

GIAN CARLO BENELLI

LEZIONI ALLA SCUOLA S.P.P.I.E. – ISTITUTO BERNHEIM

“GLI ANTECEDENTI RELIGIOSI DEL PENSIERO DI JUNG”

BREVI MONOGRAFIE DI BASE

INDICE

PARTE 1^a - 28 GENNAIO 2006

La visione profetica e il concetto junghiano di inconscio	pag.	1
I legami tra la filosofia ermetica e Jung	pag.	12
Eresia 1° - 2°	pag.	19
Il dolore e il male – Appunti	pag.	24
Appunti per una storia dell’Aldilà	pag.	30
Avventure dell’Anima	pag.	45

PARTE 2^a - 26 MARZO 2006

Sul travagliato rapporto tra Spirito e materia	pag.	55
Spiritualismo, Teosofia e fantasticherie	pag.	65
Piccolo sussidio cabbalistico per la comprensione dei termini citati	pag.	79
Oscuri percorsi dal passato al presente	pag.	82
Comprendere il Romanticismo	pag.	99

LA VISIONE PROFETICA E IL CONCETTO JUNGHIANO DI INCONSCIO

La psicologia junghiana ipotizza una distinzione tra coscienza e inconscio, nella quale quest'ultimo si costituisce come un "preconscio" che invia i propri messaggi nel sogno; tali messaggi sono importanti e vanno decodificati perché possono avere un significato profetico e alludere al programma in corso di sviluppo nella vita dell'analizzato. Questa impostazione junghiana non è frutto di una scelta singolare: essa è figlia di una lunghissima tradizione di pensiero che giunge a Jung per il tramite del Romanticismo, che ha origini ben più lontane, e che presuppone una precisa ontologia. In particolare, essa si connette alla possibilità del fenomeno profetico variamente espressa in quella tradizione; è quindi necessario affrontare una breve esposizione di questa vicenda, al fine di collocare la dottrina junghiana entro un contesto più generale.

Per quanto concerne le dottrine che ipotizzano la realtà del profetismo, vanno premesse alcune considerazioni di carattere generale. Innanzitutto è evidente che ci troviamo in presenza di dottrine che ammettono la possibilità di un sapere che va oltre i limiti della Ragione: dunque un sapere extrarazionale, ma che, in quanto sapere di eventi in gestazione, a nessun titolo può definirsi irrazionale. Si tratta, in effetti, di un sapere sovrarazionale, che presume necessariamente la possibilità di un punto di contatto tra ciò che è umano, terreno, e ciò che definiremo "divino", anche se questo "divino", nel corso della secolarizzazione della cultura in atto dal XVIII secolo, ha assunto sempre più le vesti di una sorta di "pneuma" dotato di una imprecisata "corporeità": soluzione già comunque adombrata più volte anche in tempi lontani. Il contatto tra umano e divino avviene, a seconda delle dottrine, lungo due percorsi: una possibile ripetitiva discesa del divino -lo Spirito Santo o chi per esso- negli individui a ciò eletti; ovvero per una possibilità teoricamente aperta ad ogni uomo di entrare in contatto con il divino per vie diverse, eventualmente tramite pratiche che gli danno tale capacità. La dottrina di Jung, quella cioè di un inconscio che profetizza per simboli nel sogno, discende dalla seconda via, che è quella della tradizione religiosa eterodossa che va da alcuni esiti dello Gnosticismo giudeocristiano sino al Romanticismo; di essa quindi ci occuperemo, senza tralasciare al alcuni cenni all'altra via, perché le due scelte hanno punti in comune, anzi, sfumano sovente l'una nell'altra.

Si debbono inoltre rimarcare le seguenti ulteriori considerazioni, sempre di carattere generale:

- il sapere sovrarazionale in oggetto non è, di norma, pienamente esplicitabile; esso è confuso, simbolico, non esprimibile in concetti; con la secolarizzazione della religiosità tra il XVIII e il XIX secolo, questo sapere si identificherà con quello dell'artista e del poeta, "profetico" rispetto a quello concettuale del filosofo;
- l'abbandono della nettezza dei concetti è necessario -ciò che è netto è anche limitato- per raggiungere questo stato superiore di conoscenza; di qui il ruolo del sogno, e la contrapposizione simbolica della notte al giorno (la luce del giorno dà la visione netta, come la "luce" della Ragione);
- la conoscenza sovrarazionale avviene nell'ambito di un rapporto con la totalità del cosmo e con il suo divenire (il "divino") ed è perciò al tempo stesso "religiosa" (*sensu* Schleiermacher) e profetica, perché nel "tutto" futuro e passato sono contemporanei; occorre sottolineare inoltre, che essa è anche alla radice della magia;
- quando si dice "religiosa", non ci si può tuttavia riferire alla ritualità o alla dottrina amministrata dai sacerdoti (come ricorda Weber, nessun Profeta uscì mai dal Clero); queste ultime sono infatti manifestazioni di un sapere "dotto", perciò "saputo" e accademico. Nella conoscenza "religiosa" qui invocata, non vi è quindi possibilità di eccellere in base alla dottrina; si eccelle soltanto per la purezza dell'anima, perché l'ostacolo alla conoscenza

profetica è dato dal peso della materia (quindi delle passioni) nella quale l'anima si è individuata, con ciò perdendo il contatto con la totalità divina del cosmo; da quel peso ci si libera purificandosi (così anche per la magia);

- questa conoscenza profetica è stata quindi sovente invocata per sé dalla cultura marginale di ogni tempo, per la quale vale il detto paolino "lo Spirito vivifica, la lettera uccide". Alla base c'è la concezione vitalista di un sapere in divenire, e, coerentemente con la radice sociale, appare frequente la connessione tra profetismo e concezioni eversivo-rivoluzionarie.

Nelle dottrine che ipotizzano il profetismo, due sono gli elementi che concorrono a rendere possibile l'ipotesi. Il primo è costituito dall'assunzione di un'ontologia che possiamo definire in senso lato "neoplatonica", perché è necessario assumervi una qualche forma di continuità tra il divino e l'umano, nonché la presenza del divino nella natura, che diviene simbolo; ciò, nelle forme di religiosità eterodossa, può assumere anche le forme di un vero e proprio panteismo, o, quanto meno, panenteismo. Il secondo è costituito dallo sviluppo, o, comunque, dall'implicazione, di una dottrina del "senso interno" o "senso comune", che è quel "senso" che consente di cogliere il divino nel mondo, stabilendo così la possibilità tanto della profezia, quanto della magia. La dottrina del senso interno appare in Aristotele (nel *De Anima* e nei *Parva naturalia*) come capacità di comprensione totale, non parcellizzata, di tutto ciò che i sensi esterni percepiscono separatamente; il senso interno vi appare triplice, come Immaginazione (capacità di costruire immagini), Intelletto e Memoria. Il senso interno è capacità di percepire l'invisibile divino tramite il sensibile in Agostino (*Confessioni*), ma non si deve dimenticare che, anche per Aristotele, nella natura tutta v'è qualcosa di divino; quindi anche per lui il sogno, benché non inviato da un Dio, ma da un demone, ha un referente indiretto nel divino. Aristotele, come si evince da alcuni suoi frammenti tramandati, affermò la dottrina del sogno profetico attribuendolo al raccogliersi dell'anima in se stessa, che in tale stato accede al divino; più in generale, nell'*Etica Eudemia*, afferma l'esistenza di una facoltà che va oltre la Ragione e che consente di intuire il futuro; essa è particolarmente presente nei melanconici. Con il passar dei secoli, in un percorso che giunge sino ad Oetinger, si può notare che il senso comune diviene fondamento di un sapere magico, parallelo al mito, anch'esso magicamente orientato, del "linguaggio di Adamo". Entrambi esprimono un possibile sapere divino dell'uomo, non mediato dalla Ragione, ma direttamente esprime le cose, quale doveva essere nell'Eden e sarà nell'uomo reintegrato, "perfetto". Anche nell'Islam esiste un eguale mito, ed esiste una dottrina del senso comune, frequentemente identificato con la Fantasia (Avicenna, Shahrastânî, al-Ghazâlî); negli I-khwân as-Safâ' il senso comune è quintuplici, dando origine anche al sapere animale ed umano come conseguenze di Immaginazione, Intelletto e Memoria. Attraverso il senso interno, è possibile dunque percepire il divino nella natura nel suo divenire; di qui la profezia.

Un possibile fondatore del Neoplatonismo è considerato essere Filone di Alessandria. In lui il concetto di profezia è vincolato alla religiosità biblica, quindi alla trascendenza; non è questa la linea che conduce a Jung, ma ne accenniamo egualmente per quanto già detto e perché, nonostante quanto sopra, vi sono notevoli analogie con temi romantici. È tuttavia significativo che, nel commentare *Gen. 15, 16-18* (*L'erede delle cose divine*) egli introduca il concetto di tramonto della luce come tramonto dell'Intelletto, cui consegue l'ingresso "notturno" dello Spirito divino (dunque una simbologia analoga a quella degli *Inni alla notte* di Novalis, un romantico al quale è legato il pensiero di Jung, il cui "notturno" si connette anche con la dottrina di un altro romantico, Görres). Il "tramonto" è inteso da Filone come uscita dal linguaggio, cioè dal sapere razionalizzabile; una soluzione che risuonerà nel protoromantico Hamann unitamente al disprezzo del sapere razionale

definito “chiacchiera” dei “Sofisti”: un’espressione comune tra gli alchimisti spirituali. Anche Filone ipotizza una “corruzione” del linguaggio (in chiacchiera) ad opera degli Ammorrei, e questa dottrina riecheggerà in quella teosofica (Böhme e continuatori) della perdita del linguaggio di Adamo; ovvero, sia nella dottrina di Postel, che nei romantici Creuzer e Görres, di una corruzione della rivelazione originaria, orientale, nell’ambito del mito greco.

Altro importante contributo alla fondazione del Neoplatonismo, deve considerarsi la lettura di Aristotele operata da Alessandro di Afrodisia, un autore ben noto al mondo islamico e quindi determinante per la comprensione del neoplatonismo arabo: una peculiare cultura che irruppe nel nostro Medioevo con la traduzione dei testi magici e dell’opera di Avicbron. Con Alessandro infatti, la logica e la fisica di Aristotele si innestano sulla metafisica e sulla teologia platoniche (si ricordi, al riguardo, che una delle opere di al-Fârâbî, verte precisamente sulle “concordanze” tra Platone e Aristotele). Con questa operazione, importante per la genesi del Neoplatonismo, nasce anche quella concezione dei “vincoli” interni al cosmo e delle concatenazioni tra gli eventi, che costituiscono la premessa ontologica alla possibilità della magia e della profezia.

La ripetitività del fenomeno profetico per ripetuta discesa dello Spirito Santo, che presuppone una religiosità in continuo divenire verso una sempre aggiornata “rivelazione”, costituisce la caratteristica di alcune sette giudeocristiane; particolare interesse merita al riguardo l’Elchasaismo, dal quale emerge Mani e con lui il Manicheismo. L’interesse nasce soprattutto dal fatto che, nella stessa area geografica e “religiosa”, con analogia di temi e con indubbi rapporti con il Giudeocristianesimo, nascerà l’Islam. La dottrina della profezia nell’Islam, ha vari esiti. Nell’ambito della “ortodossia” sunnita, un’interessante trattazione è opera di Ibn Khaldûn, mâlikita, che, pur considerando a parte il profetismo di Maometto, di indubbia origine sovrarazionale, non esclude la percezione di realtà spirituali nel sogno, e riprende l’affermazione coranica secondo la quale un buon sogno è “la quarantaseiesima parte della profezia”. Al riguardo egli avanza una dottrina fondata sul senso interno e sulla sua capacità di intuire il divino nel sonno, una dottrina largamente presente nel mondo islamico sotto l’influsso delle traduzioni dal greco. Egli tuttavia rigetta una analoga possibilità di contatto col divino nell’ambito dell’estasi dei sûfi, che tende a ravvicinare dottrinalmente alle posizioni shî’ite e ismailite. Quanto all’opera dei maghi -condannata esplicitamente nel Corano- essa è attribuita all’azione di dèmoni; per tale ragione, il tradizionalismo hanbalita, con Ibn Taymiyya e Ibn ‘Abd al Wahhâb, prevede la condanna a morte dei maghi. Tutto ciò estremizza, in nome dell’unicità divina e della separatezza del divino dal creaturale, quanto espresso nell’ambito delle quattro scuole giuridiche “ortodosse”, legate al cosiddetto “fondamento della giurisprudenza” (*usûl al-fîqh*) tradizionalista, che esclude una teologia razionale (*kalâm*). Più interessante, ai nostri fini, la posizione degli shî’iti “estremisti” e degli ismailiti, perché l’influsso di tradizioni filosofiche ellenistiche conduce ad una dottrina della ripetitività della profezia per ripetute discese del divino, che si traduce in “catene” di profeti che hanno per capostipite Adamo. Per la Shî’a in particolare, l’Imâm è una sorta di intermediario tra il divino e l’umano con poteri profetici, dottrina che gli “eresiologi” islamici ritengono dovuta all’influenza del Cristianesimo. Più oltre va l’Ismailismo, che sviluppa dottrine “neoplatoniche” di continuità tra umano e divino e di rinnovamento della profezia sino alla rivelazione totale nell’uomo totalmente redento, un tema che avrà gli ultimi sviluppi nel Bâbismo del XIX secolo. Queste dottrine, per il tramite delle traduzioni dei testi magici (come il *Picatrix* e il *De Radiis*, connessi con la cultura ellenistica e i culti astrologici dei Sabei di Harrân e con le dottrine degli Ikhwân as-Safâ’) e della filosofia ebraica, avranno un ruolo importante nello sviluppo del neoplatonismo occidentale dal Medioevo al Rinascimento, a partire dalla Scuola di Chartres e dal cosiddetto “panteismo popolare”, che molto influisce sugli sviluppi “spirituali” dell’alchimia occidentale sino a Paracelso, un punto di riferimento per Jung. Quanto all’alchimia stessa, essa prende le mosse in forme rinnovate (alchimia spirituale) dalla Shî’a estre-

mista; gli Ikhwân as-Safâ', a loro volta, ipotizzeranno un cosmo tutto continuo, come nella "catena aurea di Omero", dal regno minerale a quello angelico, nonché una possibilità dell'uomo di superare i limiti della sua Ragione attingendo il sapere angelico, dal quale la profezia.

Veniamo ora alla tradizione "neoplatonica" occidentale, dalla quale discende il Romanticismo e, infine, Jung. Nel mondo classico, il Neoplatonismo sviluppa una dottrina della profezia secondo schemi costanti. Gli *Oracoli Caldaici* già parlano di un certo intelligibile accessibile soltanto al "fiore della mente" (che diventa "fiore dell'anima" in Proclo) e sostengono l'inutilità del sapere sacerdotale e razionale, cui contrappongono ciò che fruttifica nel sonno. Porfirio, nelle *Sentenze*, parla della possibilità di contemplare, in stato di non-coscienza, ciò che è al di là della mente. Proclo, nella *Elementatio Theologica*, sottolinea una caratteristica di questa forma di conoscenza: essa è determinata in Dio e indeterminata nell'uomo; ipotesi che troverà echi in Leibniz e avrà importanza per l'Estetica di Baumgarten e le successive dottrine romantiche dell'arte, onde il sapere dell'arte sarà, in un certo senso, superiore a quello concettuale, anche se -e precisamente *perché*- indeterminato, consegnato soltanto al simbolo. Macrobio, a sua volta, fonda la dottrina del sogno profetico su tre assunti: il microcosmo ripete il macrocosmo; esiste la catena aurea di Omero; si condivide la dottrina della discesa delle anime. Per queste ragioni l'anima, nel sonno, può entrare in contatto con le intelligenze celesti. Si notino, al riguardo, due temi antichi del pensiero greco: per Eraclito, il Dio oracolare non dice e non nasconde, ma accenna (dunque il responso è indeterminato); il celebre oracolo di Trofonio veniva al dormiente in una grotta.

Chi però resta centrale in tutta la dottrina neoplatonica della profezia, è Sinesio, con il suo *De insomnis*; anche perché, tradotto da Ficino, determinerà una svolta nella cultura magica rinascimentale, e a Ficino si lega Paracelso: l'uno e l'altro determinanti, sia direttamente, sia indirettamente tramite il Romanticismo, sulla cultura di Jung. Per Sinesio, le visioni oniriche sono profetiche ma oscure, alludono soltanto, perché l'anima che le veicola è nell'oblio della materia. Essa le riceve dal "pneuma", che pervade l'intero cosmo e la cui natura è demonica, non divina; esso infatti, costituendo il confine tra "tenebra" e "luce", è nebuloso e può indurre in errore. La conoscenza profetica emana dunque dall'anima, che per tal via possiede le immagini del divenire, e le trasmette quando, nel sonno, è sola e ripiegata su se stessa. L'anima coglie in modo oscuro i rapporti interni al cosmo allorché cessa il rumore del mondo, sotto forma di immagini che si rispecchiano nella Fantasia, cioè nel senso interno del quale abbiamo detto. Secondo Sinesio, esso è un senso generale che compendia i cinque sensi, è indiviso, ode e vede con tutto il pneuma e ha una percezione immediata; quanto al rapporto tra anima e pneuma, esso nasce dal fatto che il pneuma è anche il "veicolo" dell'anima corruttibile (si ricordi la dottrina del "doppio veicolo" in Proclo, *El. Th.*). Il pneuma, confine tra corporeo e incorporeo, irrazionale e Ragione, dà configurazione unitaria a entità lontane; nella sua sostanza fantastica sono schiere di dèmoni che costituiscono i simulacri del divenire. Con ciò viene costituita un'importante dottrina, quella di una conoscenza "borderline", crepuscolare, quale sarà la conoscenza artistica teorizzata da Fr. Schlegel come "alba e tramonto", e da Hölderlin come balenare dell'infinito nel finito al momento del crollo di un mondo e della nascita di un mondo nuovo. L'errore nell'interpretazione del messaggio dipende, secondo Sinesio, dalle passioni umane; di qui la necessità di purificazioni, che saranno nuovamente teorizzate da Ficino nella sua concezione della magia. Il lungo tirocinio dello psicanalista sembra rispondere a scopi analoghi.

Quanto al ruolo del senso interno (o comune), cioè la Fantasia, Sinesio afferma che esso ha carattere riflessivo e compositivo/creativo: non molto lontana sarà la dottrina di Schelling relativa a Phantasie e Einbildungskraft. Con Sinesio siamo comunque agli albori di una dottrina dell'inconscio, che è profetico perché le immagini che corrono nel cosmo sono precorritrici di ciò che avverrà. Poi-

ché, infine, il sogno accade a tutti, e la profezia giusta dipende dalla purezza dell'anima, Sinesio svaluta per conseguenza il sapere accademico, "tecnico", razionalista, letterale: il Profeta è più del sacerdote, e i dotti non hanno alcun diritto di zittire gli umili; questo tema sarà ripetitivo nell'alchimia spirituale del XV-XVII secolo. Inoltre, il dormiente feconda l'uomo che veglia, e fecondare è più che insegnare. Occorre farsi un diario notturno: l'anima del dormiente si libra sopra la terra (le cose immortali sono al di sopra della luna, aveva detto Cicerone, *Somnium Scipionis*); il sogno si sottrae a spazio e tempo; i sogni sono la vita dell'anima.

Abbiamo accennato sopra che questi concetti trovano sviluppo nell'ambito della filosofia islamica, in particolare ismailita, debitrice nei confronti delle traduzioni dal greco e di quel singolare fenomeno costituito dai Sabei di Harrân, con la loro cultura ellenistico-astrologico-ermetica. I suoi principali referenti sono il *Liber de Causis* (cioè la *Elementatio Theologica*) e la *Teologia di Aristotele* (cioè sostanzialmente la IV *Enneade*); questa cultura si trasferisce poi nei testi magici già citati. Il grande crogiolo di pensiero è la Baghdad Buyide del X secolo. Al-Kindî, nella sua *Epistola sul sonno e le visioni*, sostiene che nel sonno l'anima può accedere agli Intelligibili, e trasmetterne il messaggio per allusioni e metafore. Secondo Sijistânî, l'anima individuale è una parcella di quella universale, con la quale è quindi in contatto; ma anche la natura è parcella dell'anima universale: l'Anima mundi diviene quindi una sorta di grande inconscio collettivo. Per al-Kindî e al-Fârâbî, l'anima è portatrice di una immaginazione creatrice, perché è portatrice delle forme, e questo, per al-Fârâbî, ha anche un risvolto sociale perché, tramite l'Intelletto agente, la perfezione intuita si trasforma in una tensione alla realizzazione dell'Utopia. Per gli Ikhwân as-Safâ' l'anima possiede una facoltà creatrice, come un artigiano.

Ciò che però conta, nel Neoplatonismo islamico, è l'unione di Neoplatonismo e creazionismo (fondamento di ogni religione del Libro) che dà origine a un panteismo/panenteismo dovuto al fatto che il cosmo viene considerato emanazione della Volontà divina, ipotesi che appare per la prima volta nella cosiddetta "versione lunga" della *Teologia di Aristotele*. Di lì discende per l'appunto il "panteismo popolare" dell'occidente, nel cui ambito matura quella concezione spirituale dell'alchimia che è poi un ritorno all'innovativa concezione islamica (tanto che Paracelso sarà molto apprezzato nell'Islam). Tanto nell'eterodossia del Libero Spirito, che si colloca in quel panteismo, quanto nell'alchimia spirituale, formatasi in ambiente eterodosso gioachimita, la continuità tra umano e divino è espressa dalla possibilità dell'Adepto di farsi "Cristo", così come nell'alchimia islamica poteva farsi "Imâm". Si realizza così l'uomo "perfetto" che recupera le facoltà dell'Adamo originario (*Qadmon* nella Qabbalah, *al-rûhânî* nell'Ismailismo, modello spirituale di *Anthropos* gnostico).

Nello sviluppo di queste dottrine gnostico/alchemico/teosofiche, la sintesi maggiore fu quella di Paracelso, dalla quale discesero i miti della teosofia barocca rielaborati dal Romanticismo, che si collega a Paracelso sia direttamente, sia indirettamente tramite Böhme, Oetinger e il Pietismo. Di Paracelso citiamo soltanto la dottrina del *Geist*, che è molto interessante perché esso vi appare portatore di capacità profetiche trasmesse al dormiente nel sogno, e presenta aspetti vicini a quelli dell'inconscio individuale, ma anche collettivo, di Jung. Per Paracelso il *Geist*, intermedio tra l'anima e il corpo, vero corpo astrale, è parcella individuale del pneuma universale modellata dalla griglia degli astri, ed è forza che conforma il corpo (ne è causa formale, come nella dottrina aristotelica dell'anima) ed è portatrice di un programma al quale lo sviluppo dell'individuo si adegua (come la materia si compone di zolfo, mercurio e sale, così il *Geist* si compone di *Gemüth*, animus, volontà, che, tramite la propria *Kunst*, arte, modo di agire, rivela la propria *Weisheit*, il programma divino inscritto). Per la sua provenienza, il *Geist* ha proprietà profetiche, e può dare quindi avvertimenti nel sogno, e fa questo ed altro perché ha una propria vita indipendente dal corpo, dal quale può anche uscire per agire in modo autonomo.

Da Paracelso discende alla teosofia barocca l'ipotesi della ricostruzione del corpo spirituale, cristico, nel Cristiano perfetto, dottrina presente in forme diverse anche in Müntzer. L'uomo perfetto possiede allora facoltà magiche e profetiche grazie al ritrovamento del linguaggio di Adamo, il linguaggio che esprime e nomina direttamente le cose, senza mediazione concettuale. Questo mito teosofico (con apporto cabbalistico tramite Reuchlin e Agrippa) giunge a completa formulazione nel Pietista Oetinger alla vigilia del Romanticismo, e nella sua dottrina si unisce all'ipotesi di un senso comune perduto con la caduta, e da recuperare. Nella caduta infatti, Immaginazione e Ragione si sarebbero scisse: quindi la Ragione conduce a false verità. L'ipotesi si ritrova in Fr. Schlegel, per il quale però la Ragione non condurrebbe a false verità: falsa sarebbe soltanto la sua pretesa di condurre alla verità. Il recupero di senso comune, profezia e magia, caratterizzerà, per Oetinger, la nuova età dell'oro, comunitaria e vero Paese di Cuccagna, dell'uomo perfetto.

Il concetto profezia come risultato di un sapere che va oltre la Ragione, si associa a quello di arte come sapere che va oltre il dicibile nel corso di un processo di secolarizzazione che va da Hamann alla Frühromantik, e che ha i propri prodromi in Leibniz e Baumgarten. Leibniz aveva avanzato l'ipotesi (*Nuovi saggi sull'Intelletto*, pubblicati postumi) della possibilità di "piccole" (o "insensibili", o "confuse") percezioni, che sarebbero analizzabili per una mente divina, non per quella umana (ad esempio, le onde del mare il cui suono singolo è indistinguibile e si fonde in un solo rumore): ciò mostrerebbe che il nostro limite non è nella conoscenza sensibile, ma in quella razionale. Baumgarten trasformò tutto ciò nella superiorità della conoscenza poetica su quella filosofica, precisamente perché la prima non è circoscrivibile, e Hamann fece del poeta un profeta, perché il suo sapere va oltre la Ragione in modo però non "confuso", bensì "simbolico". Il poeta infatti, attinge quella coesistenza degli opposti che caratterizza la totalità e che può esprimersi soltanto nel simbolo; questo sapere sovrarazionale è analogo a quello della lingua adamica. Se Baumgarten invocava la *facultas fingendi*, quindi i modi del senso interno che ad essa fanno capo, cogliendo il divino percepito dai sensi esterni grazie alla creazione di immagini, con Hamann siamo più vicini a Jung, alla dottrina di un uomo che può cogliere in sé e oltre sé una conoscenza immediata, grazie al simbolo.

Vediamo ora come prenda corpo nel Romanticismo, dalla cui cultura discende direttamente Jung, il tema della profezia come sapere sovrarazionale.

La presenza del divino nella natura, e una dialettica non-finibile di io e mondo, finito e Assoluto, caratterizza la Frühromantik, che porta a compimento la secolarizzazione del sapere religioso nella conoscenza poetica ed artistica, attingimento dell'Assoluto nel mondo tramite l'intuizione intellettuale -rapporto non mediato dalla Ragione- e sua rappresentazione nel simbolo. Il poeta e l'artista divengono così profeti, perché la profezia viene costituita nella rappresentazione simbolica dell'Assoluto nell'arte, e nell'Assoluto sono presenti il passato e il futuro, è presente il divenire. Si noti che l'ontologia sottintesa resta di fatto quella neoplatonica pensata da Sinesio, ed in effetti l'artista e il "filosofo" romantico operano nella scia del Neoplatonismo dell'eterodossia, maturato da alchimia e teosofia e trasmesso dal Pietismo: molti protagonisti della Frühromantik furono, tra l'altro, legati ad esso (basti ricordare, accanto ad Hamann e Novalis, il famoso Stift di Tübingen, dal quale uscirono Hölderlin, Hegel e Schelling) e quasi tutti al pensiero di Böhme, che era stato mantenuto vivo in particolare da Oetinger e diffuso da Tieck. Val la pena di ricordare, nel Pietismo, la figura di Gichtel, il quale aveva sostenuto la ripetitività della profezia per ripetuta discesa dello Spirito Santo, e la conseguente necessità di rinnovare i testi sacri, che egli voleva aggiornare con quelli "profetici" di Böhme. Con lui va ricordato Gottfried Arnold, che riscoprì il senso dello Gnosticismo e pensò l'ortodossia come un fenomeno in divenire, un processo dialettico verso nuova verità. Singolarmente, un concetto analogo si raggiunge nel XIX secolo nell'Islam, nell'ambito del movimento bâbista che ha forti punti di contatto con l'antico Ismailismo.

Abbiamo già accennato la dottrina di Fr. Schlegel relativa al senso comune; e anche la sua concezione dell'arte come conoscenza *borderline*, onde l'Assoluto, inattingibile nel molteplice per la Ragione, può essere alluso nell'arte tramite il Witz e l'Allegoria: una dottrina essenzialmente "neoplatonica" che abbiamo delineato nelle sue vicende precedenti. Religione e arte sono quindi il solo sapere della totalità: rapporto diretto col divino tramite la fede, ovvero percezione del divino nella natura tramite i sensi. Questo triangolo neoplatonico che ha al vertice Dio, da cui si dipartono natura e anima consentendo all'anima di conoscere il divino nella natura (che diviene così luogo della libertà, non della necessità), caratterizza tutto il Romanticismo. L'uomo allude in sé e oltre sé una conoscenza immediata, rappresentata nel simbolo.

Il "Neoplatonismo" di Novalis, uno degli autori con i quali ci avviciniamo sempre più a Jung, ha origini paracelsiano-alchemico-pietiste; in particolare, vi sono rapporti, ancorché non idilliaci, con il Pietismo di Herrnhut, cioè con la rinnovata comunità dei Fratelli Moravi di Zinzendorf, a sua volta böhmista. Novalis stesso amava Böhme. La sua ontologia è stata accostata a quella di antiche strutture religiose pitagorico-platoniche, ed egli definisce il proprio pensiero "Idealrealismo". Nell'Idealrealismo soggetto e oggetto fanno parte di una catena relazionale che li precede. Io e mondo hanno un legame originario nel divino: c'è un'eco del cosiddetto "panteismo popolare". La natura è dunque manifestazione del divino, del fondamento caratterizzato dalla coesistenza degli opposti; l'arte, che coglie il divino nella natura (l'universale nel particolare) può giungere a quel fondamento, ed è profezia perché, ponendosi in contatto con la totalità del cosmo, coglie anche il passato e il futuro. L'artista coglie dunque il *Grund* inattingibile presente nel manifesto. Il ruolo del notturno in tutto ciò è notoriamente una riscoperta di Novalis, con i suoi *Inni alla Notte*; il ruolo del sogno come profezia è elemento fondamentale del suo *Enrico di Ofterdingen*.

Della capacità profetica dell'arte come fenomeno di conoscenza *borderline* in Hölderlin, abbiamo già detto; essa è espressa nel suo celebre passo *Das Werden im Vergehen*, ovvero *Das untergehende Vaterland*.

Ci avviciniamo ancor di più a Jung quando ci riferiamo a Creuzer, Görres e Bachofen, autori che entrano tra quelli da lui espressamente citati più volte; in particolare si può ritenere che dalla "filosofia della storia" tipicamente romantica di Görres e Bachofen (una struttura psicologizzata di continue e irrisolte oscillazioni tra due poli opposti) Jung abbia mutuato la sua nota dottrina dell'enantiodromia. La dialettica romantica infatti, è quella non-finibile pensata anche da Fr. Schlegel, diversa da quella hegeliana fondata sul concetto di *Aufhebung* (Bachofen conosce il diverso concetto di *Erhebung*). La storia come continua crescita e continuo ritorno all'origine "orientale", è, del resto, un concetto "organistico" elaborato da Herder, il grande seguace di Hamann, a sua volta da considerarsi un antecedente di questo gruppo, nel cui ambito si apre in forme nuove il discorso sul mito, così importante per Jung, del quale sembra superfluo ricordare la fruttuosa collaborazione con Kerényi. Qui il mito appare come polo metastorico nella dialettica infinibile della storia, sempre presente in essa: non l'*incipit* di una storia che è "progresso" nel "superamento". Si tratta della stessa polarità notte/giorno, tenebra/luce, posta da Novalis nei suoi *Inni alla Notte*, che ritroviamo in Jung, nel suo rapporto tra inconscio e coscienza. Anche Görres aveva affermato che ciò che il giorno porta alla luce è già contenuto in embrione nella notte; dunque l'inconscio appare come un *Fons vitæ* che partorisce dal buio, nel simbolo, il divenire dell'individuo: sogno e arte precorrono la realtà in divenire dell'individuo nel mondo. L'Assoluto non contenibile nel finito vi tra-luce come trasformazione/successione del finito stesso, e la natura non è materia da spiritualizzare, come in Hegel, ma forza armonicamente contrapposta allo Spirito. Per Görres, che si rifà alla logica alchemica, non è possibile spiritualizzare definitivamente la materia, perché, contemporaneamente, si opera la materializzazione dello Spirito. Questa necessità di armonia è tema squisitamente romantico presente al fondamento del pensiero junghiano; quanto alla presenza in Jung dell'alchimia, crediamo sia superfluo parlare.

Non meno importante il ruolo di Görres per la sua aperta lode di Paracelso (un fondamentale antecedente per Jung), e per la sua esplicita difesa del Panteismo e dell'oriente: riprendendo una polemica che fu degli alchimisti spirituali, ma prima ancora degli "Gnostici" giudeocristiani (Taziano, nella sua *Oratio ad Græcos*) Görres (come Herder) pone l'oriente a monte della Grecia, e, come Creuzer, vede nel mito greco una corruzione della rivelazione originaria (tutto il contrario dell'ideologia "occidentale" di Winckelmann ed Hegel, che pongono a modello la Grecia). Questo primato del pensiero ebraico -o giudeo-cristiano- rispetto al razionalismo e al mito greco-olimpico, è un'antica frattura creatasi nel pensiero occidentale sin dallo Gnosticismo; essa appare perpetuarsi in modo significativo, con rapporto al mito, nel post-romanticismo, quindi investe anche la cultura nella quale si muove Jung. In questa evoluzione ci sembra si possa individuare in Paracelso e nel suo grande schema gnostico/alchemico, lo snodo centrale che consente al pensiero europeo di recuperare l'eredità dell'antica religiosità "orientale" (in realtà comune al Mediterraneo antico, e quindi, per meglio dire, pre-classica) rientra-ta in occidente per il veicolo delle eterodossie medievali e dell'alchimia.

Sembra infine significativo notare che Creuzer, nella sua opera sul mito, cita ripetutamente autori neoplatonici; e che Görres, nella logica del Neoplatonismo, consideri l'universo come manifestazione del divino: ma questo lo aveva ripetuto più volte Paracelso e sviluppato Böhme, la Creazione è il risultato della volontà di Dio di renderSi manifesto. Di più: in Creuzer la religiosità preolimpica è ricondotta indirettamente al Cristianesimo tramite il Neoplatonismo, in quanto religiosità "orientale" recuperata nel mondo ellenistico-orientale. Un altro aspetto significativo di legami nascosti entro una tradizione di pensiero, è che la storia, intesa come processo di sviluppo psicologizzato (in Bachofen, ma anche in Jung, se pensiamo al suo mito dell'Eone dell'Acquario) non sembra altro che la secolarizzazione di quel concetto di "storia" come riflesso della ierostoria, che caratterizza tutta la metafisica gnostica; un concetto che era stato visto anche nel senso opposto da Böhme, allorché delineò il processo del divenire di Dio (dall'*Abgrund* alla natura) nelle forme di un processo psichico di nascita dell'Io.

Un tardo romantico, legato a temi del primo Romanticismo e a Schelling e che conduce alla concezione junghiana dell'inconscio, è Carus. Nella sua opera *Psyche*, egli considera l'inconscio come una realtà extraindividuale, una parcella della *Weltseele*, concetto questo, del quale si dichiara ovviamente debitore di Schelling. L'inconscio è portatore di un contatto immediato con le cose, un sapere intuitivo; esso opera magicamente e costituisce la chiave per la magia. Il fondamento della coscienza è nell'inconscio, perché il conscio cresce sull'inconscio, e con esso costituisce i due aspetti dell'anima. Carus, che era medico, riteneva che nell'inconscio avesse sede una *dýnamis* in grado di regolare il decorso clinico: singolare ripetizione delle constatazioni del medico Paracelso, che aveva rinvenuto tale forza nel *Geist*, un'entità che abbiamo già notato avere forti analogie con l'inconscio junghiano.

Ulteriori elementi di raffronto si trovano in Schelling, che subì il forte influsso di Böhme. Schelling è profondamente legato al Dio testamentario, come tutti i primi romantici; a un Dio vivente che diviene nella natura e nella storia (l'una non antitetica all'altra, secondo la visione di Herder) e considera il pensiero, che si ritma sull'esistenza, come supremo atto di libertà, non come arte del dimostrare. In lui vi è dunque l'antirazionalismo che caratterizza il pensiero testamentario, esplicitamente dichiarato come "antigrecismo" in tutta la tradizione della religiosità eterodossa già sin dallo Gnostico Taziano e dagli alchimisti. Per Schelling, come per Böhme, il fondamento dell'anima è tenebroso (ripetizione del fondamento tenebroso del divino secondo il suo divenire ipotizzato da Böhme) ma la conoscenza inconscia dell'anima è più alta di quella della Ragione. Questa, per cogliere l'esistente, deve infatti uscire da sé, perché v'è discontinuità tra pensiero ed essere. Esiste quindi una "filosofia negativa", costruita sui concetti, oltre il cui limite si slancia la "filosofia positiva", costruita sull'esistente. Un sapere meramente intellettuale è dunque follia,

mentre la più alta comprensione è quella “immediata” dell’arte e della poesia; e poiché l’anima è soltanto amore, un uomo soltanto buono avrebbe la capacità di compiere miracoli. Si torna con ciò al noto tema: la magia è capacità di operare direttamente sulle cose tramite la volontà, purché l’anima sia predisposta: questa capacità apparteneva all’uomo perfetto iniziale, Cristo operava miracoli per la stessa ragione, e un uomo interamente restituito allo stato originario potrebbe di nuovo farne. Abbiamo già visto la medesima utopia in Oetinger. La capacità di operare direttamente sulla natura è evidentemente il frutto del solito schema: tanto l’anima quanto la natura promanano da Dio, esiste quindi la possibilità di conoscere il divino tramite il divino. Questa ontologia è particolarmente conclusiva, per quanto concerne il ruolo dell’arte, nella famosa *Rede* del 1807: qui “creare” è uscire dall’Io, perché l’anima è elemento deindividualizzante, in quanto parte della circolazione del divino; l’arte attinge l’Assoluto, ed in essa si interpenetrano ideale e reale. Torna il *Geist* di Paracelso nel concetto di “forma” come espressione esteriore di una forza interiore che dà forma, la quale, quindi, rivela ciò che è oltre sé e la sottende. Carus, nella sua *Lettera sulla pittura di paesaggio*, farà di questo rapporto immediato del divino dell’anima col divino della natura, un tardo manifesto dell’arte romantica; Otto Runge, pittore e grande ammiratore di Schelling, si sforza di comprendere e rappresentare, dietro gli accidenti delle forme reali, la purezza del progetto divino. Questa stessa dialettica è tuttavia sviluppata da in modo più esteso Schelling, nella sua *Filosofia della Rivelazione* e nella *Filosofia della Mitologia*, proponendo un divenire umano che qui interessa per gli echi che trova nella personalità di Jung, quindi nella sua lezione che ne fa un educatore. Se per Creuzer e Görres la Rivelazione originaria era caduta nell’oblio, ne era rimasta traccia nel simbolo e nel mito, si era annidata nei Misteri ed era tornata alla luce con la seconda Rivelazione; Schelling viceversa immagina che, dopo la decadenza, si sia innescato un processo di ritorno come divenire divino della coscienza: al suo termine, la Rivelazione potrà essere interamente metabolizzata dalla Ragione. Per Schelling dunque, l’Incarnazione è una tappa in questa restaurazione della divinità originaria dell’uomo, al cui termine egli sarà un Dio “divenuto”: un antecedente c’era stato in Herder, per il quale l’Eden non fu la condizione originaria, sarà il termine utopico dello sviluppo. Quel che però ci preme segnalare, è che la stessa logica si trova in Jung, allorché egli pone come compito all’uomo -e all’analista- il portare alla luce razionale della coscienza ciò che l’inconscio profetizza nel sogno. In Jung c’è dunque un aperto rifiuto dell’irrazionalismo che caratterizza altri protagonisti del pensiero post-romantico.

La psicologia analitica di Jung, fondata sulla distinzione di Io (coscienza) e Sé (coscienza più inconscio) e per la quale l’inconscio è un pre-conscio dove maturano nuove soluzioni e ammonimenti sull’evoluzione dell’individuo, da portare alla coscienza e comprendere razionalmente, ha quindi dei precedenti in Schelling e Carus, nel quale ultimo c’è anche il presupposto del concetto di “inconscio collettivo” (l’inconscio come realtà extraindividuale). Soltanto su questo fondamento ha senso parlare di inconscio in rapporto a sogno e profezia; altrimenti saremmo in presenza di quei sogni non inviati dal divino, quindi espunti dal contesto profetico da molti autori (Macrobio, Sinesio, Ibn Khaldûn; Böhme fa a sua volta una distinzione tra le figure della *Imagination* e quelle della *Phantasey*, queste ultime in-gannevoli perché partorite dall’Io). In Macrobio, in particolare, il sogno che inganna è l’*εἶδος*, che è falso perché si pone falsamente come verità, contrariamente all’*εὐκὼν*, che è dichiaratamente allusione d’Altro, e perciò allude al vero: vale la pena di ricordare che su questa stessa distinzione fu stabilita l’ammissibilità o l’inammissibilità dell’arte cristiana nel Concilio di Nicea.

Infine, nel suo concetto di esistenza come destino, risultato del dispiegarsi delle premonizioni dell’inconscio, Jung ripete le posizioni di un altro romantico, Schopenhauer.

A conclusione di quanto sopra esposto, sembra tuttavia importante precisare i termini del rapporto di Jung con il Romanticismo e con i suoi antecedenti, con riferimento alla necessaria dialettica di

mutuo arricchimento tra inconscio e coscienza: al riguardo abbiamo già affermato che la figura di Jung appare come quella di un educatore. La precisazione sembra opportuna perché, da un Romanticismo del tutto frainteso, sono discese correnti irrazionaliste e neopagane, che Jung ha talvolta costeggiato, ma dalle quali ha saputo tenersi lontano grazie al suo rapporto con il retaggio testamentario, mediato dalla "frequentazione" di Gnostici, alchimisti ed eterodosie cristiane. Ciò appare quindi importante anche ai fini della lettura del mito che avviene in ambito junghiano, tramite l'opera di Kerényi.

C'è stato infatti un filone -non senza rapporto con Nietzsche- che ha letto il mito come anticristianesimo, nostalgico ritorno al paganesimo nell'ambito di un irrazionalismo che ha contrapposto spirito (Ragione) e anima, quasi la Ragione fosse un castrante super-Io imposto da una cultura autoritaristica, ideologizzata e falsificante. Al contrario, i Romantici guardavano ad oriente; e nella loro rivalutazione dell'importanza del mito pensavano alla nascita di un nuovo mito, non certo alla rinascita di quello greco, da loro considerato come una perdita della Rivelazione originaria. Significativo al riguardo il titolo dell'opera principale di Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*, nemico dunque, avversario dell'anima. Ora, per la tradizione gnostica come per quella alchemica, il vero nodo per la riconquista della perfezione originaria è costituito dalla cosiddetta syzygie di anima e spirito (Taziano), cioè dalla riconduzione della Ragione (il pensiero logico-concettuale) ad una superiore razionalità includente l'ineffabile che sottende e unifica il cosmo, nel quale il cosmo tutto vive. Ciò è esattamente quanto persegue Jung nella sua opera di clinico, memore delle convinzioni che furono di Paracelso e di Carus. Il rapporto dialettico tra coscienza e inconscio resta sempre aperto in una continua crescita organicistica (analoga a quella della storia pensata da Herder) nella quale la Ragione non ostacola la creatività dell'inconscio né vi potrà mai metter fine, e l'inconscio viene continuamente assunto al livello della razionalità grazie alla comprensione del simbolo, tuttavia in sé inesauribile. Qui è forte la lezione testamentaria assunta tramite Böhme: un Dio vivente anima il cosmo, incircoscivibile come lo *'En Soph* dei cabbalisti, la cui infinità non è ἄπειρον, mancanza di limite, ma continua ripropositività della vita che dà eterno scacco alla Ragione; un Dio che tuttavia continuamente discende a mostrarsi nella limitatezza delle cose, sino a calarsi in quella dell'uomo, secondo la lezione neotestamentaria: dunque presente anche nella Ragione. In sintesi: l'inconscio junghiano è molto simile al *Fons vitæ*.

Klages, al contrario, considera "reali" soltanto le fluttuanti immagini dell'anima, e vede nel sapere razionale un processo di dominio generato da una "volontà" che vuol togliere realtà al mondo, volontà che egli intende soltanto -ed espressamente- nella dizione nietzscheana di "Wille zur Macht". Siamo quindi all'abolizione di una progettualità dell'esistenza intesa come tensione verso l'utopia; la "Ragione" di Klages, diretta dalla Volontà di Potenza, può essere al massimo la ragione calcolante di Weber, aprendo la via a quel relativismo culturale che non ha nulla a che vedere con il rispetto della diversità, e che sembra contraddistinguere la deriva di una cultura che sa soltanto opporre irrazionalismo e Ragione astratta. Ora, questa mancanza di un superiore equilibrio è esattamente ciò che Jung ha sempre criticato in nome della sua concezione della personalità, così come Oetinger criticava i poli opposti del materialismo e dell'Idealismo, e i Romantici sognavano l'armonia di Io e mondo: perché *se un mito romantico è esistito, esso è stato il mito dell'armonia*.

Klages dunque, non vuole andare *oltre* la Ragione come Jung, ma *contro* la Ragione; il suo anticristianesimo -che si unisce a un odio per il progresso tecnico considerato conseguenza della cultura testamentaria- non si volge infatti al mito greco olimpico, ma a un fantastico mondo del "Pelagii", cioè al Mediterraneo pre-greco visto non nella sua realtà storica, sebbene come ideologia. Di più: sempre in nome dell'avversione alla cultura testamentaria, egli ravvisa affinità culturali tra Arabi e Tedeschi come antitesi a quella cultura. Questo richiama alla mente un'analoga posizione di Baumeister, che, nella sua presentazione/deformazione dell'opera fondamentale di Bachofen, *Das Mutterrecht*, vide Arabi e Tedeschi affini nell'assenza di precedenti matriarcali. Ciò che egli però deli-

beratamente fraintese a scopi strumentali, fu precisamente quell'oscillazione dialettica irrisolta tra gli opposti immaginata da Bachofen e assunta da Jung nel proprio concetto di enantiodromia. Bachofen proiettava in quella dialettica la propria concezione liberale di borghese e membro del Consiglio cittadino di Basilea; Baeumler si muove nell'ambito della cultura prenazista degli anni '20.

Il neopaganesimo di Otto, che Kerényi considerava un maestro, si mosse in direzione opposta a quella di Klages; se questi privilegiava nei "Pelasgi" il lato oscuro della psiche, Otto privilegiò nella religiosità olimpica la presunta luminosità razionale di questa mitologia, che egli assunse a paradigma culturale occidentale sulla base di Winckelmann. Ora, per comprendere quanto Jung si discosti da queste opposte deviazioni, del resto insite nel Razionalismo dell'ideologia occidentale, basti pensare alla lettura davvero nuova del mito che diede Kerényi, muovendosi nell'ottica junghiana.

Egli infatti non soltanto teorizzò, ma anche rinvenne e mostrò, la profonda ambivalenza del mito greco sotto le parvenze luminose della sua tarda razionalizzazione; mostrò l'ambivalenza oscura e mortifera del Dio solare per eccellenza, Febo; gli aspetti ctonii del mito solare, la strana intercambiabilità di Febo e Dioniso in Delfi, il doppio volto dell'Hade, e tutti gli aspetti notturni delle divinità femminili. Ciò non avrebbe potuto essere senza la lezione junghiana e i più lontani antecedenti in Novalis e Görres; ma soprattutto la sua lettura del fenomeno mitico non avrebbe potuto darsi, senza la dottrina junghiana dell'inconscio creativo che produce immagini, e senza quella degli archetipi, che Kerényi volle chiamare prototipi senza però stabilire significative differenze.

Concludendo, la "psichizzazione" junghiana del mondo (una vera e propria "ontologia") e la dottrina junghiana dell'inconscio, costituiscono un luogo moderno per un'antichissima tradizione di pensiero, alternativa alla cultura "ufficiale" dell'occidente, essenzialmente aristotelico-cartesiana, e alla sua falsa antitesi, l'irrazionalismo. Il mito fondamentale di Jung resta quello, romantico, dell'armonia: di Io e mondo, coscienza e inconscio, che ha per illustre capostipite l'utopia della *syzýgie* di anima e spirito formulata dallo Gnostico Taziano, avversario della cultura greca in nome di quella testamentaria, seguace di Giustino, poi gran patriarca del Cristianesimo orientale, e, finalmente, condannato da Ireneo, il razionalista così determinante per l'istituzionalizzazione del Cristianesimo stesso entro la cultura classica greco-romana.

Gian Carlo Benelli

I LEGAMI TRA LA FILOSOFIA ERMETICA E JUNG

Preliminare alla trattazione dell'argomento, è la puntualizzazione su che cosa si debba intendere per "filosofia ermetica", e, a monte, per Ermetismo. Di qui, passando ed esaminarne la presenza nella dottrina di Jung, si potrà stabilire la natura e l'entità del debito di quest'ultima. Il fenomeno dell'Ermetismo può esser visto sotto un duplice aspetto: che cosa esso fu -argomento dibattuto e di difficile definizione- e come esso fu recepito nel primo Rinascimento, originando quel fenomeno usualmente catalogato con l'etichetta di "ermetismo rinascimentale", dal titolo di un noto testo della Yates. Prima però, una rapidissima nota sulla natura del dio Hermes, dal quale prese il nome il fenomeno: i dialoghi del cosiddetto *Corpus Hermeticum* vedono infatti il dio fornire rivelazioni e suggerimenti finalizzati alla comprensione del cosmo e alla salvezza dell'anima.

Hermes fu una divinità "ideologicamente" estranea al quadro olimpico; nato da Zeus e da una ninfa, dio dei pastori e dei viandanti, era frequentatore del mondo demonico, ctonio, delle ninfe e dei sileni. Il suo straordinario genio, rivelatosi sin dalla nascita, consisteva nella capacità di comprendere le situazioni attraverso la psicologia dell'altro e di volgerle a proprio favore con morbidi inganni, tali cioè da non recar danno se non agli sciocchi e agli ostinati, incapaci di venire a patti con la nascosta evidenza che Hermes portava in luce operando nell'altro la "trasformazione". Conoscitore quindi di tutti i percorsi segreti, nel senso metaforico ma anche materiale, astuto, docile, intrigante (era perciò il dio dei servi), Hermes rifuggiva il rischio ed era il dio del comune vantaggio al di là dei moralismi; dio dunque dei mercanti e dei commerci, essenzialmente dio dei mutamenti di stato. Egli faceva comparire l'invisibile e scomparire il visibile; era intermediario tra il cielo e la terra, extraterritoriale nei confronti dell'alto e del basso in tutti i sensi, perciò guida delle anime, in entrambe le direzioni, tra i regni della vita e della morte. Per questa ragione fu detto "Trismegisto" -appellativo che marca la sua identificazione col dio Thot nell'Egitto ellenistico- evocando così una grandezza dovuta alla molteplicità delle circostanze, senza dubbio assai umane e concrete, alle quali poteva applicarsi il suo proverbiale ingegno.

Questo dunque il sapere di Hermes, un punto da tenere rigorosamente presente nella comprensione dell'Ermetismo, fenomeno che fu spocchiosamente definito "filosofia popolare" e maldestramente interpretato come "degrado" del razionalismo filosofico greco. Per inciso, i termini di Neoplatonismo e/o Panteismo "popolare" ricompaiono, come frutto di identico pregiudizio accademico, nei confronti delle concezioni, derivate dalla cultura islamica, che comparvero in Europa a seguito della traduzione dei testi magici e alchemici arabi nel corso del XII secolo, a loro volta lontana premessa dell'Ermetismo rinascimentale.

Questo pregiudizio, che non ha più ragion d'essere, nasce da una radicale misinterpretazione del Neoplatonismo come corrente filosofica inaugurata da Plotino e collocata nel solco della *filosofia greca*; laddove Plotino operò essenzialmente un tentativo di "razionalizzazione", entro quel solco, di una facies *religiosa* mediorientale, iranico-mesopotamica, assai antica. La cosmologia, cosmogonia, antropologia e antropogonia che sorreggono quest'ultima, sono strettamente connesse con gli esiti gnostici e alchemici che prendono corpo, assieme all'Ermetismo, nei secoli cruciali dell'Ellenismo orientale e del periodo intertestamentario, nel periodo cioè nel quale si pose drammaticamente il problema della salvezza individuale.

Questo problema, assolutamente concreto per l'uomo sofferente -psicologicamente e/o materialmente- in una società di valori in crisi, si pose parallelamente alla domanda gnostica sull'origine del Male e all'esplorazione alchemica della possibile rigenerazione dell'uomo e del mondo. La congiuntura sembra tuttavia suggerire un parallelo con il sorgere della psicanalisi e della psicologia analitica in corrispondenza del primo delinarsi della crisi dei valori della borghesia europea. I parallelismi sembrano inoltre sorgere spontanei nel caso della psicologia analitica di Jung, sia per

l'evidenza del fondamento gnostico/alchemico/ermetico della cultura e degli strumenti interpretativi junghiani; sia per il conseguente comune rifiuto della scelta filosofica razionalista (la coesistenza degli opposti nel divino, come anche la necessità di andare oltre i limiti della Ragione, sono punti saldi del *Corpus Hermeticum*, dello Gnosticismo, dell'alchimia e di Jung); sia per la comune visione "neoplatonica" di un cosmo tutto continuo e contiguo (per Jung, si pensi alla dottrina della sincronicità); sia, infine, per la finalizzazione del pensiero a problemi "concreti", tratto tipicamente religioso (rivendicato più volte anche nella speculazione islamica) con atteggiamento contrapposto a quello del razionalismo classico, declassato, per converso, a mera logomachia.

Esaminiamo ora brevemente alcuni aspetti dell'Ermetismo antico, che fu assunto a modello nel Rinascimento tramite i primi 14 trattati del *Corpus Hermeticum* (tradotti da Ficino come *Pimander*) cui vennero ricondotti successivamente i cosiddetti *Excerpta di Stobeeo* (raccolti nel V secolo). Quanto all'*Asclepius* latino, esso, attribuito ad Apuleio, era già noto in occidente perché tradotto dal greco *Λόγος τέλειος* (*Discorso perfetto*) attorno alla metà del IV secolo, e, come tale, citato anche da Agostino. Si noti che i dotti del Rinascimento non sospettarono la fittizia storicità di Ermete Trismegisto, considerato da loro come il più antico dei profeti. In particolare, Ficino fu sotto l'influenza del *C.H. III* e dell'*Asclepius*, ma gli umanisti in generale videro nel *Corpus Hermeticum* un'anticipazione della Trinità e della cosmogonia cristiana, nonché della via cristiana alla salvezza e alla Resurrezione. Il tempo, con le ricerche intervenute sino al XX secolo, avrebbe messo in luce che il *Corpus Hermeticum* è costituito da testi originari del III sec. e.v., e fu scritto nel testo che ci è noto a Bisanzio, tra il VI e l'XI secolo. In altre parole, alcuni aspetti delle sue dottrine avrebbero inevitabilmente subito, nella forma che ci è nota, un parziale processo di "cristianizzazione". Non per nulla, molte citazioni ermetiche erano già state raccolte, al loro tempo, dai Padri della Chiesa (Lattanzio, Cirillo).

Di fatto, la cultura ermetica appare essere ben più antica; il suo fondamento astrologico (che è fondamento cosmologico e antropologico di molte dottrine che giungono sino alla teosofia barocca) risale quantomeno al III sec. a.C., ma essa restò nell'ombra sinché non vi fu l'interesse dei Cristiani a riportarla in luce nell'ambito della propria apologetica.

In effetti, i testi del *Corpus Hermeticum* hanno una notevole affinità con i testi gnostici, sì da far pensare che essi siano stati redatti contemporaneamente, nel II-III secolo, nella loro forma tramandata, salvo contenere riferimenti a più antichi testi ermetici andati perduti. Idee più chiare, cui non potevano evidentemente accedere gli umanisti rinascimentali, si sono potute avere soltanto nel XX secolo, grazie a nuovi ritrovamenti. Tra i codici di Nag Hammadi, la nota raccolta di testi gnostici riferita ad ambienti del monachesimo pacomiano, figuravano infatti tre testi ermetici, due dei quali estratti dal *Discorso perfetto*, e uno molto vicino a *C.H. XIII*. I testi, in copto, mostrano che il trascrittore bizantino del *Corpus Hermeticum* non fu fedele al testo originale; particolarmente infedele risultò poi l'*Asclepius* latino, anche perché il testo copto si accordava con i frammenti greci superstiti dell'originale *Λόγος τέλειος*.

Poco dopo, nel 1953, venne alla luce un testo ermetico tradotto in armeno, le *Definizioni di Ermete Trismegisto ad Asclepio*, importante ai fini di ulteriore nuova conoscenza sul fenomeno dell'Ermetismo. Tutto ciò, e la discussione filologica relativa, non riguardano il contesto di queste note, ferme sul rapporto tra la "Filosofia ermetica" del Rinascimento e Jung; tuttavia c'è interesse l'inquadramento dell'Ermetismo che ne risulta, perché, al di là delle alterazioni subite dal *Corpus Hermeticum*, ci consente di definire quale tipo di cultura venisse di fatto veicolata al fondamento di quei testi.

La cultura "ermetica", come abbiamo accennato, al momento della traduzione di Ficino era presente da tempo in occidente grazie all'*Asclepius*, particolarmente influente sin dal XII secolo nelle cosmologie, anche in rapporto con le traduzioni dei testi arabi che in quel secolo ebbe luogo in Spagna. In particolare, vi è presente il fondamento astrologico dell'Ermetismo -comune nei testi magi-

ci tradotti- che determina la cosmogonia nella successione Dio→Volontà→Intelletto→ astri/ministri della volontà divina→elementi→etc. Gli astri sono così responsabili, se non del destino (la sfera di Ananke e il concetto di Eimarmene sono all'opposto rispetto al Dio testamentario, che fonda la libertà dell'uomo) quantomeno della *signatura* (in senso fisico o spirituale) che caratterizza ogni individuo. Questo concetto, che attraversa il Rinascimento per giungere da Paracelso a Böhme, può derivare tanto dal tema platonico/ermetico della discesa delle anime, quanto da quello meccanico degli influssi emanati dagli astri. Al riguardo si deve tuttavia ricordare che il concetto dell'intelligenza degli astri, unito al determinismo delle leggi del mondo sublunare, è già presente in Aristotele; siamo dunque in presenza di una concezione del cosmo fortemente radicata nel mondo antico e connessa all'ipotesi del Fato.

La cosmogonia emanatista è la chiave di volta di tutta l'impalcatura, la cui struttura "ermetica" viene letta dall'Umanesimo fiorentino entro una matrice neoplatonica, creazionista, che ne consente la "cristianizzazione". Tornano così, per una nuova via, i temi dell'astrologia caldaica, fondamento più antico dell'Ermetismo; un'astrologia che, presente già in Arabia nel VI secolo, era penetrata anche nel mondo islamico, per l'eredità iranica e indiana, dai territori conquistati. Con ciò si deve far riferimento all'opera di Thâbit ibn Qurra che era stata tradotta in Spagna nel XII secolo insieme a tutto il corpus della sapienza astrologica e magica del mondo islamico e dei suoi principali ispiratori, i Sabei di Harrân che avevano conservato e praticavano, anche sotto l'Islam, i culti astrologici dei pianeti.

Il culto dei pianeti è un tema pagano che rende di per sé sospetto il corpus della magia rinascimentale, ma soprattutto rende dubbia l'ipotesi pseudoscientifica di una possibile magia "naturale". Esso ha, per giunta altre, conseguenze: oltre a collocarsi in un generale e necessario ilozoismo a causa dell'umanizzazione del cosmo, e a trasformare la magia in teurgia, viene a collocare la divinazione sul piano della profezia, ipotesi che non può che essere negata dalle religioni del Libro. La distinzione tra divinazione e profezia è infatti strettamente legata all'affermazione dell'unicità divina, e fu perciò un problema molto sentito nella trattatistica islamica, così come demonica venne considerata la divinazione nel Cristianesimo; è indubbio quindi, che l'influenza del *Corpus Hermeticum* abbia introdotto nel neoplatonismo rinascimentale la demonologia, di estrazione pagana.

Quanto sopra è importante se si considera che non può darsi magia né alchimia, quindi "filosofia ermetica", senza fondamento astrologico; al riguardo non si può ignorare che l'indagine astrologica è massicciamente presente nell'opera di Jung, apparentemente "modernizzata" nella veste statistica intesa come indizio di possibili leggi fisiche. Il tema della congruenza di tale concezione con quella giudeocristiana e moderna della libertà umana, fu già affrontato ai suoi tempi con la formula "astra inclinant, non necessitant"; al riguardo è tuttavia utile ricordare due osservazioni che sottolineano le difficoltà incontrate nel trattare il problema. La prima è quella di Garin, il quale notò che l'affermarsi della scienza astronomica e la conseguente constatazione della meccanicità delle leggi fisiche, non giovò al concetto di un uomo signore dell'Universo che emergeva dal mito creazionista del Libro; la seconda, fu avanzata da Tommaso Campanella, il quale riteneva che si dovesse negare la regolarità dei moti celesti in nome della libertà umana.

Sempre con riferimento a Jung, dobbiamo anche tener presente l'osservazione di Paolo Rossi, secondo il quale la magia si risolve -pur non coincidendovi del tutto- in *psicologia*, religione e misticismo; un misticismo che però convive ambigualmente con lo sperimentalismo, così come il calcolo matematico convive con il vitalismo antropomorfo nell'astrologia. La radice di tutta questa ambiguità resta comunque connessa sia alla "cristianizzazione" del messaggio ermetico, essenzialmente pagano nel suo fondamento astrologico; sia alla recezione delle idee veicolate dai testi arabi, nei quali l'emanatismo neoplatonico, che divinizza il cosmo, si fonde con il determinismo della fisica aristotelica.

Anche il mondo arabo conosceva i testi ermetici, di origine greca e formati in epoca ellenistica nell'ambito dell'antica religiosità egiziana. Quando si parla di Ermetismo, siamo dunque in presenza di una cultura al tempo stesso astrologico/magico/alchemico/gnostica, assai sfrangiata nei suoi contorni ma ben compatta nel suo nucleo. Essa appare costante a partire dal mondo antico, e poi ancora nel mondo islamico e in quello occidentale, medievale e rinascimentale; anche se in occidente essa assume la sua maggiore emergenza nel Rinascimento, al quale conferisce quella coloritura irrimediabilmente utopica e instabile che le deriva dall'impossibile tentativo di conciliare cultura pagana e cultura testamentaria.

Il fatto non deve però considerarsi sorprendente: già il primo Cristianesimo aveva apprezzato i testi ermetici; la loro presenza accanto ai testi gnostici in ambiente pacomiano, lascia riflettere sul lungo processo di definizione che presiede alla "ortodossia" cristiana. Quanto alla magia rinascimentale, essa non potrà che risolversi in teurgia come quella antica, con i suoi *carmina* e le sue *incantationes*: siamo in presenza di un sistema di pensiero che, con la sua compattezza e le sue contraddizioni, dà esiti singolarmente costanti nel tempo.

Ricapitolando, della "filosofia ermetica" si può dire quanto segue. Sotto questa voce trova unità un complesso di discipline che va dall'astrologia (che sorregge tutta la costruzione) alla magia, all'alchimia; in essa trovano fondamento la dottrina della *signatura*, nelle sue varie accezioni, e la fisiognomia. L'origine dell'Ermetismo propriamente detto è nell'Egitto ellenistico e romano, ma al complesso fenomeno della "filosofia ermetica" affluiscono contributi che vanno dalla Mesopotamia all'Iran, e giungono all'Europa dal mondo islamico. I suoi concetti fondamentali consistono in una cosmogonia emanatista, nella simpatia universale, nell'identità di macrocosmo e microcosmo, nella posizione centrale dell'uomo come signore dell'Universo, immagine di Dio in terra. Rispetto ai testi ermetici e gnostici scompare, ovviamente, il tema del passaggio dell'anima attraverso le sfere e della sua salvezza grazie alla gnosi.

Lo schema neoplatonico, oltre ad essere consustanziale all'Ermetismo, vi riveste il ruolo di riconduzione del cosmo all'unità divina, all'Uno che, nelle religioni del Libro, si trasforma -per dirla con Scholem- da *Das Eine* in *Der Eine*. Non per nulla questo schema si affermò nel mondo islamico come strumento di lotta contro i cosiddetti *Zindîq*, Manichei e Mazdei seguaci di religioni ritenute dualiste. Nella sua ambiguità, la visione magica che inerisce alla "filosofia ermetica" tende tuttavia sempre ad alternative "ereticali": la teurgia come capacità di asservire il divino all'uomo (e quindi il mondo all'uomo); ovvero ad una concezione materialista, energetica, dello Spirito. Questa seconda linea si affermerà particolarmente con gli esiti della teosofia del XVIII secolo, dalla cosiddetta "Teologia dell'elettricità" alla dottrina di Swedenborg.

Riguardo quest'ultimo, è interessante notare che la sua fisiognomia, che influenzò quella di Lavater, conduce all'ipotesi di una dicotomia tra un Sé inconscio ed un elemento esteriore, una maschera, volto egoico e voluto della persona; questo doppio livello, da un lato deriva dalla dottrina böhmiana, dall'altro è chiaramente un antecedente della concezione psicanalitica dell'individuo.

Venendo ora a Jung, è appena il caso di constatare come gli sviluppi del suo pensiero, ben al di là degli accenni già fatti, siano fortemente imperniati sui temi della filosofia ermetica. Vale già per tutti il caso citato della teoria della sincronicità, nella cui esposizione egli fa ricorso massiccio all'astrologia, e nella quale si ricollega inequivocabilmente sin dall'apertura alla nota *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale sul destino dell'individuo* -con la quale Schopenhauer, a sua volta anch'egli sin dall'esergo, indicava l'intenzione di ricondurre gli sviluppi individuali in un insondabile meccanismo trascendente. Nel saggio sulla sincronicità, Jung, per giungere alla definizione di un inconscio inteso come chiave del destino individuale, attaccava Kant per la sua critica a Swedenborg, sosteneva la "scientificità" del fenomeno magico (attribuito alla proprietà creatrice dell'anima) per giungere infine ad affermare la coincidenza tra stato psichico e fenomeno ma-

teriale (la "sincronicità"): affermazione che deve implicare a supporto, benché non esplicitata, una dottrina del tutto ricalcabile su quella del pneuma di Sinesio.

Del resto, le citazioni da Agrippa e Ficino, Sinesio e Zosimo, servono a Jung per ricordare la dottrina ermetica dell'uomo come microcosmo che ripete il macrocosmo, e come Dio del mondo; nonché quelle, parimenti ermetiche, del rapporto delle cose con gli astri e della presenza del Tutto in tutto. Le citazioni da Keplero, servono a loro volta per affermare l'influsso degli astri sulle anime.

Nel saggio junghiano però, il riconoscimento all'astrologia avviene su due piani che non coincidono, anzi, si oppongono, secondo l'eterna e insuperabile ambiguità della magia. Da un lato si assiste infatti al recupero delle dottrine teosofico/filosofiche sopra ricordate; dall'altro si opera un tentativo di convalida statistica al fine di ricondurre il saggio entro una veste "scientifica" che renda proponibile la dottrina. Ora, se la prima via si muove nell'ambito di una "religiosità" ermetica ricondotta a interiore legge spirituale dell'individuo; la seconda può condurre soltanto a quella concezione materialista dello spirito che trovò piena espressione nel *De radiis*, vale a dire nella dottrina di misteriosi "raggi" che collegano gli astri, le cose, e gli individui, determinando il corso degli eventi. Il fatto è che Jung, interessato al problema psicologico, cerca un supporto alle proprie dottrine ovunque lo possa trovare, adducendo, con una cultura onnivora, tutte le possibili testimonianze che lo conducono ad esporre, più che non una "scienza" (come egli sembra volere) una vera e propria fenomenologia della psiche.

La reciproca coerenza di questi materiali entro il suo pensiero, viene evidentemente stabilita da lui grazie alla sua asserzione che Spirito e materia sono "con una certa probabilità" la stessa cosa; asserzione che egli avanza rinviando comunque all'ipotesi della "sincronicità", validata a sua volta da una particolare accezione dell'ilozoismo che in lui assume l'aspetto del panpsichismo: dall'inconscio collettivo, dice Jung, si potrebbe far emergere "la psicologia del verme o della cellula isolata". Il giro si chiude su se stesso nella necessaria autoreferenzialità di tutti i sistemi "neoplatonici", che rivelano così la propria natura originaria di intuizione religiosa del cosmo. Questo non è necessariamente un limite, ma è certamente una scelta culturale che riconduce Jung nella generale tradizione di tutte le forme di Gnosi, alle quali appartiene anche la "filosofia ermetica".

Il forte legame di Jung con la "filosofia ermetica" rispecchia le ambiguità e le contraddizioni di quest'ultima. Il suo pensiero è infatti strettamente connesso con gli esiti dello Gnosticismo e dell'alchimia, i cui testi sono oggetto di sue complesse e lunghe analisi; tuttavia non si può ignorare che, pur nella comune origine culturale e areale, queste due opzioni abbiano esiti contrastanti. Mentre lo Gnosticismo rappresenta una forma di spiritualismo estremo, che identifica l'uomo con una sua componente divina immateriale -tale è il Sé nello Gnosticismo- rifiutandone come diabolico l'involucro materiale, la "tunica di pelle"; l'alchimia tende alla rivalutazione della materia, della sua intrinseca divinità, del suo rispecchiare i fenomeni spirituali e del suo interagire con essi, sino ad affermare, nella questionabile traduzione di Hortulanus (Garland) della *Tabula smaragdina*, che "ciò che è in alto è come ciò che è in basso". Jung sembra fortemente attratto da questa seconda ipotesi, salvo tuttavia leggere il fenomeno della trasformazione prevalentemente nel senso di una spiritualizzazione della materia, cioè in quella versione unidirezionata che non soltanto tende ad affermarsi nella religiosità eterodossa islamica, ma anche, ed è quel che c'interessa, in occidente, dove la svolta in direzione di un'alchimia "spirituale" avvenne in ambiente gioachimita: un ambiente che, come noto, attendeva l'avvento di una "Età dello Spirito".

La visione che Jung ha dell'alchimia, ricalca infatti quel processo di "cristificazione" dell'individuo, cioè dell'Adepto, allorché vi si afferma sia l'importanza di farsi pietra filosofale, sia, contemporaneamente, l'equazione Cristo/*Lapis*, assumendo al tempo stesso Cristo a simbolo del Sé. Qui si riecheggia non soltanto la posizione di Paracelso, ma anche quella di Thomas Müntzer e dello Spiritualismo riformato; posizione tanto più evidente e rafforzata allorché Jung, in *Psicologia e religione*, invoca una religiosità che sia avventura spirituale, privata, individuale, quindi *extra Eccle-*

siam: esattamente come Paracelso, Müntzer e gli Spiritualisti riformati. A maggior ragione egli si colloca quindi in quel filone "gioachimita" che conduce dall'alchimia spirituale verso lo Spiritualismo riformato, la teosofia barocca, il Pietismo e il Romanticismo: abbiamo già collocato Jung nella cultura post-romantica, ma qui vorremmo sottolineare che questa progressiva "spiritualizzazione" del mondo è esattamente l'utopia romantica, che Novalis espresse come "romantizzazione" del mondo.

Jung persegue questa utopia anche attraverso un ritorno al concetto ermetico/platonico della discesa delle anime, riletto attraverso il mito ermetico/gnostico/manicheo di una sostanza spirituale che discende nella materia per liberarvi quanto di divino contenuto in essa imprigionato; ciò attraverso un processo di "trasformazione" (d'onde l'esaltazione di Hermes) al quale egli riconduce l'alchimia: trasformazione, si noti, unidirezionata verso l'alto, cioè verso lo Spirito. Egli interpreta infatti l'alchimia come proiezione di processi spirituali sulla materia, ponendo in ombra la possibilità del fenomeno inverso, una bidirezionalità implicita all'alchimia e messa in già evidenza, molti decenni or sono, da Ganzenmüller; e tuttavia, per l'affermata equivalenza ("con una certa probabilità") di Spirito e materia, e per la nota ambiguità del pensiero magico, l'importanza della materia torna a far capolino in Jung nella già notata, implicita concezione materialista dello Spirito.

Si spiega così, a nostro avviso, l'insistenza di Jung nel ricorrere all'astrologia, disciplina assolutamente pagana e antitestamentaria, che sorregge l'Ermetismo antico e rinascimentale e che però contraddice i già rilevati legami dello stesso pensiero junghiano con le accezioni eterodosse del Cristianesimo. Questa contraddizione è analoga a quella implicita nella "filosofia ermetica" del Rinascimento, epperò ci ricorda anche quanto già notato, che Jung in qualche modo costeggia a volte gli esiti del neopaganesimo emerso nel XX secolo dal fraintendimento dell'eredità romantica; un "costeggiare" che lo portò, sia pure per un attimo, pericolosamente vicino a un dio Odino risorgente nel cosiddetto animo germanico.

A prescindere da quest'ultima notazione fatta per inciso, le ambiguità segnalate conducono a mettere a fuoco un segreto aspetto neognostico del pensiero di Jung, la cui contraddittorietà non costituisce affatto una manchevolezza perché non v'è pensiero pensato coerentemente sino al fondo, che non riveli contraddizioni: se mai è il pensiero unilineare a rivelarsi povero e superficiale.

Jung, di fatto, nella propria opera, si sforza di elaborare un pensiero capace di superare le contraddizioni dell'esistere, che per lo psicologo si rivelano nelle insorgenze dell'inconscio; questo tentativo è da lui messo in atto in una prassi clinica volta a ricondurre l'inconscio alla coscienza, sia come terapia per i casi clinici stessi, sia come precetto generale per una salute psichica nell'esistenza di ciascuno. Questo ricorda la pretesa gnostica di raggiungere un mondo depurato da ogni contraddittorietà, cioè dalla "Mescolanza" (di Bene e Male), termine con il quale gli Gnostici definivano l'esperienza umana del mondo e lo stato del mondo stesso. Da questo stato essi volevano liberarsi, perché precisamente questa "mescolanza" esperita, più che non il metafisico "Male", costituiva per loro il concreto malessere del mondo, o meglio, del *loro* malessere *nel* mondo. Questa è la logica del disadattamento della cultura marginale di ogni tempo, ceti e luogo, che nelle sue forme patologiche trasuda da innumerevoli anamnesi della psicopatologia del XIX secolo. Lo Jung terapeuta sentì forse questa esigenza di far coincidere "saputo" e "vissuto" nei suoi pazienti, elaborando dai casi clinici un'utopica terapia per il mondo sulla scorta della cosiddetta "gnosi romantica", cioè del lontano retroterra gnostico del Romanticismo.

Tornando al tema principale, al rapporto di Jung con i vari aspetti del pensiero "ermetico" (gnosi, alchimia, qabbalah, magia, astrologia etc.) occorre tuttavia notare che il suo interesse è costituito, in via assolutamente prioritaria, dall'acquisizione di un patrimonio di pensiero simbolico da porre a confronto con le immagini oniriche dei suoi pazienti. Così facendo egli si è adoperato, grazie ai parallelismi istituiti tra immagini provenienti da disparate mitologie e discipline, in direzione di una transculturazione che ha antecedenti negli "esoterismi" del XVIII secolo. Ciò conduce ad una de-

storicizzazione dei fenomeni studiati, pratica che gli è valsa le critiche degli specialisti. La riduzione di complessi fenomeni storici a universale produzione simbolica è poi alla base di quella dottrina degli archetipi, sulla quale vogliamo fare sin da ora due osservazioni.

La prima, è che il nome della cosa è presente dal *Corpus Hermeticum* (I,8) dove però è usato in senso aggettivale: archetipico; la seconda, che l'asserzione junghiana relativa al loro manifestarsi etnologicamente come miti, onde la psiche contiene in sé tutte le immagini che si danno nei miti, pone Jung in diretto rapporto con Creuzer per ciò che concerne una possibile "scienza" del mito. In questo, Jung pose le basi teoriche indispensabili a consentire la grande sintesi di Kerényi; e non importa se quest'ultimo tenterà di differenziarsi "scientificamente" sostituendo gli archetipi junghiani con i propri "prototipi".

Qui però si apre un discorso che esula dal tema in esame.

Gian Carlo Benelli

Il concetto di “Eresia” è essenzialmente occidentale, e nasce nell’ambito del processo di istituzionalizzazione del Cristianesimo; il significato originale della parola greca (scelta, ma anche “setta”, “scuola”) stava a distinguere le diverse scuole filosofiche nell’ambito della storia della filosofia (greca). Esso fu progressivamente assunto dai Padri nel 2° quarto del II secolo, per indicare le diverse letture del messaggio di Cristo nell’ambito delle comunità cristiane; in tale ambito venne ad assumere il significato di dottrina errata e cattiva anche perché, sin da Clemente Romano († 101) le divergenze entro le comunità furono avvertite come fattore dannoso, da parte soprattutto della comunità romana. Il concetto di Eresia si definisce perciò -per antitesi- contemporaneamente a quello di “Ortodossia” (giusta dottrina) dal quale deve considerarsi indissociabile; esso sfuma quindi in quello di “Eterodossia” (altra, o diversa dottrina). L’Eresia diviene dunque, a partire dal III secolo, sinonimo di “Male” e “Alterità”; ciò anche nel giudizio sul comportamento: l’Ortodossia è infatti sin dall’inizio anche una “Ortopraxia”, perché il vero Cristiano si riconosce, prima che dalla dottrina, dal comportamento (*Didaché*, di età incerta forse inizio del II secolo). La stessa *Didaché* introduce il concetto di “pseudoprofeta” per indicare il portatore di una “falsa dottrina” dagli effetti nocivi. Il concetto di “Eresia”, accennato da Ignazio († tra 107 e 118) è adottato da Giustino († 165) nella sua opera, *Syntagma*, andata perduta ma di importanza capitale per i successivi sviluppi. Esso è qui chiaramente mutuato dalla storia della filosofia greca, e si configura in rapporto ad una organica “storia del dissenso” da lui tracciata, che avrebbe origine da Simon Mago e si configurerebbe in “scuole” (come la filosofia) a partire da eresiarchi loro capostipiti. Il parallelo con i fondatori delle scuole filosofiche è evidente, ma qui entra anche il concetto di “falso profeta”, ipotizzando l’esistenza iniziale di una “giusta dottrina” malvagiamente oscurata da portatori di menzogna. Inizialmente connessa alle persistenze giudaizzanti nei tempi di Ignazio, l’Eresia viene successivamente legata anche ad una origine nel pensiero greco, sviluppo che giunge all’apogeo con lo *Élenchos* di Ippolito († 235; dubbi però sul vero autore). In questo intervallo l’Ortodossia-Ortopraxia assume da Giustino in poi i suoi due cardini: la continuità/superamento in rapporto al Giudaismo nella “storia della salvezza” e la concordanza/riassorbimento nei confronti dell’etica razionale della filosofia classica diffusa nella società ellenistico-romana. Il momento decisivo del processo è costituito dall’opera di Ireneo (circa 140 - circa 220) derivata dal *Syntagma*, il cui titolo, nella posteriore traduzione latina, è *Adversus hæreses*, ma che nell’originale greco suonava all’incirca *Confutazione e svergognamento della falsa sapienza [= gnôsis]*. Con essa si afferma definitivamente l’attuale concetto di Eresia, e viene posto in prossimità degli estremi del Giudaismo e dell’Ellenismo; non necessariamente divergenti, stante il ruolo fondamentale del Giudaismo ellenizzante in questa vicenda. Anche l’Ortopraxia diviene con Ireneo, e ancor meglio con Clemente Alessandrino (*ante* 150 - *ante* 215) un “giusto mezzo” tra libertinismo e austerità eccessiva (Enkratismo), cioè tra stili di vita “irregolari” nei quali ci si perde come premessa o conseguenza di false dottrine. Si può notare quindi, in generale, la ragione “politica” della nascita dell’Ortodossia e, con essa, dell’Eresia come realtà dannosa (per l’unità della Chiesa e per sua difesa dagli attacchi esterni) da espungere nel momento della istituzionalizzazione. Come si osserva già dal titolo greco dell’opera di Ireneo, “Eresia” e “Gnosticismo” appaiono all’inizio quasi sinonimi. “Gnostico”, cioè sapiente (conoscitore di cose segrete) è termine valido inizialmente anche per i grandi pensatori cristiani, ma è dunque divenuto in seguito, con il sottinteso ironico e dispregiativo di “falso” o “sedicente” sapiente, un attributo conferito a tutti gli esegeti non “ortodossi”; ciò indipendentemente dalle loro specifiche dottrine, che vengono comunque in qualche modo artificioso collegate tra loro e ricondotte a Simon Mago, in una sorta di “albero del Male”. Lo “Gnosticismo” configura quindi la prima e fondamentale “Eresia”; nella “falsa sapienza” si congiungono il concetto di falso

profeta e quello di storia del pensiero; l'Eresia è così "storicizzata" secondo l'antecedente greco ed entra a far parte di una "storia del Male" con i tratti divenuti canonici.

Testo guida: Le Boulluec, Alain, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque - IIe-IIIe siècles*, Paris, Études Augustiniennes, 1985, 2 tomi.

ERESIA - 2°

L'eresia è un concetto complementare a quello di ortodossia; la sua storia è quindi interna alla storia della Chiesa stessa, nel senso che ad essa fa capo una serie di domande cui non si è trovata una risposta soddisfacente o che sono rimaste inevase. L'eresia in sé, come deviazione da una dottrina prevalente, è perciò anche legata al costituirsi, entro la dottrina cristiana, del concetto di *unicità della verità, della quale è depositaria una Istituzione*; in tale ambito essa assume il suo significato negativo anche sul piano secolare, perché, oltre a configurarsi come *falsa dottrina*, diviene anche *elemento di divisione* tra i fedeli che all'Istituzione fanno capo. A tal fine è bene chiarire sin d'ora le definizioni tradizionali che il Cattolicesimo stabilisce per i concetti di Eresia, Apostasia e Scisma:

- Eresia è l'ostinata negazione, da parte di un Cristiano, di una qualche verità della Chiesa Cattolica;
- Apostasia è il totale rifiuto della fede cristiana;
- Scisma è il rifiuto di sottomettersi al Pontefice, ovvero della comunione con i fedeli a lui sottomessi.

Il progressivo costituirsi, dopo la Riforma, di altre confessioni cristiane, ha tuttavia tolto alla parola molto del suo significato, circa il quale si deve sottolineare l'importanza dell'elemento *istituzionale* della *divisione* tra i fedeli; la *difformità della dottrina in sé* va piuttosto sotto il nome di *eterodossia*. La gravità dell'eresia come *divisione* riposa sul citato concetto di *unicità della Verità*, che si metamorfosa in *unicità dell'Istituzione*: Cristo avrebbe fondato *una Chiesa e una Verità*, perciò l'eresia, a seguito della *divisione* è *allontanamento da Cristo*.

Questa visione è stata criticata dalla cultura e dalla ricerca storica moderne e contemporanee, che hanno sottolineato viceversa la *pluralità* delle letture iniziali del Messaggio, e la *storicità* del formarsi del presupposto di una verità unica, che avvenne nell'ambito della Chiesa Romana; quest'ultimo evento andrebbe letto anche alla luce della cultura razionalista dominante nell'occidente romano, e del concetto di "verità" ivi prevalente. *Eterodossia* era, nell'ambito del Giudaismo, la stessa dottrina di Cristo, in quanto negazione della giustizia dell'interpretazione della Torah condotta da Scribi e Farisei; nell'ambito del Cristianesimo, la possibilità di *differenti letture* dello stesso testo, ancorché sacro, fu apertamente sviluppata sin dallo Gnosticismo, ad opera di Tolomeo (*Lettera a Flora*).

In accordo con la dottrina dell'*unicità* della verità, e *perciò* dell'istituzione, l'eresia fu concepita dai primi eresiologi come *deformazione di una preesistente ortodossia*, come tale venne considerata opera ispirata da Satana, implicando conseguentemente una serie di connotati *morali* negativi nei confronti dei dissenzienti e dei loro leaders; il suo aspetto *sociale* negativo ne fu esaltato, e a questo riguardo non è senza rilievo constatare che la lotta decisiva a favore dell'ortodossia romana e contro le possibili deviazioni, fu combattuta con l'attiva presenza e l'interessamento dello Stato Romano, a partire da Costantino.

Nel corso del Medioevo il concetto di eresia subisce ulteriori precisazioni in senso istituzionale, con l'obbligo per il fedele di accettare la lezione della Chiesa Romana; "eresia" diviene anche, esplicitamente, la negazione del primato papale in materia di dottrina; l'identificazione di Istituzio-

ne e Verità si fa tautologica sino all'affermazione che l'errore dottrinale non è eresia perché così giudicato dalla Chiesa, ma perché contrario alla retta fede.

Il concetto di eresia così come si era configurato dal II secolo, viene messo in crisi nell'ambito culturale che precede la Riforma, a causa del *ribaltamento del concetto razionalista di verità* che aveva raggiunto piena formulazione nella Scolastica. L'affermarsi -dalla mistica tedesca sino a Müntzer- della verità cristiana come *testimonianza*, che passa attraverso *l'assunzione su di sé della Passione di Cristo*, riconduce a monte di quel concetto, prodotto della cultura classica; in altre parole, riconduce a monte dell'opera degli eresiologi del II-III secolo. Il conflitto con la Chiesa Romana ribalta inoltre i giudizi: miscredente può essere il Papa, per la sua condotta; il XVI secolo vede infine l'affermarsi di uno spiritualismo il cui tema fondamentale è una "*religione del cuore*", *trasversale anche alle singole religioni*, oltreché alle varie confessioni cristiane; Lutero stesso viene considerato un "Papa di carta" (con riferimento al rifiuto spiritualista del letteralismo) allorché si adopera a stabilire una propria "ortodossia".

Questo fenomeno si accentua progressivamente lungo la via che conduce dallo Spiritualismo riformato al Pietismo, nel cui ambito una pietra miliare è costituito dall'opera di Gottfried Arnold, che intende ripercorrere "al di sopra delle parti" una storia complessiva del Cristianesimo, come storia *della Chiesa e delle eresie*. In questo ambito, la storia della Chiesa diviene *storia di un'Istituzione*, di uno "Stato", in rapporto alla quale comprendere il senso e il ruolo dell'eresia. La posizione di Arnold, più che "sopra le parti" è essenzialmente sopraconfessionale -ancorché tutta cristiana"- e tenta di delineare una nuova storia, quella di una "Chiesa invisibile" di "veri" Cristiani, tali per le loro sofferenze e le persecuzioni subite.

Appare del tutto ovvio che la riconduzione della Chiesa al semplice ruolo di Istituzione (in tal senso mondana, con tutti i suoi limiti) svuota di fondamento il concetto stesso di "eresia", così come fu fissato all'inizio. Per conseguenza si è fatta sempre più ardua, nel mondo moderno, la definizione del concetto di eresia, che non appare facilmente circoscrivibile alla luce della riflessione sulla *storicità* della sua formazione all'interno di una vicenda istituzionale, in un certo senso "politica". La storia ci pone dinnanzi alla continua interdipendenza dei due concetti di ortodossia ed eresia, connessi all'assunzione in principio della "verità" come "unica"; una connessione, questa tra verità e unicità, che caratterizza la cultura razionalista. La riflessione deve appuntarsi quindi su come possa rapportarsi il *presupposto* dell'unità di una fede, con la pluralità storica delle sue testimonianze.

Allo stato attuale resta comunque dubbio se il concetto di eresia abbia ancora significato; l'analisi storica del fenomeno, da Arnold in poi, ha ormai mostrato che ogni eresia porta in luce, nel dibattito, un frammento di verità cristiana dimenticato o espunto dalla Chiesa; *l'eresia è parte del processo storico della ricerca di verità*, e perciò ogni criterio di distinzione appare problematico. Alla crisi del concetto nel mondo moderno, ha contribuito anche la moderna distinzione tra la Chiesa e lo Stato che, da Costantino sino alla formula *cuius regio, eius religio*, era stato il garante interessato di un'unità la cui rottura era apparsa un pericolo per la società civile e/o per gli interessi politici; viene meno infatti sia l'interesse per la presunta connotazione etico/sociale negativa del dissidente, sia l'ipotizzabilità di un uso del potere repressivo nei confronti della dissidenza.

Si noti che un ragionamento speculare mostra che nelle società non secolarizzate, nelle quali il cemento ideologico, sociale e politico è fondato sulla religione, il fenomeno dell'eresia deve esser visto *anche* come fenomeno di dissidenza sociale.

Il problema dell'eresia, un concetto ancora valido per il Cattolicesimo, resta irrisolto per il Protestantismo; esso rappresenta comunque una vicenda spirituale da combattersi egualmente su questo piano; in tal senso *l'eresia può essere concepita soltanto come eterodossia*, contro la quale non si esercita il potere istituzionale, ma ci si batte *in una ricerca di verità*; l'eresia diviene un momento essenziale ed ineliminabile di questa ricerca.

Il XX secolo ha visto vari tentativi di giungere ad un nuovo concetto di eresia, fondati sulla certezza che vi sono comunque dei punti irrinunciabili per una fede che possa dirsi comunque "cristiana", e tenuto conto che non si può parlare di eresia per tutti quei casi che costituiscono semplice scisma o radicale apostasia. In linea generale si può dire che l'eresia -o, per meglio dire, l'*eterodossia*- è determinata dal *contrasto con la dottrina di una comunità alla quale si proclama però la propria appartenenza*. Il luogo dell'eresia è dunque all'interno della disputa sulle verità della fede, una disputa che ha una propria storicità e che può perciò condurre alla successiva rivalutazione, sia pure in nuove forme, di dottrine un tempo condannate.

Poiché l'eresia, nelle sue accezioni storiche, è, come abbiamo visto, un concetto ipotizzabile soltanto in rapporto all'esistenza di un'Istituzione, la sua applicazione alla religione islamica appare problematica. Esiste tuttavia un concetto simile, quello di *Mulhid*, che ha in sé il significato della *inclinazione* (vicino dunque all'antico significato di *áresis*, scelta) nel senso di *deviazione*; il termine fu usato in passato anche in rapporto all'azione di *divisione* della comunità. Il termine è stato anche usato, in particolari circostanze o da alcuni autori, contro Shí'iti, Sûfî, Ismâ'îliti, in particolare Nizâriti; tuttavia è di difficile applicazione in assenza di una posizione istituzionale. Più corretto è dunque parlare di "eterodossia" connessa anche (ad esempio da Ibn Hazm) al concetto di *Bid'a*, innovazione, che è in sé l'opposto di *Sunna*, "norma riconosciuta" o "pratica approvata" dal Profeta e/o tramite gli *Hadîth*, attestazioni dei compagni di Maometto con valore esegetico. Anche quando si fa riferimento diretto alla pratica dello stesso Maometto, si potrebbe tuttavia ritenere che il riferimento vada all'uomo, e sia quindi non necessariamente vincolante: il ruolo di Maometto come *Profeta* dovrebbe limitarsi infatti al solo Corano, il solo documento *sicuramente divino*, trasmesso a Maometto per mezzo dell'Arcangelo Gabriele.

Il concetto di *Sunna* corrisponde dunque soltanto in senso molto lato a quello di ortodossia; anche il Corano poi, pur se certamente dettato divino, pone il problema *umano* dell'*interpretazione*. Quanto alla *Shî'a*, le cui molteplici manifestazioni furono viste in rapporto al concetto di particolarismo (vedi, ad esempio, an Nawbakhtî, e il significato stesso della parola, connesso alla fazione), essa fu inizialmente un movimento *politico* di divisione, che divenne poi rapidamente eterodossia nel creare le basi ideologiche della contrapposizione al Califfato; anche qui la cosa non riguarda tanto la successiva *Shî'a* duodecimana -al di là della disputa sul testo del Corano in merito ai passi relativi al primato di 'Alî che vi sarebbero stati omessi dai Sunniti- quanto le numerose altre manifestazioni shî'ite, dette poi "estremiste", caratterizzate da temi dottrinali gnostici. In queste si può parlare certamente di "deviazione", in rapporto alla comune e inequivocabile presenza del tema della divinizzazione di un individuo, certamente estraneo ad una "ortodossia" islamica (anche se nel Corano non è assente il tema del viaggio in cielo di Maometto). La presenza di questa "divinizzazione" del tutto analoga a quella postulata nello Gnosticismo, è stata attribuita in via d'ipotesi (Strothmann) alla necessità "logica" di mediare l'assoluta distinzione di umano e divino che fa parte del dettato coranico; in via di autorevole affermazione (Halm) peraltro non incontrovertibile, a diretta influenza delle sette gnostico-manichee della Mesopotamia; tuttavia è significativo che un "eresiologo" come Ibn Hazm insista sull'influenza (negativa) giudeo-cristiana quale origine delle dottrine "gnostiche" (così come, tradizionalmente, la gnosi shî'ita trarrebbe origine da un Giudeo, Ibn Sabâ'). Egli manifesta così un atteggiamento del tutto analogo a quello degli eresiologi cristiani, che attribuirono lo Gnosticismo all'influenza negativa di individui e dottrine non cristiane. In entrambi i casi dunque, si tenta di negare l'esigenza di un dibattito interno sul rapporto tra umano e divino, riportando *all'esterno* l'origine del dissenso.

Anche qui resta comunque aperto il dilemma: sino a che punto si può parlare di "eterodossia", e da che punto si può parlare di "miscredenti" (*kâfir*)? Senza contare che tra questi e il perfetto fedele, "ortodosso" nel senso letterale (*mu'min*) esistono anche, per il dibattito, figure di "peccatori"

comunque “musulmani” distinti coi nomi di *fâsiq* (colui che agisce male in tutti i sensi, etici e religiosi) e *munâfiq* (empio e ipocrita, ateo).

Per concludere, nella disputa strettamente dottrinale possono certamente applicarsi all’Islam i concetti di miscredenza e apostasia; ben più difficile appare il parlare di eresia, per la mancanza dell’Istituzione come riferimento.

Testi guida: *Theologische Realencyclopädie*, voce *Häresie*, I-II-III; *Encyclopédie de l’Islam (Nouvelle édition)*; Gian Carlo Benelli, *Storia di un altro occidente*, Quarta edizione, Roma, Bonacci, 2001

Dolore e tragedia

Affinché ci sia dolore -non tragedia- è necessario presupporre l'esistenza del Male come forza/entità che vanifica le attese, più ancora le promesse. Il dolore è infatti la risposta ad eventi che non avrebbero dovuto accadere in quanto turbano il corso normalmente atteso dell'esistenza; al contrario, il tragico è connesso all'inevitabilità dell'evento nefasto. *Il tragico presuppone la duplicità del reale* (nel duale, nel mondo storico, gli opposti non coesistono, ma poiché coesistono nella totalità dell'essere, nel duale si danno in successione) presuppone cioè pensare secondo le strutture del mito. *Nel tragico*, l'uomo è dunque colpito (senza preavviso o con segni premonitori che non sa decifrare) dal ribaltarsi della situazione generata dalle proprie scelte, in una situazione opposta, precisamente a causa dell'ineluttabilità della successione, grazie alla quale si ristabilisce un equilibrio turbato dall'atto. Il fondamento di questa logica è espresso dall'immobile *sfera di Ananke* che serra il mondo, e dall'immobile *sfericità dell'essere* parmenideo; la perfezione del tutto che è Uno, si esprime infatti nella sfera che si richiude su se stessa. *Il dolore presuppone al contrario un reale soltanto positivo*, nel quale il negativo può introdursi soltanto come *imperfezione* o come frutto di una *volontà malvagia* (miti gnostico-manichei) ovvero come *colpa umana* (mito del GENESI: alla colpa dei progenitori *consegue la condanna alla fatica, al dolore, alla morte*).

Dolore e conoscenza

Il dolore come segno di *sconfitta*, riapre il problema dell'esistenza, dà una nuova e diversa conoscenza del mondo. *Il mondo tutto grida il proprio dolore*: il più debole è costantemente ucciso e diviene cibo per il più forte, anche in senso sociale. Il dolore appare come l'essenza stessa della vita, ma **contrariamente al tragico, che è ineluttabile, il dolore pretende giustificazione**. In questo senso, il dolore apre la via all'esperienza religiosa.

Dolore e sofferenza

La sofferenza fisica è una realtà che riguarda tutto il cosmo, ma resta realtà individuale; essa diventa dolore soltanto entro una *riflessione morale*, altrimenti è soltanto incomunicabile angoscia. Il dolore si rapporta ad una crisi delle attese, è constatazione di una sconfitta, perciò richiede innanzitutto, a monte, la speranza. *Il dolore pone il problema del senso dell'esistenza*, perciò in esso l'individuo si rapporta all'universale. *Il dolore è dunque esperienza più vasta ed universale della sofferenza, chiama in causa tutti, è una possibilità valida per tutti; nel dolore c'è solidarietà*; la sofferenza riguarda chi è colpito dal Male, il dolore coinvolge tutti; è una componente dell'esistere, è **coscienza dei suoi aspetti oscuri e della realtà ontologica del Male**. Il primo e principale dolore è l'esperienza della presenza della morte nella quotidianità del vivere; il dolore è dunque anticipo di morte in tutti i sensi, anche morte di speranze, di attese: vi è dolore per gli anni irrimediabilmente fuggiti. Poiché la vita esclude la morte, il dolore come coscienza della morte è, per propria essenza, ciò che non trova giustificazione: questo non comprendere è già di per sé dolore. La vista del dolore allontana, comprenderne la realtà è già soffrirne perché è partecipare della *riflessione sull'universale come negativo*. *La sola domanda sul dolore pesa già sull'osservatore che s'interroga e non ha risposta; il dolore è l'incomprensibile in sé*. Per questa ragione è inutile cercare il dolore nella comprensione tragica

dell'esistenza; le sue radici altrove. Per metabolizzare il dolore è innanzitutto necessaria una riflessione sul **Male**.

Natura del Male

Il Male è ciò che sfugge alla ragione: *il dolore di Cristo è infatti scandalo e follia secondo Paolo* precisamente perché è incomprendibile per la Ragione. Soffrire è non poter comprendere e giustificare (cioè rendere *giusto* -nel senso di conforme a *ius*: cfr. Benveniste) ciò che accade; *nella circolarità di Ananke, tutto è "giusto"*, ma è appena il caso di sottolineare che dal mondo classico *non ci viene la voce della marginalità*. Di essa sappiamo che cerca rifugio nella magia, disprezzata (Orazio) o condannata (Platone) dalla cultura egemone. *Il Male è l'incomprendibile; il dolore è l'impossibilità di metabolizzarlo; l'evento doloroso fa capo al Male, non così l'evento tragico, perché se il tragico è l'ineluttabile, manca in esso l'interrogativo sul sovvertimento delle attese che fa del Male e del dolore l'inaccettabile*. Vi sono tre aspetti del Male e del dolore: *il Male come realtà ontologica*, oggetto di speculazione filosofica; *i mali fisici* (fatica, malattia, morte) circa i quali la domanda è: perché l'uomo non può sfuggirli?; infine *il male esistenziale* (malasorte, vita disgraziata) dal quale origina la speculazione sulla *malvagità del mondo*. Quest'ultimo si connette a situazioni sociali e al problema dei *valori disattesi*.

Realtà del Male

Per la cultura egemone e per il pensiero razionalista il Male non ha realtà ontologica: è visto come privazione del Bene, il Bene essendo unica e fondamentale caratteristica dell'essere. Anche Dio è soltanto un positivo, ma poiché il Male è un'evidenza dell'esperienza, lo stoico Crisippo deve necessariamente vedere in Dio anche l'origine del Male. Anche Epicuro non può evitarsi di notare che nel mondo prosperano i malvagi, non i buoni, dal che evince un disinteresse degli Dei per i fatti umani. Per affrontare il problema del Male e del dolore è necessario altro, è necessario *un pensiero che pensi l'esperienza*; il Razionalismo la ignora, perché è il pensiero (ideologico) dell'egemonia. Il dolore è *protesta* contro la realtà del Male, perché, contrariamente al tragico che si limita a ridimensionare le pretese dell'uomo, **il dolore offende l'uomo** nelle sue aspettative, nella sua dignità; pensare la realtà del Male è **protestare contro lo stato del mondo**.

Il dolore nella storia: mondo classico

Se dal mondo classico non giunge la voce della marginalità, non da lì possiamo iniziare una vera riflessione sul dolore. La cultura classica ha ben conosciuto il dramma della morte, il primo e massimo dei mali, che non risparmia neppure i sovrani, e ha tentato di risolvere il problema dando senso alla vita nell'ideale della vita eroica: GILGAMESH. Questo ideale sembra tuttavia già in crisi nell'ODISSEA: Achille, evocato dall'Ade, preferirebbe vivere come un povero bracciante, in luogo di portare la propria gloria tra le ombre. L'Aldilà mesopotamico, come l'Ade, come lo Sheol ebraico, è un luogo larvale del rimpianto; la morte vi ha il volto del tragico, non quello del Male e del dolore. Le prime riflessioni sul Male, nel mondo classico, ci vengono come riflessione stupefatta sul malesere sociale da parte degli Scribi. Nel 1° Periodo intermedio della storia egiziana (XXII-XXI sec. a.C.) la sovversione sociale seguita alla fine della IX Dinastia -dopo i 9 secoli dell'Antico Regno- provoca la crisi di valori e il capovolgimento di ruoli consolidati, tradizionali, ritenuti eterni

(LAMENTAZIONI DI IPPUR, CANTO DELL'ARPISTA, DIALOGO DI UN DISPERATO CON LA SUA ANIMA) e *si constata la realtà del Male perché accade l'incomprensibile*. La crisi è tale da ripercuotersi sulla visione stessa dell'Aldilà, che diviene luogo di premiazione dei buoni e castigo dei malvagi, grazie ad Osiride. La riflessione sui valori e sul malessere sociale è presente anche nel mondo mesopotamico, luogo di ripetute crisi, e ha lasciato traccia in alcuni componimenti (IL GIUSTO CHE SOFFRE; LA TEODICEA BABILONESE).

Il mito zoroastriano e i suoi sviluppi

La morte e i mali inerenti la natura delle cose (mali fisici, creature mortali per l'uomo come serpenti e scorpioni, etc.) sono ricondotti, nel mito zoroastriano, ad un Dio malvagio, responsabile di tutte le sofferenze del mondo e della caducità delle creature; dolore e Male appaiono dunque il risultato di una specifica entità divina che si oppone all'intrinseca bontà del Dio creatore, che aveva creato un mondo e un uomo perfetti. Per ripristinare lo stato iniziale, il Dio creatore crea il mondo materiale, storico, ove esiste una *mescolanza* di Bene e Male. Si riconosce quindi realtà ontologica al Male come costituente di *questo* mondo, in esso *inevitabile ma destinato comunque ad essere sconfitto*; nel corso di una storia che è storia del "ritorno", il Principio malvagio sarà sconfitto ad opera dell'uomo, e sarà ristabilita la bontà originaria del Progetto. Il dolore appare così giustificato come conseguenza di una contesa che avviene in cielo, della quale *l'uomo è destinato ad esser partecipe guadagnandone merito*. Nella bontà del progetto originario l'uomo risorgerà come creatura perfetta, sottratta ad ogni divenire, in un mondo anch'esso perfetto. La condizione dell'uomo sembra assumere quella di un *corpo* spirituale, caratterizzato da una corporeità che potremmo definire "quintessenziale" (quale era all'inizio) non soggetta alla corruzione. Di fatto, il *vero Male esperito dall'uomo* sembra essere la mescolanza dei due Principi, come si noterà ancor meglio negli sviluppi Gnostici: in questa accentuazione si potrebbero riscontrare, nelle situazioni circa le quali abbiamo una minima conoscenza sociologica, la caratterizzazione del Male come risultato dell'incapacità culturale/psicologica di capire la realtà del mondo, un tratto "paranoico" la cui esistenza, nello Gnosticismo, potrebbe essere confortata da altri indizi.

L'occidente

La riflessione sul Male nella nostra cultura diviene significativa con l'avvento della cultura testamentaria, a sua volta risultato di una lunga vicenda nel corso della quale la speculazione giudaica interseca quella dell'ellenismo (si deve parlare al riguardo di giudeo-ellenismo) e quella iranica, zoroastriana. Essa matura nel cosiddetto periodo intertestamentario, e comunque più in generale tra il VI sec. a.C. e il I d.C. I secoli immediatamente precedenti e seguenti la predicazione di Cristo vedono la produzione dei cosiddetti Apocrifi dell'A.T., nei quali il tema diviene centrale; contemporaneamente fiorisce, nei primi secoli dell'E.V., la grande speculazione gnostica, nella quale miti orientali, speculazione giudeo-ellenistica e lettura eterodossa del messaggio di Cristo, si fondono nel tentativo di conferire senso al problema centrale del Male. *I fondamenti di tutta la speculazione occidentale sono riconducibili allo Gnosticismo*; di esso è stato autorevolmente detto che **la Gnosi antica getta la propria ombra sul presente**. Nello Gnosticismo prende corpo per la prima volta il pensiero della marginalità che lentamente evolve dal tradizionale disprezzo greco per la materia e dal pessimismo sulla vita che lo contraddistingue (per Teognide la miglior cosa è non nascere) verso la petizione per un mondo liberato dal Male, che rappresenta il nucleo del messaggio giudaico-cristiano, oltretutto di quello zoroastriano. Lo Gnosticismo esalta il problema del Male perché è un

pensiero *che nasce dalla riflessione sull'esperienza esistenziale* (negativa), una caratteristica che contraddistingue per l'appunto il pensiero della marginalità, laddove il Razionalismo classico della cultura egemone si articolava su mere astrazioni concettuali.

Il Cristianesimo

Il Cristianesimo ha un rapporto istituzionale con la riflessione sul dolore nel mondo: *gli ospizi per i sofferenti sono istituzione specificamente cristiana*, dalla quale si svilupperanno gli ospedali; il Cristianesimo pone come propria utopia il ritorno allo stato prelapsario; Cristo nega un rapporto tra i mali dell'individuo e i suoi personali peccati, riconducendo il Male alla caduta che ha macchiato l'intera umanità, alterandone la natura (GIOV. 9); *tutto* il Cristianesimo fa della resurrezione **del corpo** la propria sfida per un mondo utopico senza Male e **senza dolore**. Nella speculazione giudaico-cristiana è infatti maturata, *contro la presunta cogenza di Ananke*, l'ipotesi che *questo* mondo non sia il *vero* mondo cui siamo destinati; la speranza giudaico-cristiana è dunque *assoluta*, assoluta dalla realtà negativa di *questo* mondo; tramite essa l'Occidente ha acquisito la dimensione dell'**utopia**, la capacità di *sperare l'insperabile*. La grande frattura tra l'istituzionalizzazione di questa utopia, e la sua vitalità nell'eterodossia e nel mondo della marginalità, si è focalizzata successivamente su un punto preciso: se il *vero mondo* sia *altrove* e si debba *attendere* (Tommaso) ovvero se debba essere *costruito qui e ad opera dell'uomo* (Gioachimismo nella sua più larga accezione, dall'ideale monastico agli eventi rivoluzionari).

Le tappe della riflessione nel pensiero testamentario

Lo sviluppo della riflessione nel Giudaismo e poi nel Cristianesimo si connette con gli eventi storici che riguardano il popolo giudaico e i primi Cristiani. Si tenga presente che la riflessione sul dolore e sul Male nel mondo giudaico avviene lungo due linee, che sono state definite come due teologie presenti nell'A.T.: la teologia del Patto e la teologia della Promessa. Secondo la prima, Yahwè e il popolo ebraico avrebbero stretto un patto (GEN. XVII, 1 sgg.; ES. XXIV, 3-8), che deve essere rispettato da entrambe le parti; per conseguenza, le disgrazie dell'individuo sono il risultato dei suoi peccati. Ne consegue l'etica sadducea, secondo la quale premio e castigo *terreno* (fortuna e disgrazia mondana) sono funzione del comportamento dell'individuo in rapporto al Patto. Esistono quindi le sofferenze, ma non esiste il Male come *problema* (chi soffre ha certamente colpa) perciò non esiste neppure l'ipotesi di un eventuale premio o castigo ultraterreno, né si pone il problema della sopravvivenza dell'anima. Questa visione legalistica del rapporto di Dio con l'uomo (vedi ad. es. EZ. XXXIII, 12-20, prima metà VI sec. a.C.) è già in crisi nel GIOBBE (V sec. a.C.) che è il racconto di un *Giusto che soffre*; Giobbe nota infatti che Dio si trova ad essere al tempo stesso contraente e giudice, manca cioè un terzo al di fuori delle parti contraenti il Patto. Quanto al Male che lo affligge, l'uomo non può giudicarlo come tale, perché la volontà di Dio gli è assolutamente imperscrutabile; non resta quindi che sopportare senza porsi domande. Secondo la teologia della Promessa, che si delinea già dopo il Diluvio allorché Yahwè ha un ripensamento circa il rapporto da tenere verso la natura malvagia dell'uomo (GEN. VIII, 21), non vi saranno più calamità in terra come *punizione* di questa *inevitabile malvagità*. Si noti che in entrambi i casi ci troviamo dinnanzi ad un *Dio/persona*, che dialoga con l'uomo, e che può anche cambiare opinione (tale è anche il Dio di GEN. VIII, 21); non ci troviamo dinnanzi ad una figura "*razionalizzata*", come avverrà più tardi, soprattutto nell'ortodossia cristiana, che subisce l'influenza del razionalismo classico col risultato di ren-

dere sempre più difficile metabolizzare la realtà del Male, se non come “prova” cui l’uomo viene sottoposto. Con il progressivo razionalizzarsi della figura di Dio come entità onnipotente e perfetta (non più partner dell’uomo col quale dialoga e patteggia) compaiono temi mitici che introducono il Male dall’esterno, come risultato di una trasgressione avvenuta nel mondo angelico: ad esempio, la discesa in terra degli angeli e la loro unione con le donne nel LIBRO DEI VIGILANTI (testo Apocrifo i cui successivi strati vanno dal V al IV sec. a.C.); un’ulteriore razionalizzazione porterà ad attribuire la morte e il Male alla colpa di Eva, poi di Adamo (SIRACIDE, II sec. a.C.; SAPIENZA, I a.C.; testi Apocrifi del I sec. d.C. come la VITA DI ADAMO ED EVA e il LIBRO DELLE PARABOLE). Questa dottrina è anche quella di Paolo, mentre il tema della trasgressione nel mondo dello Spirito caratterizzerà a sua volta i miti gnostici, ma anche l’APOCALISSE di Giovanni. I testi Apocrifi 4° EZRA e VITA DI ADAMO ED EVA (I sec. d.C.) attribuiscono il sorgere del Male alla cattiva inclinazione di Adamo (tema ripreso dal Giudaismo rabbinico) dunque esso è inevitabile, perché riguarda tutti gli uomini. Grazie anche all’influenza iranica, c’è una forte evoluzione nel pensiero giudaico, tra il VI/IV sec. a.C. e il periodo intertestamentario, sino al I sec. d.C.; quanto a Cristo, egli aderisce pienamente alla teologia della Promessa (GIOV., 9): la natura dell’uomo è corrotta dal peccato dei progenitori, *perciò le disgrazie individuali nulla hanno a che vedere con proprie colpe*. Nell’ambito della riflessione giudaica sul Male si sviluppò, contemporaneamente, *la discussione sulla sopravvivenza dell’anima, sul premio “altrove”, e sulla resurrezione dei corpi con l’avvento di un mondo paradisiaco in terra*: tutti aspetti che servono ad inquadrare, **giustificandolo**, il problema del **dolore come “ingiustizia” fatta all’uomo**. Così, ad esempio, già in GEREMIA (VII-VI sec. a.C.) XXXI, 31-34, si insinua l’idea che un Patto possa essere soltanto un gesto unilaterale di Yahwè, di fatto una “elezione”; lo stesso GEREMIA (XX, 17-18) nutre qualche dubbio che il proprio dolore sia il risultato di una propria colpa. Si noti che la razionalizzazione della figura di Yahwè in un Dio perfetto e onnipotente, mentre conduce da un lato a trasformare il Patto in “elezione”, dall’altro conduce al progressivo affermarsi della Promessa nei confronti del Patto stesso. Così, allorché Dio stesso deve divenire l’origine del Male, che sarebbe incomprensibile come opposizione alla volontà di un onnipotente (DEUTEROISAIA, XLV, 7) il dolore del Giusto deve trovare significato nel fatto che grazie ad esso nasce la salvezza comune, tema che tornerà nel Cristianesimo. Nell’evoluzione della riflessione giudaica sono centrali tanto l’esilio babilonese quanto il rapporto con il mondo ellenistico e i dominatori Seleucidi, cioè i contatti con la religiosità iranica e la speculazione greco-ellenistica. Nella cosiddetta “Apocalisse di Isaia” (ISAIA XXIV-XXVI, VI sec. a.C.) fa la propria apparizione il tema zoroastriano della Resurrezione dei morti; in DEUTERO(TRITO)ISAIA LXV, 17 e LXVI, 22, è esplicitato il tema, anch’esso zoroastriano, della creazione, ad opera di Dio, di una nuova terra nella quale regnerà soltanto il Bene: l’uomo tornerà dunque a vivere secondo il primitivo progetto divino che andò disatteso ad opera di forze malvagie. Egli infatti *non fu creato mortale (né preda dei mali e del dolore)*: lo afferma la SAPIENZA (I sec. a.C.) e l’Apocrifo LIBRO DELLE PARABOLE (I sec. d.C.); ma già da prima, con il IV sec. a.C. il Giudaismo andò cambiando volto: da religione mondana secondo la logica sadducea, religione che non si occupava della sopravvivenza dell’anima nell’Aldilà, il grigio e informe Sheol, a religione che pensa la sopravvivenza dell’anima: ne parla già il LIBRO DEI VIGILANTI a quella data. La controversia fu però lunga: QOHELET, del III sec. a.C., irride questa credenza, e l’immortalità dell’anima si afferma definitivamente soltanto con il I sec. d.C. La resurrezione della carne è tema esplicito, unitamente ad altre influenze iraniche, in 2 MACCABEI, VII, 11;14;22-23, che risale al II sec. a.C.; l’Apocrifo LIBRO DEI GIUBILEI, egualmente del II sec. a.C., oltre al tema dell’immortalità dell’anima sviluppa anche quello della futura felicità terrena dei Giusti in un Regno finalmente conforme al progetto divino (IV, 26); il 4° EZRA sviluppa apertamente la dottrina delle due età (VII, 50): non c’è speranza di giustizia in questo mondo, ma ne verrà un altro, creato da Dio, nel quale i Giusti riscuoteranno il loro premio. *È appena il caso di sottolineare che tutte queste speculazioni avvengono in periodi nei quali gli Ebrei subiscono il peso di calamità inattese o incom-*

prensibili alla luce della loro ideologia religiosa, che debbono perciò essere giustificate, per essere metabolizzate grazie a correzioni di quell'ideologia: dalla fine del Regno e dall'esilio alla lotta contro i Seleucidi, alla distruzione del Tempio e alle due sanguinose rivolte contro i Romani (I-II sec. d.C.).

Unitarietà della riflessione

La riflessione sul problema del Male e del *dolore come ingiustizia* -ingiustizia reale o apparente che tuttavia deve essere giustificata a fronte di una figura divina razionalizzata, che perciò non può rappresentare altro che il Bene, progettare un mondo perfetto, volere il Bene dell'uomo, quanto meno del Giusto- coinvolge mondo iranico, ellenistico e giudaico all'interno del pensiero testamentario, poi cristiano. Ad essa fanno capo anche i testi che, per tutti o per alcuni, non sono canonici: i Deuterocanonici e gli Apocrifi (detti rispettivamente Apocrifi e Pseudepigrifi dai Protestanti) e i testi Gnostici. Anche se Ebrei, Protestanti (che seguono il canone veterotestamentario palestinese adottato dal Giudaismo rabbinico del I sec. d.C.) e Cattolici (che riconoscono viceversa i testi detti Deuterocanonici, risalenti al Giudaismo alessandrino) non si riconoscono in tutti o in parte di questi testi, essi rappresentano comunque una riflessione della religiosità giudaico-cristiana, anche se in essi la religione ufficiale (le "ortodossie") non si riconosce. Essi mostrano infatti un processo unitario nel corso del quale *la constatazione della marginalità* fa emergere dubbi sulla "giustizia" di questo mondo, pur mantenendo la petizione irrinunciabile per un mondo *perfetto*: si noti quindi la stretta dipendenza di questo pensiero utopico dalla razionalizzazione della figura di Dio in Sommo Bene. In questo processo, pensiero mitico e speculazione razionale si fondono, così come si fondono apporti di popoli e culture diverse, per culminare in quella concezione *dinamica* del dolore che caratterizza *comunque* il nostro occidentale: **il dolore come inaccettabile ingiustizia, lesiva della costituzionale dignità dell'uomo, trasforma la sofferenza in petizione per un mondo migliore.**

Gian Carlo Benelli

APPUNTI PER UNA STORIA DELL'ALDILÀ

Parlare di una storia dell'Aldilà può apparire un ossimoro per il non addetto ai lavori. La storia è infatti narrazione di eventi che fanno mutare nel tempo la condizione dell'uomo e le strutture della società, in un divenire che, per una cultura un po' ingenua, va sotto il nome di Progresso; al contrario, nulla come l'Aldilà è identificato con l'eternità eternamente eguale a se stessa. Luogo felice, o magari orribile, esso è avvertito come ciò che esiste da sempre (per chi ci crede, naturalmente) e sempre esisterà; luogo nel quale ciò che resta dell'uomo -genericamente: l'anima- è partecipe di una condizione immutevole, nel bene e nel male. Un luogo dunque senza storia, che non può avere una storia.

L'obiettività vuole che le cose stiano in tutt'altro modo. L'Aldilà infatti non è una realtà formulabile nell'ipotesi scientifica; né tantomeno un'improbabile ipotesi del genere sarebbe passibile di verifica sperimentale. Qualunque cosa si possa pensare delle dottrine occultiste che ciò pretendono, le spiegazioni che si sono volute dare dei fenomeni provocati rientrano nell'ambito di una speculazione che -pur rispettabile sul piano metafisico- diviene quantomeno disinvolta quando pretende di avere fondamento nella scienza. L'Aldilà è un'ipotesi di altra natura, è una proiezione del desiderio umano nella vasta plaga dell'ignoto, un luogo-non-luogo, un'u-topia. L'individuo che, anche davanti alla coscienza della propria transitorietà, non può pensare il proprio non-esserci, ha immaginato in sé una realtà non soggetta al divenire del corpo materiale, ancorché in esso in qualche modo coinvolta: questo è il nucleo che fonda la possibile *costruzione* dell'Aldilà.

Già, perché l'Aldilà non fu sempre eguale nei tempi, così come non è eguale per i diversi popoli e religioni; come tutte le "verità" umane, esso deve rispondere a mutevoli interrogativi ed esigenze, si colora delle petizioni di volta in volta avanzate, ha dunque una configurazione ideologica ed un'evoluzione storica che possono essere enucleate (la prima) e delineate (la seconda).

Le più antiche opinioni sull'Aldilà sono del tutto sconfortanti. Partendo da un concetto di "anima" come soffio vitale, strettamente legato al sangue, e da una configurazione psico-fisica del vivente che faceva dell'anima, separata dal corpo, un mero simulacro di vita peraltro dotato di propri moti, la cultura mesopotamica immaginò l'Aldilà, il *Kur*, come un luogo triste, grigio, polveroso e caotico; il Chaos che c'era "prima" e che ci sarà "dopo", l'indifferenziato. L'Aldilà è puramente e semplicemente la fine di tutte le gioie e le ragioni della vita; dunque in primo luogo esso è rigidamente "democratico", nel senso che i ricchi e i potenti vi perdono tutte le insegne del proprio rango, come attestano le immagini che ce ne dà la vicenda di Gilgamesh e la svestizione cui fu costretta Inanna. Quel che più conta però, esso è anche un luogo dominato da divinità terrifiche, un luogo grigio, polveroso e senza luce, dove larve incolori rivestite di piume -veri uccelli macabri, tali le anime- si muovono lentamente e lamentosamente in un informe non-spazio, struggendosi per la vita che più non darà colore e calore ai loro giorni senza tempo.

Il concetto dell'Aldilà si fonda dunque su quello della vita come evento unico e irripetibile, solo e fuggente bene nella grigia eternità, per quelle mere astrazioni che divengono le anime, private dei corpi entro i quali s'individuano. Le anime appaiono come frammenti di un chaos cosmico che per un attimo si fece vita umana con un proprio *hic et nunc*; subito dopo esse debbono rientrare nell'informe portando però con sé la nostalgia della breve avventura. Sembra che una sorta di energia cosmica abbia subito un processo irreversibile, ma momentaneo, d'individuazione, che la lascia poi sospesa in una terra di nessuno. È appena il caso di sottolineare quanto questo processo trovi fondamento strutturale nell'astrologia babilonese, nel concetto cioè di una "griglia" celeste che conforma l'energia nelle singole anime, in un *hic et nunc* dal quale dipendono le caratteristiche e il destino dell'individuo. Si tratta, per inciso, di una struttura ontologica destinata ad un lunghissimo percorso e che giungerà, con le dovute modifiche, sino a tempi recenti, a Paracelso, restando anche poi più o meno implicita in ogni pretesa astrologica.

Gli dèi, nei miti mesopotamici, sono a loro volta null'altro che uomini, i quali hanno però una prerogativa eccezionale: sono immortali e infinitamente più potenti; gli uomini, nei loro confronti, sono come copie depotenziate, da loro create per servire procacciando loro il cibo con la propria fatica, come lo schiavo con i Signori. Questa sostanziale somiglianza pur nella radicale diversità è ciò che consente le avventure di Gilgamesh e di Enkidu, i quali lottano con qualche successo contro gli dèi stessi; è anche ciò che consente agli dèi la scelta di amanti mortali, con relativo meticcio. Chiunque ricordi l'*Iliade*, sarà sorpreso di ritrovare le stesse concezioni -astrologia a parte- nella Grecia arcaica: Ares e Afrodite feriti in battaglia, eroi semidei, e così via. Nell'*Odissea*, l'evocazione dei morti, ombre assetate di sangue e di vita, da parte di Ulisse; e il rimpianto di Achille, che preferirebbe una vita da servo alla propria condizione di larva illustre, riconduce allo stesso punto per quanto concerne lo stato delle anime nell'Aldilà, anche per quanto riguarda il paragone con gli uccelli.

Pure, per tornare alla Mesopotamia, le aspirazioni degli uomini miravano ad altro, ad una vita eterna che, comunque, non poteva esser concepita senza una qualche corporeità. Per questo Gilgamesh si dirige là dove una simile chimera era divenuta realtà, in un mitico Aldilà ben diverso da quello che abbiamo descritto, nella meravigliosa terra di Dilmun -in tutto e per tutto eguale ai medievali territori delle Fate- giardino fiorito e irriguo dove, per grazia degli dèi, viveva in carne ed ossa (come, più tardi, Enoch ed Elia) l'immortale Utnapishtin, il Noè del mito mesopotamico. Singolare "Aldilà" terreno, come l'Isola delle Esperidi o il Regno delle Fate, Dilmun è raggiungibile soltanto dopo prove tremende, situandosi esso in un non-luogo che tale è perché la presenza di spaventosi custodi, e di lande paurose intorno, lo rendono inaccessibile, quindi inesistente nelle mappe ufficiali, pura leggenda di viaggiatori e marinai in vena di racconti. Notiamo di sfuggita che il mito di questo non-luogo, al tempo stesso "Aldilà" e "Aldiquà" perché "altro" ma "terreno", costituisce una u-topia che permane attraverso i tempi un po' ovunque, e che ritroveremo folklore del nostro Medioevo.

A Gilgamesh le cose andarono male, ma non per questo si fermò la ricerca umana sull'Aldilà, anche perché pochi potevano sperare nell'immortalità surrettizia offerta a lui in contentino, quella dell'eroe e del sovrano che sempre vivrà nella memoria del suo popolo. E poi, gran parte degli uomini aveva necessità di trovare un tribunale dove inoltrare le proprie doglianze e sperare di averne soddisfazione. Il problema del Male nel mondo, che così introduciamo, ha un ruolo determinante nel creare la fisionomia di un Aldilà destinato ad evolvere progressivamente in quello a noi più familiare, fatto di luoghi di premio e di castigo.

Prima di ogni riflessione sulla concreta realtà del Male, anche l'Aldilà ebraico, lo *Sheol*, era sostanzialmente simile a quello mesopotamico e allo *Hades* dei Greci, come testimoniano ancora Isaia, Ezechiele e Giobbe, nel VI-V sec. a.C. Per le culture più antiche, inclusa quella ebraica, fortuna e sfortuna nel mondo costituivano il premio e il castigo per il giusto e il malvagio: insomma, l'ordine del mondo era di per sé "buono" in quanto così voluto dagli dèi. Malvagia era, se mai, la sovversione di quest'ordine, inconveniente cui poneva rimedio il "rito", termine la cui stessa etimologia è legata all'ordine.

A chi però, in questa società, le cose andavano male nonostante la cura e la devozione nell'onorare le prescrizioni civili e religiose, veniva sempre più forte il dubbio che questo mondo avesse qualche magagna e che se ne potesse pensare uno migliore o comunque rinnovato, secondo il modello originario certamente "buono" che sembrava essersi appannato. Su questo s'interrogavano nel V sec. a.C. Giobbe e i suoi maldestri consiglieri, e la risposta che fu data allora fu fondata sull'inesorabilità delle scelte divine: va bene così perché così Lui vuole e nessuno può quanto Lui; a Giobbe, che fu abbastanza prudente da consentire, fu data in premio nuova prosperità *terrena*.

Prima d'inoltrarci nel seguito di questa vicenda, che conduce ai giorni nostri, apriamo però una breve parentesi su una terra non troppo lontana dai nostri antenati religiosi mediorientali, che ne-

gli stessi secoli subisce un'evoluzione parallela e che non è priva di un qualche rapporto di famiglia con la nostra civiltà; vediamo dunque come andarono le cose in Egitto.

Anche per gli Egiziani il destino umano era confinato inizialmente nell'orizzonte della morte, contrariamente a quello degli dèi. Vi era però una rilevante eccezione, già nell'Antico Regno: il Faraone è un dio, è fratello degli dèi, dunque ha una vita eterna, ovviamente felice, nell'Aldilà. Si noti, per inciso, che il suo diritto a regnare sugli uomini, per un circolo vizioso della logica, gli viene proprio da ciò, dal fatto di essere un dio; egli incarna il dio Horus, e, col tempo, diverrà "figlio" di Ra, la divinità suprema del pantheon egizio.

Le convulsioni che portarono al Medio Regno e al Nuovo Regno ebbero però un effetto dirompente su quest'ordine sacro. La fine cruenta delle dinastie e l'ascesa di *parvenus* evidentemente scettici circa la presenza in terra di un ordine divino, e sulla divinità stessa del Faraone, indussero un'intera cultura a ripensare il fondamento della società. Si apre così un singolare processo di revisione che è stato definito come "la democratizzazione dell'Aldilà". Sulla base del mito della morte/rinascita, onde dalla morte viene la vita (mito proiettato sul ciclo vegetale, e che in Mesopotamia è rappresentato attraverso il viaggio di Inanna agli Inferi e il destino di Tammuz) l'archetipo della condizione umana -di *tutti* gli uomini- è identificato nel mito di Osiride, il dio/uomo che muore e rinasce.

Su quest'apertura generalizzata dell'Aldilà s'innestano però anche nuove e inaudite considerazioni. La constatazione della sovversione di un ordine spacciato per sacro, apre infatti la via a quella che potremmo definire l'eterna dialettica tra una visione "realista", disincantata, dello stato delle cose, e una visione utopica del mondo così come *dovrebbe* essere, dialettica che era nata a suo tempo anche in Mesopotamia.

Così, accanto a coloro che ritengono che il solo saggio è colui che "sa stare al mondo", e che una tale saggezza è premiata in concreto nella vita; altri ritengono al contrario che la virtù sia altro, sia il rispetto di rigidi principi morali che non necessariamente viene premiata in vita, anzi, normalmente non lo è quasi mai. La crisi dell'Antico Regno conduce dunque a questo: la virtù non è più testimoniata dal successo, il mondo non è più normativo, il vero premio è nell'Aldilà e spetta a chi sa procurarselo; soltanto il Giusto sarà divinizzato nell'Aldilà, facendosi anch'egli nuovo Osiride. Come Osiride dunque, l'uomo muore per rinascere a vita eternamente felice: naturalmente, dopo esserne stato giudicato degno. Nasce con ciò tutta la vicenda della "pesa" delle anime, ampiamente illustrata nei documenti funerari, e tutta la fantasticheria sui luoghi e gli eventi dell'Aldilà, ormai luogo "vero" dell'uomo, che può anche visitarlo in vita per speciale concessione, come avvenne al Mago Setne. Ma questo accadeva in epoca assai tarda, quando ormai diffuso ovunque era il tema zoroastriano del viaggio in cielo.

Già questi brevi cenni mostrano però come il diritto all'Aldilà abbia costituito per l'uomo una "conquista democratica"; questo non è un paradosso, perché è appena il caso di sottolineare che l'esistenza di un Aldilà, e, come vedremo, la sua topografia, usi e costumi, è pensata come proiezione dell'Aldiquà. In essa un ruolo fondamentale, come vedremo subito ancor meglio, è da attribuirsi alla meditazione sull'ineliminabile presenza del Male nel mondo, sulla "ingiustizia" di quest'ultimo.

Alla più modesta delle riflessioni appare infatti evidente l'esistenza di un distacco doloroso tra l'utopico modello di ciò che appare "buono" e "giusto" -proiezioni del desiderabile che prendono corpo progressivamente in antitesi all'accettazione dello stato di fatto di questo mondo- e la concreta situazione dell'uomo, fatta di mali fisici, sociali, esistenziali. Di qui la concezione di uno stato felice che pur doveva esistere in qualche luogo e tempo diversi da quelli esperiti; in un passato quindi, dal quale si era decaduti, e in un futuro, al quale si sarebbe certamente arrivati: entrambi i tempi in un luogo migliore di questo.

La grande novità sull'Aldilà, quella che ancor oggi costituisce la base delle ipotesi formulate nelle religioni del Libro e nelle loro infinite derivazioni e sfumature, viene dal mondo iranico. Raccogliendo la tradizione di una religiosità che proiettava sul ciclo annuale della natura, e sul suo rinnovamento, una metafisica fondata su divinità protettrici della vita ("buone") e su divinità distruttrici ("malvagie") il mitico Zarathustra predicò uno schema rivoluzionario. Quando egli sia vissuto, non è chiaro, verosimilmente al passaggio tra il II e il I millennio a.C.; la sua visione giunge però ad affacciarsi nella storia tra il VI e il V sec. a.C.

Il mito di resurrezione zoroastriano può essere compreso nella sua coerenza e necessità, nonché nella tensione escatologica che lo pervade, attraverso la conoscenza dei tre momenti che lo fondano: la cosmogonia, il significato della storia e la struttura dell'Aldilà. Esso sembra aver conosciuto una notevole evoluzione, sia nell'ambito della Persia Achemenide con la variante Zurvanita (Zurvan, il tempo, padre dei gemelli Ohrmadz e Ahriman), sia in epoca Sassanide, dove fu adattato a fondamento della conservazione sociale. L'escatologia è tuttavia attestata come antica; il mito della Resurrezione, noto ai Greci nel IV secolo, si connette all'Apocalitticismo in un fenomeno che ha radici iraniche antiche. Nella religiosità iranica si può riconoscere l'origine di tre motivi destinati a un lungo cammino, sino a tempi recenti: la retribuzione immediata *post mortem*; la fine di questo mondo e l'avvento di un nuovo mondo; la distruzione finale del Male e la salvezza universale connessa a questo evento cosmico. Si noti bene: *distruzione del Male, non annientamento dei malvagi*, così come erano concepiti nell'A.T. i nemici di Israele e i ribelli a Yahwè. In questo, si nota nell'escatologia iranica un'importante originalità.

Il mito zoroastriano si articola in tre momenti: un Progetto di creazione in sé perfetto, tuttavia alterato dall'aggressione di un Male (Ahriman) che esiste, in una qualche forma, sin dalle origini; una storia descritta come luogo della "mescolanza" tra Bene e Male, nella quale l'uomo deve operare alla vittoria del Bene, ristabilendo così la purezza del Progetto voluto dal Creatore (Ohrmadz); uno stato finale di perfezione cosmica (Apocatastasi). Non sembra esistere dunque nulla che lasci pensare ad un eterno "Inferno" per *le anime* dei malvagi. Questo mito sembra ben fondato già negli strati più antichi (i Gatha) dell'Avesta. L'Aldilà nel quale si ha premio e punizione al vaglio del "Ponte di Cinvat" sembra dunque costituire un luogo *provvisorio* di punizione; alla Fine dei Tempi infatti, un mare di fuoco avvolgerà per tre giorni *le anime* dei malvagi, come un'ordalia purificatrice.

Il dualismo etico in base al quale l'uomo è chiamato a scegliere in favore del Bene o del Male, in se stesso e nella natura, fa dello Zoroastrismo una riflessione sulla concreta realtà del Male in questo mondo, smentendo la pretesa di una Creazione soltanto buona ad opera di un Dio buono. Il Profeta trasmette un messaggio che affronta i fondamenti del rapporto dell'uomo con l'esistenza, non senza retroterra sociale; e se la concreta realtà del Male può aver contribuito all'evoluzione dualista dello Zurvanismo, il carattere etico del messaggio sarà tuttavia ancora leggibile nella reazione del Mazdakismo al carattere reazionario e gerarchico della "ortodossia" Sassanide. Diamo ora una sintesi del mito.

Ohrmadz creò il mondo in forma *mênôg*, cioè in una forma archetipica, ideale (in senso, grosso modo, platonico) dotata di una corporeità *sui generis*, paragonabile a quella del cosiddetto "corpo spirituale" o del corpo "quintessenziale" di Böhme. In quel mondo avvenne l'attacco di Ahriman, perciò Ohrmadz lo trasformò nella sua forma *gêttîg*, cioè nel mondo storico, corporeo. Questo si presenta dunque come una mescolanza, ma è anche il mondo dove il Male può essere sconfitto, *grazie all'uomo*, in un progresso lineare, continuo, destinato a culminare con la Resurrezione. Dopo la Resurrezione si tornerà al tempo immobile degli inizi in uno stato di corporeità perfetta, della stessa perfezione del modello iniziale, tanto per gli uomini, che risorgono in un'età fisica ideale (15 o 40 anni) quanto per la terra, che sarà priva di asperità, quanto, infine, per i rapporti tra i viventi, perché avrà fine l'aggressione alimentare.

Come si vede, qui si presenta un problema: Inferno e Paradiso, se così possiamo chiamarli, sono non soltanto luoghi temporanei, ma luoghi per *sole anime* (la decomposizione del corpo è un'evidenza) mentre i risorti avranno una loro corporeità, sia pure ideale, con la quale godere l'eterna perfezione. Il corpo di Resurrezione resterà sempre un grande problema, e ancora Paolo (1 Cor., 15, 44) parla di corpo spirituale: in tutto il pensiero antico ogni individualità, anche spirituale, non esiste se non entro una forma attraverso la quale è conosciuta, e che ne costituisce, in qualche senso, il "corpo".

Prima della "rivoluzione" zoroastriana, gli Indo-iranici avevano idee non definite nell'ambito di un preciso schema metafisico. Essi credevano in un "Paradiso" non scevro di una qualche corporeità, riservato però, a quel che sembra, a sovrani, guerrieri e sacerdoti, cioè a figure già in qualche modo "divine" per la loro eccezionalità: non si trattava quindi di una riflessione sulla condizione *umana*. Altre credenze diffuse nel paganesimo pre-zoroastriano, facevano riferimento ad un mondo di spiriti disincarnati e bellicosi, le anime dei morti, ubicate nell'aria come le Valkyrie (le Frava-shi); questi defunti vaganti e minacciosi era necessario e prudente nutrirli, per compensarli dell'insopportabile perdita di corporeità. Lo stato del defunto veniva dunque percepito come deficitario rispetto a quello del vivente, come nel *Kur*, nello *Sheol* e nello *Hades*: si ricordi la necessità di dar vita momentanea alle ombre grazie al sangue, messa in atto da Odisseo.

Quanto alle pratiche funerarie, esse erano espressione delle credenze in qualche luogo "altro" per le anime disincarnate: il seppellimento ovvero la cremazione facevano riferimento all'ubicazione infera, ovvero celeste e solare, dell'Aldilà, luoghi alternativi dell'immaginario che, col tempo e grazie all'avvento del giudizio delle anime distinte in "buone" e "malvagie", sarebbero divenuti luoghi contemporanei e distinti: il regno celeste per i buoni e quello infero per i malvagi.

Veniamo ora all'Aldilà dell'A.T, con la sua storia, le sue varianti e i suoi sviluppi, perché esso fu influenzato dal mito zoroastriano e perché da esso discende quello cristiano; per comprendere però questo percorso, è necessario passare anche per gli Apocrifi o Pseudepigrifi del periodo intertestamentario, espunti dalle ortodossie Ebraica e Cristiana, che rappresentano tuttavia una fase *successiva*, di congelamento dell'evoluzione in un *Canone*, operazioni di *scelta* con le quali si dichiarano non vere alcune delle ipotesi maturate. Ciò è tanto più interessante, in quanto ci consente di riflettere su un fenomeno apparentemente sorprendente ma notato dagli studiosi: l'Aldilà zoroastriano mostra una qualche analogia con quello cristiano, sul quale sembrerebbe aver esercitato un'influenza maggiore che non sul Giudaismo.

Inizialmente, nell'A.T. non vi era nozione di un premio/castigo nell'Aldilà, tantomeno di una Resurrezione, perché esso era sostanzialmente orientato al Premio/castigo in terra, in accordo con la Teologia del Patto; soltanto le disgrazie di Israele aprono a considerazioni meno superficiali, anche perché, il progressivo razionalizzarsi di un Dio onnipotente in un Dio perfetto pone l'esigenza di interrogarsi sul Male come alterità nella Creazione. Si pongono quindi due problemi: quello di un Aldilà che non sia lo sconcolato e grigio Sheol, popolato di larve polverose, e quello di un ritorno a una "nuova terra". Il modello che si svilupperà sarà diverso da quello zoroastriano, ma non senza la sua influenza, percepibile attraverso *Daniele*, la cosiddetta *Apocalisse di Isaia* (*Isaia*, XXIV-XXVI) e il *Deutero(Trito)Isaia* (*Isaia*, XL sgg.), testi non anteriori al IV secolo. Questa influenza zoroastriana, non soltanto è giustificata dal lungo buon rapporto tra Giudei e Persiani, cementato anche dalla comune inimicizia verso i Greci e i Romani, ma anche dalle difficoltà che incontra il mito, una volta inserito nella religiosità giudaica, a trovarvi una logica collocazione, con ciò lasciando sospettare questa introduzione dall'esterno. Una Resurrezione dei corpi viene affermata soltanto in *II Macc.* e *IV Macc.*, nel II secolo a.C., in un momento di grandi sciagure, decisivo per l'affacciarsi di una nuova escatologia.

Illogico appare sempre il doppio giudizio (quello *post mortem* e quello finale) in presenza di quella immutabile divisione tra giusti e malvagi che caratterizza la religiosità giudaica; le soluzioni a-

dombrate al problema della Resurrezione appaiono sempre poco chiare nei testi dove il tema viene introdotto. A questo riguardo, molteplici sono le soluzioni che appaiono negli Apocrifi del periodo intertestamentario (*Apocalisse di Baruch, 4 Ezra, I Enoch*) dove il problema dell'Aldilà ha chiara rilevanza; la Resurrezione sembra riguardare i soli giusti, ma non è chiara la sorte dei malvagi dopo il Giudizio (distruzione o eterno tormento in qualche luogo infero, o permanenza nello Sheol: riguardo quest'ultima ipotesi, si tenga presente che una possibile idea di Resurrezione consisteva in una rivivificazione delle ombre dei giusti dallo Sheol) per di più, quando si parla dei "giusti" nel Giudaismo, occorre tener presente che il riferimento è esplicito ai soli giusti Giudei: è assente l'universalismo proprio dello Zoroastrismo. Questa mancanza di universalismo fa sì che l'antica Teologia del Patto non evolva inequivocabilmente nella Teologia della Promessa, come nel Cristianesimo, ma in una sorta di "Teologia dell'Elezione". Si noti infine che, nel momento in cui si comincia a parlare di immortalità delle anime, ciò significa che un'altra fonte di influenza è entrata nell'A.T., quella del Giudaismo della Diaspora e della cultura greca ellenistica. Si pone infatti una dicotomia Anima/corpo del tutto estranea all'antico Giudaismo, che vedeva nell'Anima un soffio vitale impensabile senza il corpo.

Quanto al periodo tra i due giudizi, non è chiaro cosa possa accadere alle anime: si parla di possibili "camere" o "depositi" dove esse attendono il giudizio finale, ma le anime dei malvagi potrebbero restare in qualche modo vaganti. Altra ancora la soluzione dei Farisei, secondo Giuseppe Flavio: un nuovo corpo sarebbe stato dato solo ai giusti; *4 Ezra* parla di due età stabilite da Dio, e la seconda età sarebbe stata per pochi, e caratterizzata dall'assenza del corruttibile (corpi spirituali?). Interessante comunque notare che gli Apocrifi presentano sovente il tema di una sapienza circa le cose divine, che lo scrivente acquisita tramite l'assunzione in cielo e relativa rivelazione, un tema, questo, squisitamente zoroastriano: Zoroastro viene assunto in cielo tramite Vohu Manah, sorta di Primo Intelletto o di Spirito Santo, per conoscervi le verità inaccessibili. Altri aspetti che fanno pensare all'influsso zoroastriano, sono costituiti dall'evoluzione che riguarda Satana: da Angelo accusatore dell'uomo (*Giobbe*) a demone, Principe del Male, come Ahriman (nei documenti del Qumrân).

A questo riguardo è stato notato che Cristo, come Messia, non sconfigge i nemici di Israele, ma i dèmoni; quindi non si tratta di "malvagi", nemici di Israele o invisibili a Yahwè, ma di male tout court, manifestazione malvagia dello Spirito con valenza universale, come nello Zoroastrismo. Parimenti, è nel Cristianesimo che torna il mito di Apocatastasi, ritorno di tutti gli uomini, di tutte le cose e del mondo, in una perfezione originale; un argomento che non riguarda soltanto il primo Cristianesimo, ma si trova ancora, nel IX secolo, compiutamente espresso da Scoto Eriugena che lo desume dalla Patristica greca. Il problema che si pone, e che non riguarda allora la semplice formazione delle "ortodossie", è capire *con quale Giudaismo* abbia rapporto la nascita del Cristianesimo; se non sia logico pensare che esso si sia maggiormente legato con quel Giudaismo, poi espunto, che aveva subito l'influenza del mito zoroastriano. Ciò consentirebbe di apprezzare l'osservazione sopra riportata, cioè che l'Aldilà cristiano ha maggior somiglianza con quello zoroastriano di quanta non ne abbia quello giudaico; ma anche la stretta connessione dello Gnosticismo col Cristianesimo, posto che gli Gnostici detestavano il Dio dell'A.T., Yahwè e la sua Legge, e che sembra esistere un rapporto tra le loro dottrine e quelle degli Apocrifi del periodo intertestamentario. L'analogia tra il mito di Resurrezione cristiano e quello zoroastriano diviene per l'appunto meno enigmatica, qualora si ricordi che la storia dell'idea di Aldilà nel pensiero testamentario passa anche attraverso gli Apocrifi; e che la formazione dei due Canoni, rabbinico palestinese e cattolico romano, è un fatto posteriore che marca il distacco tra due religioni; altre opzioni ne resteranno escluse. Qui infatti non è in gioco la diversa lettura dell'A.T., che diviene per il Cristianesimo un annuncio profetico che si compie in Cristo: è in gioco l'amputazione di un percorso importante nel-

lo sviluppo della religiosità testamentaria, e che, recuperato, consente di scorgere meglio il radicamento iranico del mito di Resurrezione.

Prima di andare oltre, facciamo perciò il punto sull'Aldilà così come era andato evolvendo nel mondo antico, perché in esso dobbiamo tener presenti le due componenti che abbiamo individuato. L'Aldilà, da non-luogo senza più vita ove le "anime" (in senso di "fantasmi", meri simulacri del vivente) rimpiangono ciò che più non avranno, un corpo su questa terra; e dove soltanto gli dèi vivono una "vera" vita (sono "uomini" ma potentissimi e immortali; di essi fa sicuramente parte il Faraone); è divenuto un luogo dove la vita terrena si prolunga in modo più "vero". Là i Giusti sono premiati, e i malvagi puniti; come, non sempre è chiaro: affiora anche l'ipotesi di una condanna al "Nulla". Ciò non significa che i Giusti possano avere, al contrario, un corpo "materiale"; essi sembrano avere piuttosto una qualche altra "corporeità", preceduta da un periodo intermedio nel quale gli uni e gli altri sono "anime"; che cosa sia questa "anima" è concetto tanto ovvio quanto oscuro, sul quale si dovrà aprire altro discorso. Ciò che si deve sottolineare è comunque che, ben oltre la "pesa delle anime" egiziana, con il "Ponte di Cinvat" zoroastriano, sul quale le anime dei defunti vengono giudicate, il nuovo Aldilà è divenuto un luogo per il quale ci si deve guadagnare il posto "buono" nel corso della vita, che diviene dunque soltanto una premessa probativa per la "vera" vita. L'uomo, che è di *questo* mondo, è premessa per la creazione di un *altro* mondo; per sé, ma non soltanto. Vi è infatti un primo Aldilà provvisorio, accanto o dopo il quale ve n'è un altro, una singolare "nuova terra" dei corpi risorti alla fine della storia, allorché l'uomo e il mondo torneranno a splendere della purezza del Progetto; e poiché tale vicenda dovrebbe riguardare l'intero Creato, non è chiaro che fine faranno i malvagi; forse, dopo il primo giudizio che li aveva condannati a lunghi millenni di non-essere, o, peggio, di tormenti, anche loro dovrebbero risorgere; in un mondo che si è depurato di ogni malvagità anche essi potrebbero trovarsi, ma non si capisce bene come né perché, più o meno alla pari con i Giusti.

Da questo momento in poi dunque, i due Aldilà (quello "provvisorio" delle anime, e quello definitivo dei "risorti") non potranno far altro che intrecciare le proprie vicende. Si continuerà a pensare ad un Aldilà bipartito o tripartito, cui seguirà la Resurrezione in un nuovo "corpo" di natura incerta, come incerta sarà la sorte di malvagi; ma si penserà anche ad un'epoca finale di felicità in una terra perfetta popolata da uomini perfetti, il cosiddetto Millennio, che, in una cultura che si va facendo sempre più spiritualista, forse troppo per i sofferenti di questa terra, verrà spostato a *prima* del Giudizio finale, dopo di che il godimento sarà soltanto spirituale. L'Aldilà si va dunque spiritualizzando, e tuttavia non viene meno l'antica utopia che vede i Giusti risarciti su *questa* terra, divenuta *un'altra terra*.

Il Cristianesimo ereditò questa situazione, e molti dei Padri dei primi secoli, da buoni perseguitati, almanaccarono sulle delizie di questo Millennio; poi venne la svolta del IV sec., il Cristianesimo divenne buon alleato dell'Imperatore in vicende assai mondane, e all'inizio del V sec. l'ipotesi del Millennio terreno fu messa ufficialmente al bando. L'Aldilà cristiano divenne quello che tutti conosciamo, con Paradiso e Inferno per le sole anime; venne poi il recupero di un'antica tripartizione, includente un luogo "neutro" e transitorio per i né-giusti-né-malvagi, già presente nel mondo indo-iranico, rispolverata dalla Chiesa come "Purgatorio". La Resurrezione rimase certa, la natura del relativo corpo molto meno (materiale? spirituale?), l'Apocatastasi un interrogativo; quel che è certo però, è che non vi fu più un Aldilà/Aldiquà materiale, sorta di Cuccagna dei Giusti. Ai Giusti infatti, non si deve mai far pensare che saranno ricompensati in *questo* mondo, perché potrebbe venir loro la tentazione di accelerare i tempi. In effetti, tra il XIII e il XVI secolo molti sedicenti "Giusti" seguirono a coltivare quella speranza, provocando fatti di sangue la cui memoria rimase a monito.

Le aspirazioni utopiche però, non possono essere negate per legge: iniziata a partire dalla tarda antichità e dall'Alto Medioevo, la radicale spiritualizzazione dell'Aldilà, luogo di nude anime pre-

miate con cori angelici e beatifiche visioni, fu una scelta della cultura “alta”; quella dei marginali prese altre direzioni e immaginò altri Aldilà. Poiché però non è questo il luogo per far la storia del pensiero alternativo, ci limitiamo a dare in modo generico le “tipologie” di questi Aldilà alternativi.

L’altezzoso disprezzo della materia e del mondo, caratteristico della cultura “alta” della tarda antichità, fu proprio anche di molti eretici; agli Gnostici però, che per la stessa ragione non si sentivano vincolati dalle norme positive e di comportamento dell’istituzione ecclesiastica, bastava sapere di appartenere ad un altro mondo di puro spirito, per sapere anche come tornarvi, loro che, in fondo, ne erano parte da sempre, senza render conto a nessuno. Il loro Aldilà era dunque un po’ “filosofico”; essi vi andavano essenzialmente ad esser riassorbiti in una sorta di Pneuma universale, in qualità di particelle di un archetipo umano frantumato nelle apparenze ingannatrici di un mondo voluto dal dio malvagio della Bibbia. Non molto diverso era l’Aldilà dei Manichei, costituito da una Luce cosmica della quale essi erano scintille, e che andava liberata dalla materia malvagia.

Questa identificazione della luce con lo Spirito è antica, ma attraversa i secoli sino al nostro Medioevo e oltre, sino alla teosofia; essa ha un ruolo importante nelle costruzioni successive, costituendo il fondamento per il recupero (perché l’idea è antica) di una possibile concezione “energetica” dello Spirito, e quindi di una certa sua speciale e sottile “materialità”. L’Aldilà manicheo, più ancora di quello gnostico, sembra dunque avere l’aspetto di un regno di energie “buone”, indifferenziate in una generica luminosità. Questa circolazione “energetica” che pervade il cosmo sorregge poi un concetto antico ma destinato anch’esso ad un lungo percorso, quello della Metemempsiosi o reincarnazione delle anime, presente in grande evidenza tanto nella Qabbalah ebraica quanto nel Cattarismo. L’Aldilà diviene un deposito e un luogo di smistamento di energie che vanno e vengono originando in terra gli individui materiali, ma la cui unica ambizione è sottrarsi alle pretese della materia per non farvi più ritorno. L’idea che le anime fossero create in un mondo più “alto” e poi spedite quaggiù è antica, è idea, in occidente, già di Platone; essa tornerà più volte nelle eterodosie, dagli Gnostici ai Cattari; l’ortodossia cristiana se ne liberò soltanto nel 543, grazie a un decreto dell’Imperatore Giustiniano.

Su un diverso percorso restava tuttavia ben viva l’ipotesi di un Aldilà/Aldiquà da ubicare in una nuova terra, utopia cara al popolo afflitto da privazioni e mali materiali, utopia alla quale fu dato come rifugio il cosiddetto “folklore” (un mondo popolare riesumato dal primissimo Romanticismo) i cui miti rimasero essenzialmente riconducibili ad una generica “Cuccagna”, anche quando si mostravano formalmente diversi: Regno delle Fate, Fontana di giovinezza, tutti miti che sono più antichi del Medioevo, ma che furono sempre repressi dalla cultura egemone. Uno di essi, il Mondo alla rovescia, ha persino addentellati con l’Aldilà egizio, dove i morti sono capovolti, e con l’inversione dei ceti sociali caratteristica di antiche feste pagane che sono all’origine del Carnevale. I luoghi di questi “Aldilà” hanno le stesse caratteristiche di Dilmun e di tutti i luoghi analoghi, sono imprecisabili, fuori di ogni geografia. Un vero e proprio Aldilà è poi il Regno delle Fate, che ha il proprio ambiente prediletto nelle leggende “Melusiniane” (cioè relative a figure di “Melusine”, fanciulle provenienti dal mondo altro delle acque per legarsi ad un uomo e renderlo ricco, prolifico e felice), come anche nei racconti relativi alle Isole dei Beati; chi entra in quei luoghi è un morto al mondo, e, se tenta di tornare indietro, rivela subito la propria condizione di defunto: invecchia, muore e si fa cenere in pochi istanti. In questi Aldilà si realizza una vita eternamente felice (e giovane) in senso *terreno*, così come era stata pensata all’inizio e come era poi andata confinandosi nel Millennio terreno precedente il Giudizio.

Soltanto in tempi più recenti, i due tipi di Aldilà torneranno ad avvicinarsi, ma perché ciò avvenga sarà necessario un progressivo riavvicinamento delle due culture, fuori dalla logica delle Istituzioni. Tuttavia – e anche questo è un tratto evolutivo che deve essere sottolineato in una “storia”- la gioia terrena di questi Aldilà non avrà più la gaia leggerezza anticonformista dell’immaginario

medievale, erede di quello “popolare” europeo pre-cristiano: nelle utopie maturate in tempi vicini, anche l’Aldilà terreno risente dei forti gravami moralistici giudeocristiani ormai affermatasi come valori, e non prevede più le dolci fanciulle che allietavano il Cavaliere; soltanto nel mondo islamico le *Hûrî* allietarono ancora il pio musulmano. Vale infatti la pena di ricordare che fuori dall’Occidente, là dove le antiche utopie del vecchio mondo iranico e del primissimo Cristianesimo non erano state obliterate, nel variegato Medio Oriente islamizzato, sopravvivevano ed evolvevano, anche in termini di vita “allegra”, molte varianti sul tema di un Aldilà “corporeo”. L’Aldilà islamico, così come lo descrive *Il Libro della Scala* che narra il viaggio di Maometto nell’Aldilà, è fatto (il Paradiso, ovviamente) di gioie molto “terrene”. E in alcune eresie islamiche il Paradiso e l’Inferno sono persino qui, ora, in terra (così la pensavano anche alcuni Catari; altri Catari, poi, mantenevano il mito del Millennio di gioie terrene); lo stesso pensarono alcuni altri gruppi ereticali nel Medioevo occidentale. Quanto agli Ismailiti, alcuni di loro tentarono persino di istituire il Paradiso in terra per decreto, allorché ad Alamût fu proclamata, nel 1164, la “Grande Resurrezione”. La cosa non è da sottovalutarsi, perché si ricollega al mito antico –zoroastriano, ma poi anche giudaico, cristiano ed islamico- che afferma l’esistenza iniziale, nella perfezione iniziale del Progetto, di un “Uomo Perfetto”, che si sarebbe potuto ricostituire in futuro, facendo di *questo* mondo un Aldilà/Aldiquà governato dalla magia. L’ipotesi ebbe sostenitori autorevoli nei teosofi, anche con basi parascientifiche, almeno sino alla fine del XVIII secolo; non è poco. Ci sia consentita, per inciso, una riflessione che non abbiamo sinora esplicitato, anche se implicita in ciò che abbiamo detto: i confini tra Aldilà e Aldiquà sono sempre stati incerti, ondegianti e contraddittori, come l’ubicazione delle Isole dei Beati e del Regno delle Fate, e ciò testimonia non soltanto il carattere utopico dell’Aldilà, ma anche il fatto che l’uomo ne ha sempre avvertito la “presenza” in un qualche spazio situato “altrove” ma al tempo stesso “qui” e “ora”. Questa strana spazialità vale notoriamente anche per il mondo della fiaba e del sogno; con il che non si vuole affatto dire che la religiosità sia una fiaba, tutt’altro: si vuole ricordare che anche il mondo dei miti e delle leggende esprime una religiosità, un avvertito legame dell’uomo con il cosmo. Quanto al sogno, mentre per gli antichi esso costituiva comunque un punto di contatto tra umano e divino, tra questo mondo e un mondo “altro”, per la psicologia junghiana, e ancor più per Hillman, esso è il regno indiscusso dell’Anima, di questo nostro misterioso inquilino, u-topico e pertanto ubiquo, che capta e segnala realtà non apparenti in *questo* mondo.

Tornando alla vicenda della perfettibilità dell’uomo come recupero di un modello iniziale che avrebbe consentito *ipso facto* il recupero delle facoltà magiche, e quindi di fare *della terra* un Paradiso, quale si supponeva fosse stata all’inizio, si deve notare che l’ebraico Eden significava giardino di delizie concetto equivalente a “Paradiso”, voce di origine iranica di analogo significato, cioè luogo segreto cinto da mura; onde non ha molto senso parlare di “Paradiso terrestre” perché il Paradiso, prima delle vicende della sua spiritualizzazione, era *sicuramente* terrestre, tant’è che in alcuni Apocrifi dell’Antico Testamento (l’*Apocalisse di Mosè*, la *Vita di Adamo ed Eva*) Eva e Seth, altro figlio dei nostri progenitori, tenteranno di tornarvi.

Il tentativo di fare nuovamente un Paradiso di questa terra fu perseguito per secoli, nell’Islam e in Occidente, come obiettivo dell’alchimia spirituale, opera altamente individuale; tuttavia, tanto là che qua, esso fu perseguito anche con metodi più sbrigativi, con i cosiddetti moti millenaristi di chi pensava alla possibilità di un suo raggiungimento collettivo grazie alla sovversione del mondo. I risultati furono però disastrosi, e in Occidente, dopo l’ultimo fallimento, si preferì approfondire la via alla realizzazione dell’Uomo Perfetto, che avrebbe reso perfetto il mondo, tramite il perfezionamento individuale dell’alchimista e del teosofo. Si sarebbe così realizzato il tanto sognato Aldilà/Aldiquà popolato, in questo caso, da uomini pii e buonissimi, in pace con se stessi, con gli altri e con la natura. Le tre pacificazioni sarebbero state interrelate, e avrebbero consentito quell’armonia globale cui corrisponde la possibilità di governare il mondo tramite la magia, esercizio di vincoli

invisibili, dominio di energie cosmiche circolanti ovunque. Questa fu la mitica "Età dell'oro" sognata dal teosofo Oetinger, erede di Böhme, ancora alla fine del XVIII secolo.

Prima però di inoltrarci in nuovi sviluppi che conducono alle ipotesi sull'Aldilà che c'interessa mettere in luce, vogliamo soffermarci su considerazioni generali che rendono meno bizzarre e "superate" di quanto che si pensi, le infinite speculazioni sull'Aldilà, e sulla sua *presenza* accanto a noi. L'uomo si è sempre interrogato sul senso del proprio essere nel mondo e sul senso stesso del mondo, e il "senso" non può aver altro luogo che un luogo "altro", abita cioè quella che viene detta la "trascendenza". Con la trascendenza l'uomo, lo voglia o no, è in costante contatto, perché da questo non-luogo trae il fondamento della propria vita, il proprio modo di rapportarsi col mondo. Ciò che appare ovvio e quotidiano è in realtà enigmatico, proprio perché ciò che appare, che "si dà" nel mondo, l'agire e il risultato dell'agire, posano su un fondamento che non è ubicabile se non nell'agire stesso. La trascendenza è dunque esperienza quotidiana dell'abissalità di ciò che accade: il fondamento dell'essere e del nostro esserci è un enigma. Questa è l'esperienza religiosa, altra cosa da quella sua "filosofizzazione" che fu operata in Occidente con la teologia platonico-aristotelica, grazie alla quale l'Occidente ha difficoltà a comprendere altre religiosità. Vivere è affacciarsi su un abisso, e il pensiero, la riflessione dell'uomo che passa attraverso i miti delle religioni, è la lotta contro questa abissalità per strapparne il segreto, per darle un volto.

Poiché però il pensiero non è mai astratto, esso non soltanto pensa attraverso immagini rendendo antropomorfo e antropocentrico l'abisso; ma non è mai staccato dall'esperienza esistenziale. Ne consegue una componente ideologica, che non soltanto rende diversi *gli* Aldilà immaginati, ma rivela anche una componente sociologica. Se si confronta il Paradiso "teologico" di Dante con quello del *Libro della Scala* (che si dice gli abbia offerto lo spunto per il viaggio) non si può non riflettere sulla differenza tra un luogo ove realtà rigorosamente incorporee si diletano in modi rigorosamente intellettuali/spirituali; e un luogo di delizie sensuali.

Dietro questi paradisi v'è certamente un rapporto assai diverso con l'esistenza, una diversa cultura, un diverso posizionamento sociale, e la sottovalutazione della corporeità e delle sue esigenze, la dice lunga sul referente di una cultura "alta" che (apparentemente) disprezza bisogni e desideri, magari per respingere petizioni; così come l'utopia della Cuccagna è sempre stata un sogno "popolare". Siamo comunque sempre in presenza di proiezioni dell'immaginario, il cui comune fondamento nel desiderio, intellettuale o materiale, deve farci considerare parimenti sul piano storico e sociale tanto l'assemblea luminosa dedita al canto gregoriano, quanto il luogo di delizie alimentari e amoroze, senza perciò sorridere di quest'ultimo. Altrimenti siamo in presenza di una scelta ideologica sottintesa; e insistere nel ritenere l'ipotesi spiritualista come la sola da prendere in considerazione, è un puro fenomeno di acquiescenza alle *idées reçues*.

Anche il Cristianesimo, del resto, quando nacque come petizione di rinnovamento attendeva, oltre a un corpo di Resurrezione che tuttora attende (salvo aver messo tra parentesi la fine dei tempi per motivi di prudenza) anche un Millennio di gioie terrene, e questo anche a livello "colto": ne sono testimoni personaggi di tutto rilievo come Ireneo. Viceversa, l'iconografia delle successive sacre rappresentazioni sparse per infinite tele ed affreschi, mostra il successivo affermarsi di attese soltanto "spirituali", al punto che anche tra i teosofi si stabilì il mito di una corporeità tutta particolare del primo uomo e dell'Uomo Perfetto, in grado di riprodursi senza sesso e di nutrirsi di concetti. Ciò che vogliamo dire, prima di proseguire, è dunque che tutti gli immaginari hanno una ragion d'essere *storica* e vanno accettati alla pari per quel che sono; e che ogni immaginario dice molto sulla realtà anche *sociale* che lo sostiene, realtà in perpetua trasformazione, dalla quale si configura una "storia dell'Aldilà".

Abbiamo detto del fenomeno della "spiritualizzazione" di questo immaginario, e del successivo fallimento di coloro che, mantenendo l'antica utopia di un possibile stato paradisiaco futuro in una terra rinnovata, avevano tentato di accelerare i tempi. Il processo che apre la via a ulteriori ipotesi

sull'Aldilà (i cui lontani antecedenti sono peraltro antichissimi) nasce quindi come ripresa della dialettica su nuove basi. Le prime mosse partono dalla congiunzione teosofico-alchemica. Postulato fondamentale degli alchimisti, era la convinzione che materia e Spirito altro non fossero che due manifestazioni di una stessa realtà, convertibili l'una nell'altra. Altra loro convinzione era stata la possibilità di usare "l'energia" (termine rozzo, ma che ci sembra opportuno) dello Spirito per giungere ad una materia perfetta, spiritualizzata, al famoso "oro alchemico"; si sarebbe raggiunta dunque, per capacità d'interazione, la perfezione della materia perfezionando lo Spirito; la possibilità di questa interazione si lega, naturalmente, alla visione magica del cosmo. I teosofi, ricordandosi della Resurrezione dei corpi, ebbero dunque la felice idea di applicare il modello al vecchio problema del corpo di Resurrezione, operazione possibile per il semplice fatto che proprio su quel mito si era articolata la speculazione dell'alchimia spirituale. Si trattava dunque di un cortocircuito della storia.

Ne risultava l'attesa di un Aldilà che presenta due sottili ma non trascurabili differenze rispetto a quello della cultura "alta" (alchimisti e teosofi furono sempre rappresentanti di una cultura marginale di *outsiders*). La prima consiste nel non lasciare tra parentesi la Resurrezione del corpo, al contrario, nel portarla in primo piano come solo vero traguardo. Mentre per la cultura "alta" l'Aldilà realmente pensato era quello *transitorio* (Paradiso, Purgatorio e Inferno, come serbatoi di anime costituiscono la transizione che precede il vero stadio finale ed eterno della vicenda umana, lo stato "corporeo" in qualche modo connesso all'imprecisabile idea di Resurrezione) la cultura marginale era massimamente interessata allo stadio *finale*, mantenendo viva l'antichissima speranza di *un'altra terra*. La seconda differenza è costituita dal riproporsi di un'indefinibile "corporeità" dello Spirito, idea antichissima (anche cristiana) che era stata progressivamente espunta in Occidente dalla cultura egemone. Questa ipotesi, che in altre culture era sempre rimasta viva e attuale, e che si compendia in una concezione "energetica" dello Spirito (un'entità che in Occidente conosce tanto la sovrapposizione, quanto la distinzione, quanto ancora l'obliterazione rispetto a quella della "anima" cristiana) si rivela importante con il passaggio dal XVII al XVIII secolo e con le prime grandi scoperte della scienza. Da questo momento in poi si affermano due fenomeni che conducono ai nostri giorni: la teosofia si fa materialista e diviene una "filosofia della natura", pensiero che vuol dar conto di un cosmo dove Aldilà e Aldiquà s'interpenetrano; l'Aldilà viene inteso come luogo esplorabile ed esplose l'occultismo. Anche qui, niente di nuovo: spettri e necromanzia sono credenze antiche diffuse ovunque, ma ora entrano nel limbo di una pseudoscienza. Parallelamente alla perdita di credibilità delle religioni, sostituite dalla Scienza come sede di Verità, si afferma così un nuovo Aldilà che raccoglie tutte le mai sopite concezioni "magiche" del cosmo, innestandole però sul nascente individualismo borghese.

Personaggi come Swedenborg rappresentano in modo emblematico il nuovo clima. Swedenborg, un uomo di scienza noto in Europa e che aveva ricoperto importanti incarichi tecnici, inizia ad avere continue visioni: entra in contatto con entità angeliche e gli viene dato di conoscere di persona il mondo dell'Aldilà in tutte le sue caratteristiche. Viene così a sapere, ad esempio, tra le tante cose, che le anime degli amanti vi preesistono con le loro affinità, che poi ritroveranno in terra nei corpi attraverso i quali si riconosceranno, onde l'incontrarsi degli amanti è di fatto un re-incontrarsi. Le dottrine di Swedenborg affascinarono letterati e occultisti, e fondarono la concezione dell'amore romantico; naturalmente, sono dottrine che coprono tutta la "vita" dell'Aldilà, che Swedenborg descrisse nei dettagli. L'ipotesi che le anime vivano in cielo prima di incarnarsi, l'abbiamo visto, è antica; altrettanto lo sono le ipotesi che Swedenborg fece sul *post-mortem*, a prescindere dalle molte complicazioni sue proprie; è significativo tuttavia che, per smentirlo, dovette entrare in campo Kant.

Quel che interessa qui sottolineare, è il panorama che ne emerge, e che giunge sino a fornire "notizie sicure" sugli abitanti degli altri pianeti. Il quadro è quello di una intensa circolazione di energie

dove lo spirituale e il materiale sono rispettivamente copia e ombra del Progetto divino: tutto ciò che appare allude ad una realtà spirituale che ne rappresenta la realtà più "vera", secondo l'ontologia neoplatonica abbracciata da Swedenborg. Lo Spirito però, non è qualcosa di astratto, è, a suo modo, anch'esso "corporeo"; è un'energia che assume tratti individuali, ciò che vale per ogni sua manifestazione, sicché anche Dio è, in un certo qual modo, un "individuo", ed è "corporeo". Anche queste idee sono antiche, circolavano ancora tra i primissimi Cristiani, ma lasciano intendere quale sia ora il rapporto con l'Aldilà. Esso diviene un continente essenzialmente simile al nostro Aldiquà, può essere esplorato, ha proprie leggi "fisiche" (come quelle relative alla contiguità istantanea tra due entità, per semplice atto di volontà: voler essere in un luogo o accanto ad un altro è già esservi, azzerando lo spazio) e propri abitanti coi quali si dialoga e dai quali si apprende, precisamente come avrebbe fatto un viaggiatore di luoghi esotici del Secolo dei Lumi. Tutto l'Aldilà è "umano", e l'insieme di questa umanità è Dio; questo significa che l'Universo, nel suo ciclo di nascite, morti e trasformazioni, è il palcoscenico di una vorticoso circolazione d'energia divina che rende l'Aldilà e l'Aldiquà due manifestazioni, due stati della stessa cosa; in questo movimento tuttavia l'individuo mantiene le proprie caratteristiche individuali, quelle della sua componente spirituale che si riflette nel suo corpo, nella sua fisionomia. Swedenborg s'interessò in modo originale alla fisiognomica.

Grazie ai propri colloqui diretti con Angeli e anime di defunti, Swedenborg così ricostruisce l'Aldilà. Dopo la morte, l'uomo mantiene per un po' la propria coscienza, e non si rende conto d'esser morto; il suo spirito mantiene anche lo stesso aspetto esteriore del corpo abbandonato, del costituiva l'uomo interiore, spirituale. Ora però il defunto è immerso in un'atmosfera luminosa, e non comprende la natura di questa luce; soltanto col tempo infatti i morti comprendono il proprio stato, perché essi hanno ora un nuovo "corpo", più adatto alla nuova bisogna che non quello terreno, il quale a sua volta era stato adatto alle necessità precedenti; perciò il corpo terreno è abbandonato nella tomba, e di lui più non è storia. In questo senso, all'atto stesso della morte c'è già, per ciascuno di noi, il Giudizio finale e la Resurrezione, né altri ve ne saranno. Da questo momento inizia infatti, negli spiriti dei morti, una trasformazione: il loro nuovo "corpo" assume lentamente i tratti che fisiognomicamente denunciano l'interiore natura spirituale, sempre mascherata in terra; infatti, secondo Swedenborg, è assolutamente improbo e fallace l'esercizio della fisiognomica in terra, perché il corpo materiale è in grado di costruire una maschera ipocrita; infatti l'elemento volontaristico-sentimentale, egoico, detto animus, frutto della caduta, tende a mascherare la vera *signatura* dell'anima. Questa dottrina influenzò la fisiognomica di Lavater, che partiva dall'ipotesi "gnostica" di un Sé, un uomo interiore, inconscio e segreto, dimenticato sotto il livello conscio; di qui la limitata possibilità di lettura del fisiognomista, la lettura perfetta essendo possibile soltanto ad opera di un Angelo in grado di leggere direttamente l'interiorità.

Man mano, dunque, che i defunti/resuscitati vanno assumendo il loro vero volto, a causa dell'assoluta plasticità del "corpo" spirituale che non consente maschere, essi tendono naturalmente a raggrupparsi con i propri simili. Si formano così "società" di giusti e "società" di malvagi, per libera elezione e affinità, e *queste "società" sono il Paradiso e l'Inferno*, luoghi "elettivi", non di avviamento, quindi, di fatto, inesistenti come "luoghi" in senso fisico, ma puri luoghi interiori. Poco a poco, purificati, i giusti salgono verso cieli sempre più alti, grazie all'aiuto di Angeli custodi. Swedenborg ipotizza dunque un'unità psicofisica a fondamento dell'uomo, un'entità che si sviluppa in vita e prosegue il proprio sviluppo dopo la morte, ammesso che abbia più senso parlare di "vita" e "morte" in questo *continuum* segnato tutt'al più da una soglia da varcare; Paradiso e Inferno costituiscono il punto d'arrivo di questo sviluppo, e rappresentano la perfetta identificazione finale della nostra "realtà". L'immaginario cristiano si è fuso con altri, antichissimi, il tutto nell'ambito di un presunto sperimentalismo parascientifico: *Swedenborg afferma infatti la propria visione sulla base di una conoscenza "sperimentale" dell'Aldilà, assunta nel corso di colloqui con entità che là risiedono.*

Si noti che sono questi gli anni nei quali la scoperta dell'elettricità veniva ritenuta la *prova* della connessione di Spirito e materia; l'elettricità testimoniava la circolazione di un'energia invisibile (lo Spirito) ed era quindi nata una "Teologia dell'elettricità". Lo stesso si era pensato riguardo al "magnetismo animale" introdotto da Mesmer, e, prima ancora, la presenza di Dio circolante nell'Universo era stata identificata con la gravitazione scoperta da Newton; lo stesso Newton, nutrito di letture alchemico/teosofiche, partecipava di questa convinzione.

I racconti di Swedenborg, oltre ad affascinare la fantasia dei letterati, suscitavano un grande interesse nel crescente mondo degli occultisti, cultori di una "sperimentazione" la cui ragion d'essere necessita di almeno due ipotesi fondamentali: una continuità psicofisica caratterizzata da un'indefinibile "corporeità" sottile dell'elemento spirituale, sotto forma di una non meno indefinibile "energia"; e un'identità dei due elementi sul piano formale e "individuale" ubicata nell'elemento spirituale, che non soltanto impronta di sé quello materiale, terreno, ma che, abbandonatolo, persiste nella propria individualità.

Queste concezioni sono antichissime, anzi, arcaiche, e diffuse in moltissime culture; col tempo però si trovano ad esser rivisitate in chiave parascientifica. Dalla scoperta dell'elettricità, al principio d'indeterminazione di Heisenberg, le "verità" scientifiche vengono continuamente invocate (al di là del loro stesso dominio, che non è certo quello metafisico del "senso" delle cose) ogniqualvolta possano sembrare utili a suffragare un'equivalenza di materia ed energia, dislocata fuori della scienza nelle ipotesi sull'Aldilà. In questa cultura, che non per caso si afferma parallelamente al ritorno dell'astrologia, anche questa rivisitata in approdi parascientifici, l'Aldilà delle religioni storiche, dallo Zoroastrismo all'Islam, svanisce progressivamente in un nuovo Aldilà senza Dio, ovvero con un Dio anonimo, genericamente "diluito" o "aggrumato" come energia cosmica, un Aldilà estraneo al dualismo etico, un tempo eretto a compensazione dell'"ingiustizia" terrena.

Un altro aspetto della trasformazione che va subendo in questo modo l'Aldilà, è infatti costituito dalla perdita del suo aspetto più tradizionale, radicato nelle religioni del Libro a partire dall'iniziale conformazione zoroastriana, cioè del suo significato escatologico e assiologico. Sino allora, l'Aldilà aveva rappresentato il luogo del destino ultimo dell'uomo, alla luce di una Giustizia più alta di quella terrena; un luogo totalmente separato da *questa* terra, salvo possibili ritorni in *nuova terra*. Questa dimensione va ora perduta, perché l'Aldilà si fa luogo tutto quotidiano, circolante con una certa sua ovvietà qui tra noi, in questo mondo, del quale rappresenta la vita energetica che sottostà alle epidermiche trasformazioni della materia. Il destino che là si realizza, il "Paradiso" e l'"Inferno", altro non rappresenta se non il graduale compimento di un processo in atto nel mondo materiale, al termine del quale, tutto sommato, ciascuno non fa che realizzare ciò che da sempre ha avuto in animo. Nessuno viene punito o premiato, al massimo ci si autopremia e autopunisce; in tutto ciò vi è molto della società moderna col suo individualismo, nella quale ciascuno assume liberamente le proprie scelte, non v'è ricerca di una "giustizia superiore", e tutto sfuma nell'innocua categoria della "opinione". La morte dell'Aldilà come grande U-topia, corrisponde alla fine apparente, e forse momentanea, delle speranze utopiche in terra. Anche se questo non significa la fine della trascendenza, sottolinea tuttavia il distacco della "Giustizia" dalla trascendenza stessa, un evento che segna il disincanto del mondo ed è tipico dell'individualismo borghese.

Al riguardo è interessante notare che l'Occidente ha risposto in modo singolare alla crisi della religione, e al conseguente restringimento dell'orizzonte umano all'*hic et nunc* del viaggio terreno. L'assenza di un orizzonte che spazi oltre la morte, ha indotto a porre tra parentesi la morte stessa, che, da momento culminante e massimamente significativo dell'esistenza, è divenuta massimo non-senso, mera porta buia dipinta su una superficie oltre la quale non è via. La fine della vita terrena, intesa come sola realtà empiricamente esperibile, coincide perciò con la fine di ogni possibile "senso". Ciò che va oltre può essere fantasticato soltanto a patto che sia anch'esso *un possibile oggetto di esperienze empiriche, con ciò partecipe di una paradossale "scientificità"*; questa a sua volta, per pa-

radossale che sia, è pur sempre debitrice del proprio statuto alla scienza stessa; perciò, mentre pretende di ridurre ad essa problemi metafisici che le sono estranei, al tempo stesso, come la scienza, non si pone fini etici o problemi escatologici. L'indifferentismo morale caratterizza perciò il panorama che essa apre sulla vita ultraterrena. Questo presentare la premessa e l'epilogo dell'esistenza umana non più come mito, ma come una pretesa scienza, irrazionale nella sua non problematica "razionalità" è il frutto di un concorso di elementi da ricercarsi nella mitizzazione delle scienze naturali operata, nel corso del XVIII secolo, nella "filosofia della Natura", ad opera della quale la Natura venne divinizzata; e nel formarsi di una cultura individualista che trasformò l'immortalità cristiana dell'uomo in una petizione personale all'autoconservazione fuori degli accedenti che, nella concretezza delle vicende storico-biografiche, ostacolerebbero la realizzazione di un'inesprimibile e disattesa dimensione interiore: di un Io ipertrofico immaginato onnipotente per la messa in parentesi di quei vincoli, e divenuto parodia secolarizzata del Sé gnostico. La dignità utopica di quest'ultimo era costituita infatti dall'essere un'immagine *religiosa*.

Contemporaneamente, seguendo un indirizzo che era già emerso prepotente nel corso del XVIII secolo, si consolida la diffusione di un sapere eclettico, che assume dal serbatoio del passato tutti gli elementi che ritiene utile assemblare. Nell'ambito di un generico scientismo si mescolano folklore, religione e scienza, con sviluppi molteplici; le concezioni magiche, indissolubili dall'identificazione del divino con l'energia, portano ad una religiosità cosmica vaga e indeterminata, dominata da energie impersonali. L'individualismo borghese giunge ad avvertire la propria insufficienza, e quelle energie impersonali hanno il fine di non separare l'individuo dal cosmo, separati viceversa nettamente dallo sviluppo della scienza; ma i miti e le religioni che davano un *sens*o all'esistenza (il problema del *sens*o sembra si stia finalmente ponendo in modo serio, col nuovo millennio) tendono a mascherarsi da "scienza", in realtà arbitraria.

Accade così, che la ricerca di un "Sé" collegato alla circolazione cosmica di energia, s'identifichi con la ricerca di energie latenti inesplorate dell'individuo, di potenzialità *divine* dell'uomo. Come si nota, l'Aldilà fantasticato oggi è frutto di molte contraddizioni, è il risultato di un vero crogiolo, di un'operazione di recupero del vecchio e dell'arcaico in qualcosa di nuovo ancora indefinito. In questo clima, massiccia è l'irruzione di tradizioni religiose ed esoteriche orientali, la cui gnosi sembra particolarmente attraente per lo scopo; tuttavia è interessante notare l'oscillazione tra religiosità e profanità allorché esse vengono riadattate ad affrontare i problemi della psicologia *individuale*; anche la rinata astrologia, da religiosità astrale quale era nelle sue lontane origini, si adatta a risolvere quotidiane ansie individuali.

Per concludere su questo breve panorama, ci sembra di notare che un ruolo lo abbia avuto anche la diffusione del *Libro dei morti tibetano*. In esso vengono descritte le prime esperienze *post-mortem* dell'individuo, caratterizzate da una serie di apparizioni sotto forma di sensazioni luminose (fotismi). Il momento descritto caratterizza il cosiddetto "stato intermedio", nel quale il defunto non ha chiara coscienza di quanto stia accadendo, ed è tentato di rientrare nel ciclo dell'esistenza terrena. Il testo, conformemente alla religiosità orientale, insegna come scampare a questo rischio; ma è interessante notare che il concetto stesso -la possibilità di descrivere che cosa accade dopo la morte, gettando così uno sguardo sull'Aldilà- coincide con l'oggetto di molti testi di larga diffusione in occidente, che narrano analoghe esperienze di "resuscitati": ovviamente però, attribuendosi un piglio scientifico/sperimentale. In altre parole, quello che voleva essere un insegnamento religioso - e le religioni insegnano il superamento dell'individuo storico- diviene una "scienza" *sui generis* designata per rispondere ad ansie che riguardano una possibile sopravvivenza dell'individuo stesso. Con questi brevissimi cenni, pur non avendo neppure sfiorato la complessità della vicenda, abbiamo voluto delineare alcuni tratti dell'evoluzione dell'immaginario sull'Aldilà, in rapporto ad alcuni mutamenti che hanno accompagnato le società a monte della nostra. Abbiamo percepito in tal modo l'esistenza di legami di sincronia (non già di causalità: il fenomeno religioso ha una pro-

pria specificità, che non consente l'appiattimento sugli eventi sociali) tra le aspettative terrene e quelle ultraterrene, almeno dal giorno in cui il diversificarsi della società e il frammentarsi di poteri monolitici hanno consentito di percepire la voce delle aspettative, dell'utopia.

Sembra ragionevole ritenere che quel momento non rappresenti affatto l'inizio della vicenda, ma soltanto il momento nel quale essa affiora; così come la storia dell'Aldilà non avrà termine con questa nostra epoca di presunta secolarizzazione.

Gian Carlo Benelli

AVVENTURE DELL'ANIMA

Riguardo all'anima, si possono raccogliere negli scritti di Jung alcune precise affermazioni:

- "Da un punto di vista teologico, per esempio, il mio concetto di anima è puro Gnosticismo; perciò sono stato sovente classificato tra gli Gnostici" (*Prefazione a Dio e l'inconscio di White*);
- "L'uomo stesso ha cessato di essere microcosmo ed *éidolon* del cosmo, e la sua 'anima' non è più la scintilla consustanziale all'*Anima Mundi*" (*Commento psicologico al Libro tibetano della Grande Liberazione, etc.*);
- in più luoghi l'anima è identificata con una donna sconosciuta che appare nei sogni maschili; sull'argomento Jung si diffonde in *Aspetti psicologici della Kore*, nel quale fa riferimento alle metamorfosi di questa figura nel mito e nella letteratura, nei testi alchemici e in quelli gnostici, ove appare come elemento femminile della *syzygie*. Anima vi appare come elemento di compensazione rispetto al "maschile", visto come comportamento eccessivamente razionale. Jung sostiene infatti la "creatività" della cosiddetta "unione degli opposti", simbolicamente "ermafroditismo";
- "Il Sé, sebbene da un punto di vista cosa semplice, da un altro punto di vista è una cosa estremamente composta, una 'anima conglomerata'" (*Sul simbolismo del Mandala*);
- "...il concetto di anima è un concetto puramente empirico, il cui solo scopo è di dare un nome a un complesso di fenomeni psichici correlati o analoghi" (*Riguardo agli Archetipi, con speciale riferimento al concetto di anima*);
- "Anima" come elemento che lega corpo e Spirito è citata a partire da concezioni alchemiche (dove "anima" è anche Mercurio, inafferrabile e trasmutativi) e böhmiane (unitamente a un simbolismo dei colori che troviamo anche in Kandinskij) in *Uno studio sul processo di individuazione*;
- "...l'anima è l'archetipo della stessa vita" (*Gli Archetipi e l'inconscio collettivo*). Nello stesso luogo parla di sua "caotica capricciosità" (Jung aveva studiato il testo principale di Klages, un autore destinato ad influenzare fortemente J. Hillman. Klages opponeva il corpo/anima allo spirito, l'anima era intesa come luogo conio e di perpetua creazione di inafferrabili immagini, lo spirito come una sorta di super-Io, un dover-essere portatore della nietzscheana "volontà di potenza", che trasforma le mobili immagini poetiche in gelidi concetti. Klages sognava un neopaganesimo opposto alla cultura testamentaria). Nello stesso testo, Jung afferma: "Anima...designerebbe qualcosa di meraviglioso e immortale. Tuttavia non fu sempre così. Non dobbiamo dimenticare che questo genere di anima è un concetto dogmatico...", "L'anima è la cosa vivente in un uomo, ciò che vive di per sé e causa la vita"; "...l'anima è un demone che dà la vita"; "L'anima non è...una *anima rationalis*, concetto filosofico...ma un archetipo naturale che riassume in modo soddisfacente tutte le espressioni dell'inconscio..."; "essa è tuttavia soltanto un archetipi tra molti"; "...non è caratteristica dell'intero inconscio. È soltanto uno dei suoi aspetti".

Altre citazioni a centinaia si potrebbero estrarre dall'opera di Jung, non tutte compatibili tra loro o riconducibili a una dottrina unitaria, anche perché Jung ama usualmente citare testi di disparata origine come esempi di una fenomenologia riconducibile all'"archetipo" Anima. Quanto al concetto di "Archetipo" (di per sé: modello originario, esemplare) nell'accezione di Jung, esso risulta altrettanto vago, come si può constatare dalle varie spiegazioni che ne dà Jung. Esso è il "noumeno dell'immagine inaccessibile all'esperienza", e in esso "sono rappresentate tutte le esperienze che si sono succedute su questo pianeta dal principio dei tempi" (*Il problema dei tipi nell'indagine biografica*). Gli Archetipi sono "forme presenti universalmente ed ereditate", ovvero "forme esistenti a priori, ossia congenite nell'intuizione", "autoraffigurazione dell'istinto"; "forme tipiche della com-

preensione che si ripresentano regolarmente" (*Istinto e inconscio*); "forme tipiche di comportamento che, quando diventano consce, appaiono come rappresentazioni", "pura natura incontaminata" (*Riflessioni sull'essenza della Psiche*); "forze psichiche viventi"; "elemento della nostra struttura psichica" (*Psicologia dell'Archetipo del Fanciullo*). E così via.

Sembra quindi opportuno percorrere rapidamente qualche momento delle vicende relative al concetto di Anima; sia perché essa si sovrappone, nella storia, al più tardo concetto di Inconscio, e si lega all'ipotesi di un sapere profetico; sia perché il suo ingresso nell'ambito dell'utopia di Resurrezione, segna l'ingresso della cultura greca nella tradizione testamentaria; sia perché, come abbiamo notato sopra, Jung fa grande uso di testi religiosi per esemplificare la fenomenologia di "Anima", e questi *non hanno come referente un concetto costante*. È bene quindi mettere a fuoco l'oggetto che di volta in volta si nasconde sotto quella semplice parola, ricordando sempre che il concetto di Anima non può essere affrontato senza partire dal sostrato religioso, che si appunta sul sostrato escatologico e quindi su un possibile mondo "altro"; quanto a questo mondo "altro", non si può ignorare inoltre che la sua ipotesi è propedeutica a quella di una possibile conoscenza profetica, "totale", ancorché recepita per simboli: un problema certamente non estraneo a Jung. Diamo quindi qui di seguito alcuni cenni.

L'anima è stata considerata tanto una potenza fisica, quanto una iperfisica, come manifestazione vitale o come potenza vitale nell'organismo vivente, che, a sua volta, può avere una o più "anime" con funzioni diverse; diverse sono state infatti le funzioni attribuite all'anima, e diverse le relative epifanie. Del tutto inubicabile è il confine tra l'anima intesa come manifestazione personale, ovvero sovraperonale; essa infatti tende a coincidere con la persona, della quale però trascende i confini. Alcune sue funzioni, come quella del moto e la coincidenza con l'Ego, muoiono con la persona; altre proseguono la persona nell'Aldilà, e marcano la mobilità dell'anima. Fuori della persona essa può essere intesa come *alter ego*, Doppelgänger, Revenant (cadavere vivente, fantasma che ripete la forma del vivente); ovvero come anima immortale, destinata o meno alla reincarnazione, preesistente o meno alla persona nella quale alberga. Diversa è la sua concezione nella filosofia e nella religione, e, in questo secondo ambito, nelle "ortodossie" o nelle forme di religiosità "vernacolare", che portano l'eredità di antiche credenze e miti, definiti dalla cultura egemone "superstizioni".

Nell'antichità, tanto mesopotamica quanto iranica, esisteva il concetto di uno spirito¹ disincarnato che trascorre i propri indefiniti giorni in un grigio sottosuolo; un concetto analogo esisteva agli inizi nell'A.T. Gli iranici pensavano in genere ad una continuazione terrena del morto, che sopravvive invisibile, la Fravashi, che tende col tempo ad identificarsi con il concetto di anima (Urvan). Le Fravashi tornano periodicamente di notte tra i vivi; si offre loro del cibo perché esse sono, al tempo stesso, derelitte -rimpiangono il corpo perduto e le gioie della vita ad esso legate- ma potentissime, potendo fare la fortuna dei viventi. Per gli Egiziani c'era un'anima vitale, invisibile Doppelgänger, detta Ka; ma esisteva anche il Ba, anima che nel sonno abbandonava il corpo; anche il nome personale rispecchiava una qualche sorta di "anima" dell'individuo.

Nella Grecia antica Psyche è farfalla, ma anche soffio; esce dalla bocca del morente e scivola nell'Hade, dove è un'ombra esangue e inconsolabile. Anche la nostra parola "anima" è legata all'aria (ánemos = vento); mentre il germanico Seele si connette al regno delle acque (See) al quale l'anima appartiene, essa è un Revenant che può lasciare la tomba e aggirarsi nel mondo dei vivi.

¹ A causa dell'assoluta duplicità con la quale è usato, nelle varie dottrine, il termine "spirito" (pneuma) usiamo la grafia maiuscola "Spirito" quando il termine fa riferimento alla parte superiore, illuminatrice e/o immortale dell'anima (Noûs, Intelletto); usiamo viceversa la grafia minuscola "spirito" negli altri casi, quando esso si riferisce ad un elemento puramente vitalistico, o ad un elemento "sottile" come lo pneuma di Sinesio che media l'anima divina e il corpo, o il Geist di Paracelso, anch'esso elemento astrale, vitalistico, esteso a tutti i viventi, animali e vegetali; in generale ai casi nei quali non v'è riferimento ad alcunché di divino. Si noti che, nel primo caso, è l'anima a non essere elemento divino, ma puramente vitalistico (nell'antropologia tricotomica); ovvero, "Spirito" sta per "Anima" (nell'antropologia dicotomica).

Per quanto concerne l'A.T., il concetto di Anima quale noi lo concepiamo, è del tutto assente; esso giunge soltanto più tardi alla cultura testamentaria, attraverso la speculazione greca. Nella cultura occidentale infatti, il concetto di Anima copre all'incirca i seguenti campi:

- è principio vitale;
- è principio immortale, spirituale, opposto al corpo;
- si identifica con l'Intelletto o con l'interiorità dell'uomo;
- connota l'individuo come persona.

Diversamente, nell'A.T. si possono individuare i seguenti termini:

1) Neshamah: soffio, innanzitutto quello divino che vivifica l'uomo impastato col fango; principio che vivifica l'uomo;

2) Nephesh: respiro, nucleo vegetativo del vivente; anima sensitiva, irrazionale; connotazione dell'individuo nella totalità della sua esistenza. Nephesh è il termine usualmente reso con "anima" nelle traduzioni dalla Bibbia;

3) Ruah: vento, respiro, Spirito; prende anche il posto di Neshamah come soffio che resuscita le ossa dei morti (Ez., 37); è usato anche nel senso di Nephesh, come forza vitale;

4) Leb: cuore, è la forza che vivifica l'uomo ma indica anche la sede della facoltà intellettuale. Come Nephesh, può anche indicare la totalità della persona, il nucleo essenziale, interiore dell'uomo. Ad esclusione di Neshamah, tutte queste parole indicano il centro emozionale e vegetativo dell'uomo, e caratterizzano la sua totalità: nell'A.T. l'uomo è inteso come unità indivisibile di corpo e anima o spirito, e manca il concetto di un'anima immortale e preesistente, che troveremo viceversa nella Qabbalah. Soltanto più tardi, con l'imporsi della riflessione sull'Aldilà e su una eventuale resurrezione, entrerà il concetto di un'anima immortale entro una dicotomia anima/corpo, peraltro non comunemente accettata. In questo ha un ruolo decisivo il Giudaismo della Diaspora, che introduce idee greche: l'anima come autentico Io, gravata dal corpo (il concetto di corpo/tomba nel calembour *sôma/sêma* è orfico-pitagorico, ripreso da Platone) sicché l'anima riposa in pace soltanto dopo la morte. Successivamente si affermerà il concetto di un'anima divina e immortale immessa nel corpo, e con esso l'utopia di Resurrezione.

Più tardi, nella Qabbalah, appaiono nuove concezioni: tutti gli uomini hanno un'anima vitale, Nephesh, ma soltanto gli Ebrei hanno in dono lo Spirito, Ruah; di questi, i Giusti guadagneranno la vera anima divina, Neshamah, che è una scintilla di Bina, l'Intelletto divino. L'anima preesiste all'individuo (concetto estraneo al Giudaismo) e la Qabbalah di Isacco Luria immaginò che tutte le anime umane fossero inizialmente racchiuse nell'Adamo Qadmon, o primigenio (una figura di mitico archetipo celeste dell'umanità presente anche nello Gnosticismo e nella speculazione ismailita) e che fossero poi state disperse nelle singole scintille a seguito di una catastrofe della Creazione.

Per quanto concerne il N.T., tralasciamo di occuparci del concetto di Anima nell'ortodossia, perché di ben poco interesse ai fini del rapporto con Jung. Ricordiamo soltanto che esso si fonda su una distinzione tra corpo e anima o Spirito, questi ultimi indicando l'anima immortale creata da Dio; e che quando Paolo (1 Cor.) contrappone "psichico" a "pneumatico", non anticipa la tricotomia gnostica, ma contrappone all'anima divina (Spirito, pneuma) il mero principio vitale tutt'uno col corpo (psiche).

Veniamo ora a tracciare le vicende dell'anima nella filosofia greca, riferimento imprescindibile perché da essa dipendono tutti gli sviluppi che vanno dal periodo intertestamentario alle eterodossie cristiane, fermo restando che, a partire dalla rinascita del folklore nel XII-XIII secolo, nel concetto di Anima tornano elementi di antiche credenze popolari. L'Alto Medioevo rappresentò un momento nel quale elementi di cultura magica universalmente diffusi, e mitologie nordiche, diedero corpo a quella cultura popolare, contadina (ma non soltanto) rielaborata più tardi come "folklore", nel cui ambito si sviluppò una religiosità popolare caratterizzata da motivi magici, ben diversa dal Cristianesimo "ufficiale".

Le antiche dottrine dei filosofi greci, tutte improntate a un certo materialismo, sono riassunte da Aristotele all'inizio del *De Anima*, ma sono per noi di scarso interesse; più interessante è partire da Platone, la cui dottrina esercitò una permanente influenza nei secoli successivi.

La dottrina di Platone è esposta nel *Timeo*, e anche nel *Fedone*, nel *Menone*, nel *Fedro*, e nella *Repubblica*, dai quali ultimi si evince la preeternità dell'anima (Preesistenzianismo, ipotesi espunta dal Cristianesimo con decreto di Giustiniano del 543, ma presente nello Gnosticismo, nei Bogomili e nei Catari, in questi ultimi due casi fondandola su un mito folklorico).

Secondo il mito platonico il Demiurgo -per sua bontà- portò ordine nella hýle amorfa e disordinata, affinché le cose splendessero della bellezza dell'Intelligenza; perciò fece l'Universo mettendo l'Intelletto nell'Anima e l'anima nel corpo, che fu creato dopo l'anima, sicché l'Universo fu composto di hýle, psyché, e noûs, perfetto e incorruttibile. Creata l'Anima, ciò che restò dell'anima del mondo egli la conferì ai pianeti, e poi creò quattro specie di viventi dai quattro elementi. Successivamente modellò il principio immortale (noûs) dell'anima umana, simile all'anima del mondo e collocato nel cranio, unita all'encefalo. Alle divinità astrali (la stirpe di fuoco, gli Dei) fu affidata la creazione dei corpi e di altre tre anime: Thymós, anima irascibile posta nel torace, vicino al cuore e comunicante col noûs, per esserne governata, poi l'anima concupiscente, Epithymía, divisa in due parti, una accanto al fegato (appetiti) e una sotto l'ombelico (impulso sessuale, ribelle e irrazionale). Grazie alla superficie lucida del fegato, che riflette i pensieri della Mente come immagini, l'anima che gli sta accanto (irrazionale e sempre sedotta da fantasmi) può recepire, oltre ai fantasmi ingannevoli, quelli della Mente che le conferiscono capacità divinatorie (non profetiche) che hanno luogo nel sonno, in assenza di ragione e saggezza, perché l'Intelletto dorme. Dunque la divinazione è figlia della stoltezza, e poi, nella veglia, il ragionamento interpreta le immagini.

Riassumendo: vi sono tre anime, ma una sola, il noûs, è immortale (e sarà oggetto di reincarnazioni diverse a seconda del merito acquisito); singolarmente però, secondo un tema che resta costante ovunque, nel tempo e nelle dottrine, le doti divinatorie, cioè la conoscenza che va oltre la ragione, sono prerogativa della parte non intellettuale dell'anima.

L'impostazione platonica lascerà una traccia duratura in tutto il successivo neoplatonismo, attraverso la gerarchia Dio→Intelletto→Anima, destinata a caratterizzare sempre le ipostasi dell'emanazione; attraverso il concorso dei pianeti nella formazione delle anime; attraverso il concetto di "discesa" delle anime. La presenza dell'Intelletto a monte dell'Anima, come sua parte "superiore", sta ad indicare un problema preciso che si pone a partire dalla filosofia greca: quello del rapporto delle facoltà spirituali dell'uomo con la possibilità della conoscenza, ricondotta all'esistenza di un mondo incorporeo di "Intelligibili" (in Platone, le Idee). In assenza di tale rapporto, non si potrebbero comprendere i processi che conducono dai sensi agli schemi astratti della coscienza.

Aristotele (*De Anima*) criticherà in Platone il fatto che egli unisce anima e corpo come entità diverse, ma, a parte il mito, non spiega la ragione di questa unione, cosa indispensabile perché nei due elementi si genera interrelazione, e ciò non si verifica tra elementi che hanno un rapporto casuale. Per questa ragione, egli ritiene di dover delineare una diversa prospettiva sul problema dell'anima.

Osserva dunque Aristotele che l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, e che il pensiero, almeno nel caso delle passioni, è una sorta di affezione dell'anima, che non opera senza l'immaginazione e non è pensabile senza il corpo. Riprendendo perciò daccapo l'indagine sull'anima dopo la critica alle dottrine materialiste e al dualismo platonico, Aristotele dà una prima definizione dell'anima come "forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza"; essa è dunque la sostanza o l'essenza di un determinato corpo: se un corpo perde l'anima, non ha più vita. L'anima è dunque entelechia (atto) di un corpo; è causa non soltanto formale, ma anche finale di ogni corpo vivente, è ciò tramite cui ogni vivente, grazie alla nutrizione e alla riproduzione, si

rende in qualche modo partecipe del divino. L'anima, che non è una "cosa", ma una proprietà del corpo, è il principio del vivente, non è il corpo, ma non esiste senza di esso. Le facoltà dell'anima sono la nutritiva (alle piante appartiene soltanto questa) la sensitiva, la appetitiva e la locomotoria; vi è poi la facoltà razionale che è propria soltanto dell'uomo. Ora, l'Intelletto sembra essere un genere diverso di anima, che ne può esser tenuto distinto in quanto esso soltanto è eterno; la distinzione può essere meramente logica ma anche reale, perché esso è certamente immateriale, mentre le altre facoltà appartengono ad un'anima non corporea nel senso della materialità fisica, ma pur sempre dotata di una corporeità "sottile".

L'Intelletto, a sua volta, deve dividersi in due parti: una sua parte ha analogia con la materia perché "diviene", in quanto conosce gli Intelligibili (gli "Universali"); l'altra agisce sulla prima facendo sì che quegli Universali, astratti, siano generati a partire dalle sensazioni. Se la prima parte è quella che "pensa" nell'uomo, la seconda -detta Intelletto produttivo- è una luce intellettuale, la sola che, dopo la morte, sopravvive, acquistando la propria vera natura di Pensiero puro, che è in grado di intuire le Cause prime ed eterne. Non siamo dunque in presenza dell'immortalità dell'anima individuale, ma a quella di un Principio che appartiene ad una realtà superiore, impersonale ed eterna (come le Idee platoniche). Questo Principio, col nome di Intelletto agente, tenderà ad identificarsi con lo Spirito Santo nelle speculazioni teosofiche.

Come si vede, il problema dell'anima tende a presentare, nel pensiero greco, le seguenti implicazioni: un legame con la vita in sé e con le funzioni vitali; un legame con il "divino"; un legame con la possibilità della conoscenza razionale; l'ipotesi di una possibile conoscenza sovrarazionale. Conoscenza e mondo divino sono in rapporto tra loro; per Gnostici e teosofi la conoscenza diverrà anche l'unica possibile premessa al percorso della salvezza.

Sulla scorta di quanto detto di Platone ed Aristotele, ci volgiamo ora al Neoplatonismo, che di entrambi tiene conto in un'ottica ormai religiosa, e che è una premessa indispensabile a tutto ciò che segue, sino al Romanticismo e a Jung.

Per comprendere il concetto neoplatonico di Anima, occorre tener presente il mito cosmogonico che caratterizza il Neoplatonismo, e la particolare ontologia che ne consegue. Per Plotino l'Uno, ineffabile, emana da sé l'Essere (la dizione corretta sarebbe: "l'Essere procede dall'Uno", perché di processione (*próodos*) e non di emanazione, parlano Plotino e i suoi seguaci); l'Essere guarda all'Uno e ne è riempito di Intelletto; a questo punto da lui può procedere l'Anima, che è a immagine di Dio. A differenza dell'Intelletto, immobile e impassibile, che permane nell'Alto, l'Anima è tuttavia attratta dalla materia: guarda in alto, e si colma d'Intelletto; guarda in basso e genera la sensibilità, genera la vita e la governa. La sua generazione fu necessaria, anche se l'Anima è qualcosa di inferiore all'Intelletto, perché l'Universo non può arrestarsi al solo Intelletto, se c'è qualcosa ancora che può seguire, anche se di rango inferiore. Ad ogni modo, l'Anima è luce da luce, e guardando la sua parte più divina, si conosce l'Intelletto.

A differenza dell'immobile e impassibile Intelletto, che permane nell'Alto, l'Anima è tuttavia attratta dalla materia che le fa dimenticare il mondo divino, e forma l'Anima mundi. Come anime dei viventi, essa discende poi attraverso le sfere, formandosi nella discesa un corpo sottile a causa del suo desiderio per il corpo; ogni anima discesa trova poi il proprio corpo materiale. Vale anche il reciproco (ogni corpo materiale trova la propria anima) ad opera di una generica attrazione "magica" tra i due elementi corrispondenti; del resto, tanto l'Anima quanto il corpo hanno subito ormai l'azione degli astri, e partecipano della "simpatia universale".

Il cosmo neoplatonico ha infatti le caratteristiche di un *cosmo magico*, perché tutto vi è in contatto con tutto, sia verso l'alto, sia verso il basso; tutto è reso unitario dalla diffusione cosmica dell'Anima, l'unità dell'Anima è ciò che mette a contatto a distanza i corpi e le anime per incantesimi e magia, perché, se l'Anima, come "emanato", è una, essa si fa anche molteplice nelle anime individuali: e così dicasi per l'Intelletto.

Il legame di processione dell'Anima con l'Intelletto, fa sì che essa *riproduca nel sensibile l'immagine dell'intelligibile*, onde tutto ciò che *appare* nel cosmo neoplatonico, altro non è che *trasparenza del divino*, icona. Parimenti, tutto il mondo partecipa dell'Intelligibile e ne dipende.

Discendendo, l'Anima temporalizza l'eterno, il tempo è la vita dell'Anima, si manifesta in lei ed è generato da lei. Perciò, allorché l'Anima torna nell'Intelletto, il tempo cessa: tempo e presenza nei corpi dell'Anima non sono permanenti. Secondo Plotino però, l'Anima non discende tutta intera; la sua parte superiore resta in alto, a contatto con l'Intelletto; tuttavia ciò non significa che la parte discesa abbandoni quella rimasta in alto; le due parti sono diverse, ma l'una non abbandona l'altra, resta sempre in contatto con essa (e anche questo "contatto" non può che assumere connotati magici, di "simpatia", stante la discesa oltre le sfere). Tutto ciò rientra nella concezione di fondo già additata, quella di un cosmo dove *tutto è in contatto con tutto*, mostra anche che *ogni cosa vive di una vita segreta, una vita spontanea e non cosciente che si muove al di sotto (o al di sopra) della coscienza*.

L'Anima è dunque principio di movimento; è incorporea perché penetra ovunque, è la vita stessa; è immortale; ma, precisa Plotino in contrasto con Aristotele, non è entelechia, non è causa finale, perché i desideri contrastano con la ragione, quindi, al massimo, potrebbe essere entelechia l'anima razionale.

Se si fa attenzione, si nota dunque che nel cosmo neoplatonico si trovano, oltre alle basi per suffragare le possibilità della magia, anche quelle di una "scienza" astrologica e di quei fenomeni che Jung considerò nella dottrina della "sincronicità". Si trovano inoltre le basi per ipotizzare una affinità dell'uomo con Dio, e di un *sapere inconscio e sovrarazionale dell'anima filtrato dal simbolo*, perché nel Neoplatonismo tutto il mondo si fa simbolo e diviene un immenso geroglifico da decrittare.

In effetti, quella di Plotino fu una gigantesca operazione per dare veste "filosofica", entro schemi platonici (l'ineffabilità del Sommo Artefice, il "Padre") aristotelici (l'accessibilità agli Intelligibili) e stoici (la divinizzazione del mondo ad opera dell'Anima mundi presente nella materia), ad una visione *religiosa* del mondo, di origine mediorientale. Quanto alla materia, non più "non-essere" ma "sostanza" (a partire dagli Stoici) essa diviene l'opacità che frena progressivamente l'azione del divino (come esplicherà molti secoli più tardi Avicenna) sulla quale sarà sempre impossibile uscire dal dilemma: coeternità con lo Spirito (una sorta di doteismo) o sua estrema "emanazione" (vero e proprio Panteismo). Si apre quindi col Neoplatonismo una pagina fondamentale della speculazione teosofica eterodossa che giungerà al Romanticismo ove assumerà le vesti di una dottrina estetica: l'Anima, in quanto elemento mediatore onnipervadente, riconosce se stessa nella bellezza del mondo, vi riconosce il divino che lo sottende, il mondo delle forme dal quale essa stessa proviene e che essa rammemora con la sua conoscenza intuitiva non mediata dalla ragione. In chiave puramente religiosa, gli ultimi tre capitoli della VI Enneade descrivono liricamente il ritorno *estatico* dell'Anima nell'originaria dimora divina, e se ne sottolinea per l'ultima volta la sua ambivalenza di Afrodite Urania e Pandemia, volta alternativamente all'Intelligibile e alla hýle: ambivalenza che sarà uno dei temi dottrinali portanti della speculazione teosofica cristiana, nella quale si contrappongono una Eva celeste ed una Eva terrena.

La successiva speculazione neoplatonica non potrà più prescindere da quanto ormai è stato fissato a paradigma, e tuttavia sarà quanto mai impegnata in molteplici varianti dottrinali e affilate speculazioni, per venire a capo dei non pochi punti oscuri e delle difficoltà logiche presenti nella lezione di Plotino, dando corpo al più lungo (e affascinante) capitolo della storia della filosofia (o, forse, della teosofia) che si addentra sino al XVIII secolo. Qui ci limitiamo a ricordare due punti che saranno "razionalizzati" dal discepolo Porfirio e da Proclo. Porfirio tenterà di spiegare con un fenomeno di "simpatia" generato entro la facoltà immaginativa di entrambi i protagonisti, la "vera" ragione dell'attrazione "magica" tra una certa anima e un certo corpo. Proclo fisserà in forma canonica la dottrina, e negherà la lezione plotiniana di un'anima la cui parte intellettiva resta in cielo, sostenendo che l'anima individuale discende tutta intera; svilupperà perciò anche una complessa

dottrina (detta del “doppio veicolo”) relativa ai “corpi” dei quali si riveste l’anima discendendo con entrambe le parti, razionale e irrazionale, implicando in successione gli astri (per il corpo sottile dell’anima razionale) e gli elementi (per il corpo dell’anima irrazionale). Così facendo egli valorizza la dottrina da sempre implicita di una processione cosmogonica destinata a restare canonica: Dio→Intelletto→Anima→Astri→Elementi (intesi questi ultimi nel senso stoico di “sostanza”).

Con questi brevi cenni riteniamo di aver sufficientemente delineato gli aspetti salienti della speculazione sull’anima, dai quali prendono le mosse le successive elaborazioni di specifico interesse ai nostri fini. tra queste sono significative quelle avvenute nel mondo islamico (ismailita) trasmesse alla filosofia ebraica e cristiana del Medioevo, principalmente alla cosiddetta “Scuola di Chartres”, perché in esse si introduce, a partire dalla “versione lunga” della *Teologia di Aristotele* (la traduzione araba della *Elementatio Theologica* di Proclo) un nuovo elemento nella catena emanativa, la Volontà (di Dio) dalla quale promana l’Intelletto e tutto quel che segue. Il predominio culturale delle strutture neoplatoniche ebbe due conseguenze. Sul piano religioso, queste strutture alimentarono tutte quelle eterodosie che ipotizzavano la possibilità della divinizzazione dell’animo umano in una schiera di “Eletti”. Sul piano culturale, nobilitarono e resero “dotte” l’Astrologia e la Magia. La discesa delle anime attraverso le sfere, fece degli astri i “Ministri di Dio”, ovvero le “Cause seconde” in grado di influenzare la natura di uomini e cose, consentendo così di fare dell’Astrologia una “scienza” con tanto di fondamento. La totale contiguità di tutto nell’universo neoplatonico, diede eguale fondamento all’operazione magica, in particolare dopo che Ficino ebbe tradotto il *De insomnis* di Sinesio, con la sua dottrina del pneuma sottile che unifica il cosmo, e che riceve nel cavo e trasmette le immagini di tutti i moti materiali e spirituali. Accanto alle concezioni neoplatoniche, ma non estranee alla loro logica, anche altre antiche ipotesi sull’anima tornarono in auge: i Catari sostennero il Preesistenzianismo aggiungendovi il Traducianesimo (dottrina secondo la quale l’anima viene trasmessa dal padre nell’atto della generazione).

Il concetto di Anima ebbe un ruolo particolare nell’Alchimia spirituale e nel concetto alchemico di “Tintura”. Con linguaggio mutuato dalle tecniche tintorie, la “Tintura” oleosa (zolfo, anima) era portata dall’acqua (mercurio, pneuma) e, mentre l’acqua veniva poi eliminata, la tintura restava nel panno (corpo, sale) tingendolo. Altro aspetto della corporizzazione dell’anima era adombrato dalla coniunctio di Re e Regina e nella syzygie, cioè in quell’unione di Spirito e Anima (intesa qui in senso vitalistico) che dava nascita ad un “rinato”. In tutto ciò era la metafora della costruzione del Cristo nell’anima dell’Adepto, che riconquistava così la perfezione prelapsaria (l’uomo perfetto del mito islamico). Dottrina non soltanto eterodossa, ma socialmente pericolosa, il tema della costruzione di Cristo nell’anima si trova anche nello Spiritualismo riformato di Thomas Müntzer, nel corso della tragica “Guerra dei contadini”; e nell’altrettanto tragico evento dell’Anabattismo di Münster, episodi che lasciarono un’impronta forte nella cultura germanica.

La concezione neoplatonica dell’anima diede anche una base sistematica alla fisiognomica, “scienza” antica (se ne conoscono trattati mesopotamici) destinata a prolungarsi con evoluzione significativa sino alla metà del XIX secolo con il medico/pittore/teosofo C.G. Carus, il precursore del concetto junghiano di inconscio. La fisiognomica aveva avuto il primo fondamento dottrinale (i testi mesopotamici si presentano come una mera casistica) in ambito aristotelico, con i *Physiognomonika* dello ps.Aristotele; infatti, avendo lo Stagirita definito l’anima come “causa formale” del corpo, era logico che nelle fattezze esteriori della persona, in particolare del viso, si potesse leggerne l’anima. Questa dottrina, a parte le obiezioni di Swedenborg e di Lavater sul mascheramento dell’anima ad opera della componente cosciente della persona, ebbe lunga fortuna. Ciò che però le consentì una sistematica, fu precisamente il concetto neoplatonico di impronta lasciata sulle anime ad opera della griglia astrale attraverso la quale debbono discendere. L’Astrologia infatti (se si esclude la cosiddetta astrologia giudiziaria) altro non è che il supporto di una mappa totale della caratterologia, scandita dalle infinite ma circolari possibili disposizioni degli astri. L’ontologia neoplatonica resta

perciò a fondamento degli sviluppi che l'Astrologia -scienza antica, mesopotamica, indiana, iranica- poté conferire non soltanto alla fisiognomica, ma alla magia dei talismani e alla dottrina antica della *signatura*, che ha i suoi più significativi esempi in Paracelso e Böhme.

Ora, se in Paracelso essa conserva l'antica valenza medica del risalire dalle forme delle cose agli astri che potrebbero averle determinate, e di qui agli influssi benefici di determinate piante su determinati organi del corpo umano, in Böhme, viceversa, la *signatura* riguarda precisamente le caratteristiche delle anime. La concezione neoplatonica dell'Uno che si "squaderna" -per dirla con Dante- nel molteplice, fa sì che il molteplice divenga, per Böhme, il "parlato" della Parola divina, creatrice, lo strumento attraverso il quale si "ode" la Parola. Di qui la dottrina delle risonanze tra le anime dalla *signatura* analoga, che sembra anticipare, ad un livello ben altrimenti elevato, quella di Swedenborg sulle affinità celesti che si ripetono in quelle terrene degli amanti.

Con l'affacciarsi del folklore a dignità letteraria, nel XII-XIII secolo, entrano però a far parte di molta cultura antichissime concezioni puramente vitalistiche rimaste vive nel mondo rurale, che occorre tener presenti per mettere a fuoco altri aspetti sotto i quali si presenta, nella tradizione che porta a Jung, quell'entità inafferrabile che va sotto il nome di "anima" che risente delle suggestioni provenienti dal mondo rurale fittamente popolato di figure demoniche, residui del paganesimo germanico, celtico e latino.

Non per nulla, Jung tende a precisare che il suo concetto di "anima" non ha nulla a che fare con quello "dogmatico": precisazione tanto ovvia quanto insufficiente, perché non chiarisce quanto di "filosofico" e anche di religioso possa aver contribuito a delineare la figura che egli presenta come "anima", posto che il "dogma" non è che un aspetto assai parziale di un dibattito a ben altro spettro.

Certamente, nei fenomeni che Jung presenta come "anima", c'è qualcosa che richiama le figure del folklore, anche se la concezione di anima in senso vitalistico è presente, lo abbiamo visto, nel dibattito filosofico e religioso; abbiamo anche visto che, in tal caso, la parte superiore dell'interiorità dell'uomo prende il nome di Intelletto o Spirito.

Per connettere "Anima" di Jung al folklore, è opportuno fare riferimento a Paracelso, grande nume del Romanticismo, e, in particolare, della medicina romantica, un autore che Jung conosceva molto bene, sia direttamente nella vecchia edizione dello Huser, sia indirettamente, tramite il citatissimo Dorn, il più osservante dei paracelsisti. A Paracelso, Jung dedicò inoltre vari saggi, uno in particolare ad una sua opera, il *De Nymphis*, del quale occorre far cenno.

Nel *De Nymphis*, Paracelso raccoglie e porta a compimento una disquisizione sulle strutture del demonico, trattata anche nella demonologia del suo contemporaneo Agrippa, e, prima ancora, da un autore più antico, conosciuto come ps.Psello, in un'opera dal titolo molto citato, il *De Dæmonum operatione*. Secondo Paracelso esistono creature che, a differenza dell'uomo, non possiedono l'anima (nel senso di elemento divino, questo è il senso di Seele in Paracelso) ma soltanto lo spirito (da Paracelso inteso come elemento astrale e detto, per l'appunto, Geist). Queste creature furono create a partire dai quattro elementi e da uno soltanto di essi, cioè dalla sola terra, acqua, aria, fuoco; non però da essi nella loro materialità, bensì da ciascun rispettivo "Geist", che nel sistema paracelsiano, complesso e anche assai complicato perché non privo di ambiguità, quindi non riassumibile in queste brevi note, sta a significare l'elemento come "sostanza".

La corporeità di questi esseri è quindi una corporeità "sottile", ciò che li rende di norma invisibili e in grado di passare attraverso i muri; essi vivono ciascuno nel proprio elemento: le Salamandre nel fuoco, le Silfidi nell'aria, gli Gnomi nella terra, e le Ninfe nell'acqua. Per il resto, essi hanno sembianza umana, si nutrono, si accoppiano, hanno passioni, nascono, muoiono, né più né meno come gli uomini. In questo modo Paracelso sistema, nel quadro della propria ontologia, cosmologia e antropologia, tutte le figure demoniche del meraviglioso medievale, che egli accetta come realtà.

Tra questi demoni, un ruolo particolare spetta ai demoni acquatici, che in tutto il folklore si caratterizzano tradizionalmente per una particolare domestichezza con l'uomo, nella cui esistenza interferiscono abitualmente. Le Ninfe, che già nell'antica mitologia avevano una doppia valenza, erotica e funeraria, sono infatti quei ben noti personaggi del leggendario medievale che assumono il nome di Fate; al riguardo, non riteniamo di dover insistere sull'ambivalenza Fata/Strega del femminile, ampiamente acquisita negli studi sulla fiaba. Tra queste Ninfe ve n'è una alla quale Paracelso dedicò particolare attenzione, e ad essa prestò attenzione anche Jung. Il suo nome era Melusina, ma la sua figura non appare soltanto nei famosi racconti di Jean d'Arras e di Thüring von Ringoltingen, nei quali assume tale nome; ella, con infiniti nomi, è l'eterno personaggio di infinite leggende che hanno la medesima trama, e che vanno infatti sotto il nome di "leggende melusiniane". Queste consentono di ricostruirne gli autentici tratti pagani originari, alterati dalla cristianizzazione. La sua immagine è stata oggetto di studi approfonditi e specialistici, che ci consentono di delinearne l'ambigua natura.

Melusina è un'apparizione che sorge apparentemente dal nulla (e infatti provoca stupore) in un ambiente "magico", allorché un uomo (col tempo: un cavaliere) si trova in estrema difficoltà e la sua esistenza appare senza uscita. Ella mostra una perfetta conoscenza della situazione, nella quale s'inserisce con naturalezza, e con la propria opera e i propri consigli dà all'uomo ricchezza, prole e felicità: ella è dunque una donatrice di fecondità. All'uomo è tuttavia posto un vincolo: non dovrà indagare sulla natura e la provenienza di Melusina. L'uomo, però, rompe il giuramento, e la fanciulla si dilegua allora sotto forma di serpente o drago alato; con la sua scomparsa scompaiono le fortune che ella ha portato, e resta all'uomo un'infinita disperazione. Altre versioni delle leggende hanno però un diverso finale: l'uomo riesce a raggiungere la Fata nel regno di lei, e si riunisce a lei per sempre, non potrà però più tornare nel proprio mondo, perché il Regno delle Fate è il Regno della Morte, un Aldilà terreno posto in un luogo meraviglioso e felice dove è l'eterna giovinezza, oltre un fiume, un monte, o un mare; o sul fondo d'un lago o dello stesso mare.

Come si nota, la figura di Melusina mostra significative ambivalenze: è Fata e demone (demonio, nella cristianizzazione); seduce ed è fatale; è feconda in tutti i sensi e colma la vita finché resta incognita; se scoperta nella propria altra natura, scompare per sempre e lascia nella disperazione; si dona ma non può essere posseduta; è gelosa di un proprio regno infero di dove trae i propri doni; unirsi per sempre a lei è scomparire dal mondo dei vivi. La figura di Melusina è però anche la Ninfa dell'antichità pagana con una maggior connotazione erotica, è la Kore di cui parla Jung. A noi sembra che da questa figura folklorica, che, del resto, è una figura perfettamente onirica (appare a mezzanotte o a mezzogiorno, le due ore dei Revenants e dei demoni, e appare presso una fonte, o un fiume, o in riva al mare, o nel bosco, tutti simboli borderline) derivino molte delle definizioni di "anima" date da Jung; fermo restando che altre definizioni e caratteristiche da lui evocate, riconducono al concetto di "anima" come elemento deindividualizzante dell'uomo, portatore di un sapere che va oltre la ragione perché, divina o puramente "pneumatica" che sia; è particella, scintilla di una più grande e universale Anima che è e ha in sé la Legge del cosmo.

Sotto questo profilo, l'anima della tradizione filosofico-religiosa neoplatonica, trova miglior rispondenza nel concetto junghiano di Inconscio, luogo infero, notturno, creativo, interiore, dell'individuo, secondo una tradizione ampiamente recepita da autori romantici che sono dei referenti espliciti di Jung (Görres, Novalis). Al contrario dell'irrazionalista Klages, la cui opera si riverbera su Hillman, Jung resta fermo al concetto gnostico/alchemico di *syzygie*: la creatività notturna, vitalistica dell'anima, deve unirsi alla razionalità diurna dello Spirito (l'elemento divino proprio del solo uomo) affinché l'individuo possa crescere nella consapevolezza.

Questa lezione, Jung la riprende da altri romantici, Schelling e Carus: l'inconscio deve farsi coscienza, le immagini dell'anima farsi consapevolezza in una dialettica che è infinibile, perché il simbolo non può mai essere totalmente circoscritto. Il senso dell'opera alchemica, della costruzione

della Pietra nell'Alchimia spirituale, è egualmente questo. Se le definizioni di Jung non sono mai univoche, e sovente ambigue; se egli cerca di spiegarsi per sommatoria di citazioni non sempre combacianti, ciò sembra dunque dovuto al tentativo frustrante di raggelare nei concetti le allusioni del simbolo. Diceva giustamente Eraclito: i confini dell'anima non si possono trovare, la natura propria dell'anima è accrescere continuamente se stessa.

Gian Carlo Benelli

SUL TRAVAGLIATO RAPPORTO TRA SPIRITO E MATERIA

Quale che sia il significato -per verità, oscillante- del termine "Spirito" in Jung, non v'è dubbio che esso appaia con buona frequenza nei suoi scritti; così come non v'è dubbio che quel termine sia implicitamente o esplicitamente connesso ad una qualche forma di "conoscenza". Sul problema della conoscenza, e dei modi attraverso i quali prende corpo e si esplica, si sono spese dall'antichità infinite ipotesi, che esulano da queste brevi note se non per mettere a fuoco il limitatissimo oggetto di cui nel titolo. In termini schematici, si può dire che la conoscenza mette in gioco due aspetti: il rapporto con il mondo materiale attraverso i sensi e l'elaborazione del dato sensoriale; e la rete astratta, mentale, dei concetti, che si pongono a monte e a valle di questa elaborazione, ma che costituiscono anche un mondo dotato di proprie autonome relazioni interne, il cosiddetto "pensiero".

Si delinea così l'esistenza di due mondi, uno "materiale" e uno "ideale", che sono stati posti in rapporto tra loro nei modi più diversi, di reciproca dipendenza ovvero di indipendenza, conflittuale o armoniosa: in quest'ultimo caso con riferimento ad una qualche comune radice. Dietro le diverse architetture si possono anche scorgere motivazioni ideologico-sociali, ma non è questo il punto in oggetto; qui si dà soltanto un breve elenco di alcuni schemi, anche per aiutare a porre in un contesto più generale un fatto indubbiamente presente nella dottrina junghiana: la possibilità di una conoscenza che esuli sia dal mondo dei concetti che da quello dei sensi, che si avvalga quindi di una rete di rapporti all'interno di un mondo esclusivamente "spirituale", quale che sia la natura di questo "spirito": energetico/pneumatica -magari con abusati riferimenti ad Heisenberg- ovvero indicativa di un mondo puramente intelligibile, posto al di là del mondo materiale.

In tale ultimo caso, tuttavia, "al di là" significa, più esplicitamente, "al di sopra", perché il mondo delle "idee" ha un indubbio vantaggio su quello delle "cose": il potersi modellare secondo un'astratta, geometrica e immutabile perfezione archetipica. Oltre a ciò, la fondamentale domanda: perché c'è l'essere e non il nulla? ha proposto, quantomeno nella nostra cultura, l'ipotesi di una "creazione" del mondo materiale ad opera di entità non materiali che lo trascendono ab aeterno; per conseguenza, l'oggetto della "vera" conoscenza verrebbe a trovarsi necessariamente al di là del mondo sensibile, in un mondo ideale che deve tuttavia essere in qualche modo in rapporto sia con il mondo sensibile stesso, sia con le nostre facoltà intellettuali. Di qui la nascita di innumerevoli miti cosmogonici e antropogonici come tentativo di dare spiegazione "filosofica" al formarsi di un mondo sensibile ad opera di un mondo soprasensibile, miti il cui capostipite fu quello platonico del *Timeo*.

Il successo permanente di questo mito, fu dovuto al fatto che i tre monoteismi derivati dall'A.T., per il quale il mondo fu creato da Dio, ponevano, al subentrare della riflessione sull'oggetto della fede, il problema del rapporto tra il mondo sensibile e un mondo soprasensibile immaginato come "altro" mondo, come un altrove presente tuttavia invisibilmente anche "qui", quantomeno nelle facoltà intellettuali/razionali proprie dell'uomo. Per questa ragione fu adottato, con molte varianti, lo schema platonico in un'accezione che divenne "neoplatonica", iniziando a maturare ben prima di Plotino con Filone di Alessandria, precisamente nel suo commento al *Genesi*; accezione che ha la caratteristica di assimilare entro lo schema platonico elementi aristotelici e stoici. La molteplicità delle varianti fu dovuta alle difficoltà che insorgevano nell'adattare lo schema filosofico al dettato testamentario, e a una teologia disposta a vedere in Dio soltanto il Sommo Bene, che perciò non dava risposta "filosofica" al problema del Male. Le ultime soluzioni, quelle della teosofia di Weigel e di Böhme, rappresentarono perciò, pur nella fantasmagoria del loro mito, una risposta "razionale" ad un problema mai risolto.

Vogliamo qui succintamente elencare alcuni dei tanti schemi che furono ipotizzati, da Filone a Paracelso (di Weigel e Böhme parleremo altrove) per dare ragione del passaggio da un mondo ideale

al mondo materiale, grazie ai quali si cercò di rispondere a varie altre domande, inclusa quella sulla realtà del Male, evitando quelle assai imbarazzanti -per il Creazionismo- su una necessaria reciproca implicazione tra il divino e la materia. Quel che ne emerge è la sostanziale ripetitività degli schemi, che traccia una vera e propria continuità culturale nei luoghi e nei tempi, condizionata dalla logica interna allo schema, indipendentemente dalla presenza o meno di possibili contatti. La difficoltà principale che rende instabili questi sistemi teosofici, consiste nell'inconciliabilità del pensiero greco nel cui ambito vengono strutturati, con il messaggio testamentario e con il Creazionismo in generale. Per il primo, il rapporto tra Spirito e materia è caratterizzato dalla coeternità e dall'opposizione; un mondo intelligibile che non muta, e tautologicamente riconducente a se stesso (le Idee di Platone, il Motore immobile di Aristotele) si oppone a una materia che è pura omogeneità informe e indeterminata; l'azione del primo su quest'ultima genera il mondo sensibile, la cui accidentale varietà è imputabile all'irrazionalità della materia, e la cui intelligibilità è resa possibile solo dalla presenza offuscata dei modelli ideali, gli stessi presenti nell'intelletto umano. Al contrario, nel Creazionismo un Dio/persona *crea* per un atto di Sua volontà questo mondo materiale, dotato quindi di una sua necessaria, intrinseca razionalità (ciò che aprirà la via alla nascita della scienza). Alla riflessione filosofica, ciò apre tuttavia al rischio di un possibile Panteismo (Böhme si domanderà se può esistere Dio senza il mondo; resta nell'aria la domanda su che cosa facesse Dio prima di creare il mondo). Resta, più in generale, la difficoltà di conciliare un nuovo concetto di verità con l'antica speculazione. Resta infine il problema di fornire una cornice coerente alla comprensione del Male e al significato e ai modi della Resurrezione, che tende a riprendersi l'antico volto di una Apocatastasi *tôn pánton*.

Il pensiero testamentario si presenta dunque come una novità rispetto alla filosofia greca, in quanto rivalutazione della materia e della conoscenza sensoriale -per i Greci ingannevole- che diviene non disgiungibile da quella intellettuale: il sapere, non più immobile e ridotto alle sole forme intellettuali, si ricongiunge alla prassi in una verità testimoniata. Dall'incontro di una cultura apertamente religiosa, quale si va affermando nei primi secoli dell'E.V., con la languente cultura greca, ed in particolare con il generico platonismo, nasce quella scuola religiosa con la quale la vecchia cultura tenta di sopravvivere a se stessa. Il Neoplatonismo non può restringersi semplicemente a Plotino e ai suoi seguaci, perché la sua gestazione precede Plotino e perché l'inserimento della materia all'interno di un processo creazionista comporta l'assunzione di un tema stoico imprescindibile sul piano cosmogonico: il doppio livello degli elementi, come "sostanze" e come costituenti della corporeità. In un cosmo nel quale tutto, anche la materia, procede dalla spiritualità di Dio, è necessario dar conto sia del passaggio dallo Spirito alla materia, sia, al tempo stesso, del distacco tra immanenza e trascendenza, in assenza del quale si cade nel Panteismo. La successione degli schemi proposti è tutta nella difficoltà di risolvere questo dilemma, difficoltà eminentemente "teosofica", cioè di una speculazione che pretende di razionalizzare un fenomeno religioso entro uno schema filosofico.

Questa è una tradizione di pensiero che va dall'Ebreo Filone - che diede un'interpretazione allegorica del *Genesi* sull'edizione greca dei Settanta entro una cornice già auroralmente neoplatonica- sino a Böhme. Essa costituisce quell'ontologia entro la quale si strutturò anche l'ipotesi romantica di un pensiero che va oltre i limiti della Ragione (la cosiddetta "intuizione intellettuale"). Per i Romantici, questo pensiero prendeva corpo nell'opera del poeta/profeta (o dell'artista in genere), una vera e propria forma di religiosità secolarizzata; in Jung confluirà nell'ipotesi di un inconscio che non è un sub-conscio, ma un sopra-conscio, qualcosa di più ampio, ancorché indeterminato, del sapere razionalizzato nella coscienza.

Secondo Filone (*De Opificio Mundi*) Dio creò dapprima, tramite il Lógos, il modello intelligibile del mondo, come modello divino in base al quale creare questo nostro mondo, il quale è certamente meno perfetto perché la materia, eterogenea e disarmonica, è soggetta alla corruzione. Essa infatti

(verosimilmente coeterna a Dio come chaos, *tohu wa-bohu*) incapace di fare di per sé qualcosa di buono, ricevette in tal modo un'immagine, peraltro imperfetta, del modello divino; infatti, poiché Dio eccede di troppo la natura, si limitò a far quel che poteva col materiale a disposizione. Egli predispose dunque i modelli incorporei di tutto, uomo compreso; poi iniziò la creazione materiale a partire dal firmamento, che giustamente prese quel nome (steréoma) in quanto corporeo, mentre il cielo (ouranós) ne è il modello incorporeo e invisibile. Perciò il Sole e gli astri tutti non sono che il riflesso limitato della luce archetipica, che in essi perde la propria purezza passando dall'intelligibile al sensibile. Gli astri, che svelano i segni del futuro, sono Intelletti puri (*De Gigantibus*), ciò che li avvicina, in un certo senso, agli Angeli e alle Potenze, tramite le quali Dio fece l'uomo corporeo, mentre la sua anima la creò dal Lógos, dallo Spirito divino.

Si noti, che la priorità del mondo ideale rispetto a quello corporeo è da intendersi in senso logico/ontologico, non temporale, perché le due creazioni furono simultanee; e si noti anche questo intervento di intermediari nella creazione corporea, reso necessario sia per salvaguardare la trascendenza di Dio dal mondo, sia, soprattutto, per evitarGli imbarazzanti rapporti con un mondo nel quale esiste, senza dubbio, il Male (*De confusione linguarum; De fuga et inventione*). A questa "opacità" che è la materia, incapace di accogliere pienamente lo Spirito, fa riscontro la presenza di creature puramente spirituali, suddivise in tre gruppi: gli Angeli, che sono anime che rifiutano di incarnarsi; le Anime (buone) che si sono incarnate ma che poi hanno voluto liberarsi della materia; e i Dèmoni, cioè le anime che alla carne hanno ceduto. Si noti con quale indeterminatezza si configura il problema -eternamente spinoso- della realtà del Male: per un verso attribuito alla materia, con un forte dualismo di radice greca; per un altro, ad una stortura propria dello Spirito in quelle anime che colludono col mondo materiale (*De confusione linguarum*; anche gli animali, infatti, sono esenti dal Male). Si configura chiaramente (*De Gigantibus*) un dualismo antropologico parallelo a quello degli Esseni, tra "Figli della Luce" e "Figli delle Tenebre"; e sostanzialmente gnostico. Per quanto concerne le anime, si noti inoltre che esse risultano create in anticipo rispetto ai corpi (Preesistenzianismo) e che conservano l'eterna ambivalenza dell'anima platonica, consustanziale al mondo ideale ma irresistibilmente attratta dai piaceri proibiti della materia.

In questa brevissima sintesi, appare dunque evidente la stretta dipendenza dell'esegesi biblica di Filone dal mito del *Timeo*; Filone è considerato infatti un esponente del cosiddetto Medioplatonismo, e tuttavia è colui che sembra dare inizio agli schemi emanativi del Neoplatonismo, dei quali vogliamo occuparci ricordando sempre la radice profonda di questo movimento. Esso fu il tentativo di razionalizzare scelte religiose creazioniste sulla base di quelle strutture del pensiero classico che meglio si prestavano, quelle platoniche; non per nulla già un predecessore di Filone, Aristobulo, considerava Platone ispirato da Mosè, e in Alessandria fiorì quel Giudaismo ellenizzante che ha un ruolo nella più tarda esegesi. Sia detto per inciso, molto si è anche scritto sul possibile rapporto tra Platone e la religiosità iranica; al di là di tutte le ipotesi, non c'è dubbio che il continuato prestigio del suo pensiero fu dovuto al suo possibile uso all'interno di un'esegesi religiosa fondata sulla necessità di spiegare e definire i rapporti tra un immaginato mondo ideale (il mondo-dietro-il-mondo, come ironizzava Nietzsche) e la datità del mondo storico.

Un'ultima notazione merita tuttavia il pensiero di Filone, perché in esso, unitamente al tema del sapere profetico (*Quis Hæres*) cui abbiamo accennato nel primo articolo, si dibattono due argomenti correlati (in *Quod deterius* e in *De Somnis*) destinati ad una lunga permanenza (sino al XVIII secolo) all'interno dell'alchimia spirituale e della teosofia. Essi sono: la vanità dell'argomentazione accademica e la natura della vera conoscenza. Secondo Filone, il vero saggio non deve discutere con i sapientoni, maestri di argomentazione dialettica e capziosa, detti Sofisti, perché ne uscirebbe sconfitta proprio la verità del saggio, a vantaggio delle vuote chiacchiere del Sofista. Questo argomento tornerà sino alla fine nei documenti dell'alchimia spirituale, negli stessi precisi termini. La vera conoscenza non è infatti quella delle parole, che è debole e non afferra le cose; vera conoscenza sono

“le catture delle cose” (*ai tôn pragmaton katalépsis*). Ora, l’esistenza di un linguaggio che non parli parole, ma parli direttamente le cose, è un mito che passerà attraverso i secoli con il nome di “linguaggio di Adamo”, per giungere sino a Swedenborg. Peccato, comunque, che sia stato per primo un Sofista, Gorgia (*Peri Phýseos*) a denunciare la non aderenza delle parole alle cose.

Crediamo con ciò di aver fornito qualche lineamento essenziale della cultura e dei problemi nei quali si muove il neoplatonismo creazionista; e poiché abbiamo già delineato nel precedente articolo lo schema “filosofico” emanatista di Plotino e di Proclo, passiamo ora alle soluzioni che s’imporranno a partire dal neoplatonismo islamico, ricordando che le strutture ontologiche dell’alchimia spirituale sono riconducibili a quelle neoplatoniche, onde tratteremo insieme i due argomenti; fermo restando che ci limitiamo a mera elencazione di schemi, perché la loro discussione ci porterebbe troppo oltre i limiti di una nota.

Il primo schema che ci sembra interessante illustrare è quello di Djâbir, che ne fonda l’alchimia. Secondo Djâbir, da Dio promana la Causa Prima, e, da essa, nell’ordine, l’Intelletto, l’Anima e la “Sostanza” (una specie di Quintessenza); dalla Sostanza le 4 Nature (caldo, freddo, secco e umido) come sostanze, cioè non ancora corporizzate. Queste ultime, unendosi alla “Sostanza”, che ha ricevuto le forme dall’Anima, danno origine al mondo corporeo. La conoscenza di una complicata aritmosofia relativa alle proporzioni di queste componenti nei corpi (dottrina delle “bilance”) consentirebbe perciò all’alchimista di intervenire sui corpi stessi, operandone la trasmutazione. L’uomo è dunque creatore, continuatore della creazione divina: il mito della creazione dell’homunculus, ripreso nel *Faust* di Goethe, parte da Djâbir.

Lo sviluppo del neoplatonismo islamico come dottrina teosofica centrata su un Dio unico, è dovuta alla conoscenza dei testi di Plotino e di Proclo, e di altri autori greci tradotti nella Baghdad del IX secolo; al-Kindî (796-872) e al-Fârâbî (878-950) ne sono i maggiori rappresentanti. Lo schema è sempre quello della processione Dio→Intelletto universale→Anima universale, nel quale quest’ultima recepisce le forme dall’Intelletto per creare il mondo materiale; abbiamo detto altrove che tale struttura, con l’anima individuale che è frammento dell’Anima mundi, giustifica il sogno profetico. Al-Fârâbî, che si fonda sulla *Repubblica* di Platone, ne ricava anche una dottrina che fa della comunità, e delle utopie balenate nel sogno grazie all’Intelletto universale, il luogo dal quale l’uomo procederà alla costruzione della Città ideale.

Fondamentali sono però gli schemi ismailiti sviluppati nel X-XI secolo, che vedono una novità, introdotta dalla cosiddetta “versione lunga” della *Teologia di Aristotele*: l’introduzione della Volontà (di Dio) quale elemento creatore a monte di Intelletto e Anima; da questa vengono le Sfere celesti il cui moto produce le 4 Qualità (caldo, freddo, etc.) e da queste vengono, per mescolanza, i 4 Elementi (caldo-secco: il fuoco, etc.) con i quali saranno formati piante, animali e uomo. Questa fu la dottrina di al-Nasafî, il cui continuatore fu Sijistânî, il cui schema è simile, ma più sofisticato, perché tiene conto del rapporto di próodos-epistrophé (processione-ritorno) tra gli emanati, e sottolinea il ruolo dell’Anima mundi, che contiene in sé l’Universo, nella creazione di minerali, vegetali, animali e uomo. Dunque l’Universo è penetrato e sotteso dal divino, e l’uomo può quindi trarre dal nutrimento un alimento “sottile”, che è cibo spirituale. Qualcosa di simile, più complesso, si troverà in Paracelso. Inoltre, per Sijistânî, la bellezza della natura è percepita dall’anima in quanto bellezza spirituale, perché nella natura traspare il divino: una dottrina che ritroveremo nel Romanticismo. Queste singolari coincidenze, mostrano la logica interna di un’ontologia che, pensata a fondo, obbliga a soluzioni sempre simili.

Con al-Kirmânî il sistema emanativo, pur restando sempre simile, vede il sorgere di complicazioni teosofiche e tendenze gnostiche. Tra i vari Eoni (Intelletti) che moltiplicano artificiosamente i livelli emanativi, ve n’è uno, l’Adamo Spirituale, che commette un errore di superbia (come Lógos e Sophia nei sistemi gnostici); perciò da lui inizia la cosmogonia come processo necessario di redenzione (vi è una certa analogia con lo scopo della creazione zoroastriana e dei sistemi gnostici). Il pro-

cesso di redenzione terminerà con la progressiva ascesa in cielo dei 7 Profeti legislatori (l'Adamo carnale nostro progenitore, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto, e il Mahdî che dovrà venire). In questa successione appare evidente l'ipotesi della ripetuta discesa del divino in terra, elemento fondante di tutte le eterodossie potenzialmente o fattualmente eversivo/rivoluzionarie.

Il più completo sistema neoplatonico ismailita è infine quello gnostico/alchemico dei cosiddetti Fratelli Sinceri (Ikhwân as-Safâ'), un sapere enciclopedico che si articola in 52 Epistole e raccoglie tutto lo scibile, astrologico, ermetico, greco, islamico e quant'altro reperibile all'epoca; sulla vastità delle loro fonti si sono dovuti infatti condurre studi specifici.

La successione emanativa è: Dio→Comando all'essere (Volontà)→Intelletto universale (che ha in sé gli Archetipi)→Anima universale→Prima materia; questa, come sempre, non è corporea, è "sostanza" illica; l'Anima le imprime il moto, le dà le 3 dimensioni, e ne nasce la materia seconda, il "corpo del mondo", corpo assoluto che ha in sé le 4 cause aristoteliche: efficiente (Dio); formale (Intelletto); finale (Anima, perché la Prima materia fu creata per lei, che ha lo stesso ruolo dell'Adamo spirituale); e materiale (la Prima materia). L'Anima trasmette le forme dall'Intelletto al mondo, e deve perfezionare la materia ribelle; quando il compito sarà perfetto, il mondo finirà. L'Anima universale ha dunque il ruolo creatore di questo mondo, lo sorregge, gli dà realtà; e il mondo è pervaso da innumerevoli anime (inclusi Angeli e Dèmoni, che sono scintille dell'Anima mundi). Scopo della creazione è la Resurrezione, che è ritorno nell'Intelletto di un'Anima che si è riscattata operando alla perfezione della materia. Si noti che questa non è un'astratta metafisica; essa indica infatti con chiarezza che l'uomo è coadiutore e perfezionatore dell'opera divina, è la logica alchemica della nascita della Pietra, l'Imâm (in occidente, il Cristo interiore) che proietta sul mondo la propria perfezione, perfezionando il mondo.

Se ricordiamo la syzygie junghiana, siamo dunque al tema gnostico dell'identificazione dell'individuo col Sé, divinizzazione di un individuo che è, ai propri fini, onnisciente -conosce la propria verità esistenziale- e onnipotente, perché nulla può deviarlo da questo "sapere". In altre parole, egli realizza se stesso al di là di ogni cogenza normativa. Nei Fratelli Sinceri, è importante tener presente anche il generale panteismo di questo universo tutto continuo e contiguo: dall'ipotesi del "cibo sottile" di cui sopra, con quella di una continuità Angeli→Uomo→animali→piante→minerali si giunge ad una Apocatastasi *tôn pánton*. Non solo: nella logica della società organica di al-Fârâbî, si afferma l'ideale di una solidarietà umana nella Resurrezione, che conduce a costituire una città spirituale per l'anima umana universale.

Lasciando da parte la grandiosità di quest'ultima visione, abbiamo dunque constatato due elementi originali del neoplatonismo islamico: il progressivo affermarsi del ruolo degli astri, e l'inserimento, tra Dio e l'Intelletto universale, dell'elemento Volontà (o Comando, o Imperativo) di Dio, circa il quale è stato anche ipotizzato un possibile contributo ebraico. Gli Ebrei apparivano infatti integrati nel mondo islamico, e scrivevano in arabo; in quel mondo svilupparono perciò una propria filosofia, non senza influssi sulla successiva rinascita della Qabbalah; e da loro venne un importante pensatore dell'XI secolo, Avicenna, la cui opera mediò verso l'occidente i temi del neoplatonismo islamico. D'altronde, lo abbiamo visto, una speculazione neoplatonica era da sempre esistita nel mondo ebraico, dai tempi di Filone.

Avicenna, che vuole evitare il rischio del Panteismo, risolve il dualismo Spirito-materia immaginando una precedenza "logica" (una "pre-eternità") della materia sulla forma, le quali entrambe sono pensate procedere dalla Volontà divina (*Fons vitæ*); ciò lo conduce ad una analogia col pensiero dei Fratelli Sinceri, tramite l'ipotesi di una Prima materia e di una materia seconda. Altra convergenza con il neoplatonismo islamico è costituita dal ruolo determinante degli astri (*Keter Malkut*). Come nei Fratelli Sinceri, noi assistiamo comunque ad una dottrina cosmologica che vede un Universo tutto razionale, accessibile alla ragione umana, che avrà un impatto nel creare le premesse per la scienza.

Non entriamo nei dettagli della dottrina di Avicenna sulla Forma (estremamente complessa, tale da portare Bruno, e prima di lui, forse, David di Dinant, precursore delle eresie, ad una dottrina della "intelligenza" della materia) se non per dire che essa influenzò anche Paracelso. Per Avicenna, un primo livello della Forma deve esistere, almeno in potenza, nella Prima materia, in quanto emanata dalla Volontà (di Dio) e in questa è la causa di tutto. Perciò essa può poi ricevere il mondo formale (2° livello della Forma) che, in atto, è unito a quello materiale, perché non sarebbe pensabile senza il suo supporto (3° livello). I 3 livelli determinano 2 livelli della materia, la materia prima e la seconda, delle quali abbiamo detto a proposito dei Fratelli Sinceri.

Prima di procedere verso Paracelso, torniamo però indietro a quello che era stato il neoplatonismo cristiano, fiorito essenzialmente nell'area orientale ma giunto al suo massimo sviluppo in occidente nel IX secolo, con Scoto Eriugena che conosceva i testi greci, normalmente illeggibili per gli occidentali. Quattro sono le figure di spicco per ciò che stiamo trattando, Origene, ps.Dionigi, Gregorio di Nyssa e Massimo il Confessore. Origene (III secolo) fu molto "greco" in rapporto sia all'antitesi Spirito-materia, sia all'alternativa emanazione/creazione; sostenne il Preesistenzialismo e la metemempsicosi; ebbe insomma qualche difficoltà ad inquadrare il messaggio testamentario nella cornice filosofica neoplatonica. Tuttavia, partendo dall'intuizione di un Dio che è Tutto in tutti, giunse a concepire di necessità l'Apocatastasi nella logica inevitabile dell'ontologia neoplatonica, con una precisazione: nell'Apocatastasi il Male scomparirà come conseguenza della sua nullità ontologica. Dottrina analoga, ma più "cristiana", segue Gregorio di Nyssa, per il quale il Male, non essendo "sostanza", scomparirà in una Apocatastasi che assume gli aspetti di un'Età dell'oro, da sempre attesa nel primo Cristianesimo. In lui, come in Massimo, forte è l'afflato mistico che viene da ps.Dionigi, la cui visione è quella di un cosmo che tutto deve ritornare in Dio. Infine, Massimo il Confessore (580-655) riprende tutti questi temi, meditando su ps.Dionigi e Gregorio; tutte le cose, essendo create da Dio, in Lui torneranno, inclusa la natura; e tuttavia l'Apocatastasi non assume toni così evidenti, perché una qualche forma di sofferenza dovrà restare ai malvagi, anche se il Male dovrà scomparire perché il Male, in quanto originato nell'arbitrio umano, non ha sostanza, e non può trovare posto nel generale ritorno all'Uno.

Abbiamo fatto questi brevi cenni per giungere a Scoto Eriugena, che, rifacendosi a ps.Dionigi, a Gregorio e a Massimo, elaborò nel IX secolo un compiuto sistema, riscoperto poi dall'occidente a seguito dell'arrivo del neoplatonismo islamico, e, unitamente a quello, fonte delle eresie medievali centrate sulla divinizzazione dell'uomo. Lo schema dell'Eriugena è il seguente. Il reale ha 4 livelli: il primo, quello divino, è natura non creata che crea, dalla quale procedono tutte le cose; il secondo, che procede immediatamente da quello, è costituito dalle cause primordiali, Verbo, natura creata che crea; il terzo è costituito dal prodotto di quelle cause, il molteplice del nostro mondo sensibile, natura creata che non crea. Poiché però tutto deve tornare in Dio -che è Principio e Fine di tutto- dove tutto resterà eternamente immutato perché perfetto, si avrà infine un quarto livello, una natura non creata (perché è di nuovo il progetto divino) che non crea (perché il ciclo si è chiuso con il ritorno alla perfezione progettuale). In questo apparente circolo -che ripete con nomi nuovi (mutuati da Massimo) l'eterno schema neoplatonico- qualcosa è però accaduto lungo la via, qualcosa che ripete l'eterna utopia balenata con Zoroastro: è stato eliminato il Male, anche qui per ragioni "filosofiche", per la sua nullità ontologica.

Lo schema dell'Eriugena lascia molti dubbi: non è chiara l'origine del Male, attribuito in più luoghi alla "mala voluntas" di Adamo (dunque ripete Massimo); non è chiarito il processo del passaggio dal mondo ideale a quello materiale. Inoltre, la storia, così importante per una religione che vede il divino manifestarsi in essa, come evento storico, sembra divenire un mero riflesso di eventi metafisici, una visione che è più gnostica che cristiana: è l'eterna difficoltà del razionalizzare la religione nella "filosofia". Tuttavia, il ruolo dell'uomo come mediatore del ritorno di *tutta* la natura in Dio (come nei suoi predecessori, e singolarmente, come nel pensiero dei Fratelli Sinceri) e la deificazio-

ne dell'umanità (e del mondo), sia pure alla fine dei tempi, avranno un ruolo importante nello sviluppo delle eresie medievali, fondate per l'appunto sul Panteismo e sulla divinizzazione dell'uomo.

Tutta questa fioritura neoplatonica, islamica e occidentale, culminata nei due poli di Avicbron e di Scoto Eriugena, diede i suoi frutti nella cosiddetta Scuola di Chartres, i cui esponenti portarono alla luce la logica di questo pensiero: dalla cosmologia del neoplatonismo creazionista e dalla razionalità dell'Anima mundi che pervade il cosmo, identificata con lo Spirito Santo e affine all'anima umana, le leggi del cosmo stesso appaiono razionalmente indagabili. Esse sono leggi costanti, a partire da quelle degli astri "Ministri di Dio" (una cristianizzazione dell'elemento astrologico, pilastro del sistema) anche perché il Neoplatonismo così come era giunto dall'Islam era ormai fortemente penetrato di influssi aristotelici: una volta creato da Dio, il cosmo procede con leggi proprie e immutabili. Da queste premesse, si può passare facilmente a postulare una divinizzazione del mondo (siamo quindi alla soglia delle nuove eresie, potenzialmente eversive); ma poiché al centro del cosmo c'è l'uomo, siamo anche alla vigilia dell'uomo/mago del Rinascimento.

Del resto, la possibilità della magia è connaturata all'ontologia del neoplatonismo islamico, il più famoso testo magico introdotto in occidente, il *Picatrix*, ricalca l'ontologia dei Fratelli Sinceri per dedurre la possibilità di agire sulle forze circolanti nel creato, che però, con questa forzatura meccanicistica, da divine che erano, si fanno demoniche. Lo stesso, e con maggior ragione, si può dire del rozzo *De Radiis*, attribuito ad al-Kindî. Un altro testo magico, il *Secretum secretorum*, usa il solito schema emanativo Dio→Imperativo→Intelletto universale→Anima universale→hýle→le Sfere, nel quale gli astri, mediando gli influssi, determinano la forma delle cose; l'astrologia diviene dunque la chiave per conoscere e decidere affinità e operazioni magiche. Stessa concezione meccanicistica entro l'ontologia neoplatonica troviamo nel *De secretis naturæ* dello ps. Apollonio: si svelano presunti segreti della creazione per insegnare all'uomo come proseguirla a propri fini. L'impostazione chiaramente alchemica è rafforzata dall'inclusione di un documento famoso, alla radice dell'alchimia spirituale dell'occidente: la *Tabula smaragdina*. Il suo testo originale arabo, con riferimento evidente a fenomeni di sublimazione-cristallizzazione o di evaporazione-condensazione, recitava: ciò che è in alto viene da ciò che è in basso, ciò che è in basso viene da ciò che è in alto; ma alla metà del XIV secolo, quando ormai l'alchimia tornava ad essere intesa in senso spirituale, esso fu tradotto così da John Garland: ciò che sta sopra è come ciò che sta sotto. Lo Spirito e la materia sono allora la stessa cosa, e possono trasformarsi l'uno nell'altra.

Abbiamo accennato all'arrivo dell'Alchimia in occidente, dove essa fu intesa inizialmente come possibilità di falsificare l'oro, e soltanto come tale, non come eresia, fu condannata da Giovanni XXII; tuttavia, dalla metà del XIV secolo, sotto l'impulso gioachimita, iniziò la sua riconversione in alchimia spirituale. Ci volgiamo perciò rapidamente ad esaminare la cosmologia e l'ontologia di Paracelso, il più grande dei nostri alchimisti, figura che ha illuminato molta cultura nei secoli successivi.

Il pensiero di Paracelso fu particolarmente ampio e complesso, e non può essere ricostruito sulla base delle sue sole opere filosofico-medico-alchemiche; è necessario conoscerne l'opera teologica (sosteneva di essere dottore in Teologia) e almeno il contenuto dei manoscritti non ancora editi. Della sua formazione sappiamo soltanto ciò che egli ci ha comunicato circa intense letture platoniche, stoiche e aristoteliche; fu allievo del mago Trithemio; si possono scorgere rapporti con il pensiero di Avicbron; conobbe gli esiti della cultura a lui contemporanea e fu uomo del Rinascimento; fu certamente sensibile alla cultura delle eresie medievali; ebbe vita di medico errabonda e fu perseguitato come studioso, benché medico ricercatissimo. Religiosamente, avversò Cattolici, Luterani, e ogni altra forma di Chiesa costituita, in nome di una libera e trasversale religiosità "del cuore", dando l'esempio a tutto il contemporaneo moto dello "Spiritualismo riformato"; il teologo ribelle Thomas Müntzer, giustiziato nella "Guerra dei contadini", faceva parte di questa stessa cul-

tura, come anche il teosofo Valentin Weigel, che precede il più famoso Böhme. Paracelso s'inserisce dunque in un movimento epocale che giungerà sino al Romanticismo; egli è l'asse attorno al quale ruota l'antica cultura, che per suo tramite viene trasmessa al mondo moderno.

Secondo Paracelso, il mondo fu creato, ed esiste, su due livelli simultanei: uno formale, invisibile, e uno materiale, visibile. Dio, tramite la Parola, che è la Sua Volontà, creò la Prima materia -detta da Paracelso *Mysterium Magnum*- che, come in Avicenna, ha quindi in sé un principio formale; essa è detta anche *Yliaster* (da *hýle*+*aster*) dalla quale vengono i 4 elementi (non corporei, ma sostanze) che si corporizzano per l'azione della Forma (proveniente anch'essa da Dio); nel mondo corporeo sono presenti non più i singoli elementi come tali, ma i 3 Principi, forze agenti nella natura, che sono: Zolfo (=Anima, in senso divino); Mercurio (=spirito, in senso puramente vitalistico); e Sale (=corpo). Sino a Paracelso, l'alchimia contemplava soltanto Zolfo e Mercurio; con lui emerge l'elemento corporeo, il Sale, nel quale si fissa l'opera. Tutta l'alchimia cui si riferisce Jung, insistendo infinite volte sull'importanza del Sale come luogo di corporizzazione, di fissazione del risultato della coniunctio, è dunque l'alchimia spirituale di Paracelso. La presenza di questo terzo elemento ha infatti un profondo significato: la *syzygie* di Anima e spirito ha valore soltanto una volta "fissata" nel corpo; nell'eterna ripetitività dell'opera esiste dunque un processo dinamico di accrescimento della coscienza, non lontano da come lo porrà Carus.

Sotto il profilo cosmologico e antropologico, l'esistenza del mondo su due piani simultanei, corporeo e "pneumatico" (*Geist* è il termine usato da Paracelso per l'elemento formale/vitalistico) è essenziale a tutti gli sviluppi dello schema. Abbiamo già accennato alla singolare trattazione del *De Nymphis*, relativa alla creazione di esseri fatti dei singoli *Geister* dei 4 elementi, creature dotate di sola corporeità "sottile"; vediamo ora tutte le altre implicazioni di questo livello pneumatico indipendente.

Secondo uno schema simile a quello già visto in Filone, Paracelso distingue un cielo non corporeo (*Gestirn*) che è un complesso di forze agenti tramite gli elementi/sostanze, è "anima degli elementi", invisibile; esso si materializza nel "Firmament" che è l'insieme degli astri nella loro disposizione (o anche soltanto quest'ultima). I *Geister* individuali degli uomini altro non sono che individuali, puntuali manifestazioni di un determinato *Gestirn*, relativo a un preciso tempo e luogo; tanto che il "cielo interiore" è detto anche *Gestirn* da Paracelso; il cielo interiore è infatti quel complesso di forze materializzato in una determinata personalità. Siamo dunque in pieno contesto astrologico.

Il *Geist*, come "forza" e "pneuma" ha però, e conseguentemente, altre caratteristiche: è una volontà dotata di un proprio sapere meramente naturale/razionale, è un *lumen naturæ* (ragione naturale). Esso mette in luce il proprio sapere (*Weisheit*) tramite propri modi, una propria "arte" (*Kunst*) che prende forma in un "carattere" o "animo" (*Gemüt*) [usiamo i termini originali nel linguaggio di Paracelso]. Il *Geist* è dunque uno *spiritus vitæ*, elemento vitalistico che è causa formale del corpo (ciò vale per tutti, uomini, animali e piante) e, nella sua indipendenza dal corpo (così lo immagina Paracelso) è anche *Doppelgänger* e *Revenant*, con una vita propria (tema antico, che fa parte anche del folklore cataro). Come causa formale dei corpi, esso consente inoltre una fisiognomica utile anche per conoscere, ad esempio le "virtù" (*Tugend*) delle piante in rapporto alla cura di determinati organi.

Paracelso concepisce dunque un'antropologia tripartita: l'uomo ha un corpo (*Leib*); un corpo astrale, elemento vitalistico-pneumatico (*Geist*) portatore di ragione naturale, e un'Anima (*Sêl*) elemento divino. Si deve però rimarcare che, al di là dei diversi piani ontologici, Paracelso considera presente una continua interazione del *Geist* con il corpo, nel quale il dominio del primo sul secondo genera le malattie psicosomatiche. Queste sono infatti il risultato di particolari modifiche del *Geist* derivatoci dagli astri (detto "essenziale") ad opera della volontà individuale, che genera per superfetazione un *Geist* "fatto". **La malattia psicosomatica appare dunque il risultato di una scissione**

interna alla personalità, nella quale la “volontà” dell’individuo opera contro la sua “natura”.

Questa duplicità corpo/corpo astrale infatti, può essere conflittuale perché i due mondi coincidono come fotocopie, ma sono in realtà distinti; come dice Paracelso stesso “la macchina del mondo è fabbricata in due parti, una sensibile, l’altra invisibile; la prima composta di Zolfo, Mercurio e Sale, la seconda di Sapere, Arte e Carattere (*Weisheit, Kunst, Gemüt*).

Dunque: la Parola (di Dio) interviene sul nulla ontologico del chaos (*Mysterium Magnum*) separandovi i 4 elementi che divengono corporei (per il principio formante della Parola); nascono i “corpi degli elementi” simultaneamente strutturati nei 3 Principi (Zolfo, Mercurio e Sale) sui quali agisce l’alchimista. Dato il rapporto del Geist con il Firmament, l’Astrologia diventa inoltre elemento importante nella diagnostica medica.

Veniamo ora ad un punto importante, nel quale ontologia e antropologia costituiscono la base dottrinale per stabilire la via della salvezza. Il principio generale è che tutti si nutrono di ciò di cui sono fatti; all’interno di ognuno c’è inscritto un programma, quello del Geist che è quasi un DNA, in base al quale un pezzo di pane mangiato da un cane diventa cane, mangiato da un uomo diventa uomo; nella circolazione generalizzata delle forze cosmiche anche il Geist deve trovare, all’interno del cibo, un elemento astrale del quale nutrirsi. Il fenomeno può avvenire in parallelo: se un uomo mangia un’erba, il suo Geist mangia il Geist di quell’erba. Questo gioco di forze occulte, onde il visibile si specchia nell’invisibile, è alchemico nella sua equivalenza di spirito e materia, gnostico nel fare del mondo il palcoscenico di avvenimenti che si svolgono nell’invisibile.

Accanto al Geist, esiste tuttavia un’altra realtà invisibile, il corpo spirituale (quello paolino di Resurrezione) che è una sorta di involucro dell’Anima (*Sêl*): si ripete, in un certo senso, la dottrina di Proclo del doppio veicolo, tenendo conto però che il corpo spirituale, che corrisponde all’Adamo prelapsario, va qui ricostruito all’interno di quello materiale, e che anch’esso è di “carne”, ma di carne “spirituale”. Alla morte, il corpo materiale torna alla terra, il Geist nel Gestirn, e l’Anima alla “Prima materia dei sacramenti”, cioè nel mondo spirituale, nel divino indistinto: la morte è infatti la separazione di questi tre elementi, sin’allora uniti. Ora, nel mondo agiscono forze non comprensibili che conducono alla Reintegrazione, i 4 Arcani, cioè: la Prima materia, penetrata, come sappiamo, dalla Volontà divina; la Pietra filosofale, che risana e purifica; il Mercurio di vita, che è capacità di rinnovamento; e la Tintura, che muta i corpi trasformandoli per sempre nello stato perfetto.

Per queste due ragioni -separatezza dei piani antropologici e presenza nel mondo di quelle forze spirituali- il corpo spirituale è una realtà dinamica che va anch’essa nutrita e costruita nel corso dell’esistenza. L’uomo, che ha l’immagine di Dio nella propria forma (che è anche quella del corpo astrale) deve ricostruire la *somiglianza* persa con la caduta; *somiglianza effettiva*, quella della carne e del sangue immortali del Corpo Risorto, perché anche Dio, secondo Paracelso (che torna ad un pensiero molto antico) ha una Sua specialissima corporeità. Questa corporeità, è anche quella di Cristo e Maria; Dio infatti, per mostrarsi, trasse da Sé Maria (come Eva da Adamo) e con lei generò Cristo, la cui carne e sangue non mortali, che si assumono con l’Eucarestia, sono dati a nostra salvezza. Ecco dunque come l’uomo può assumere dal cibo eucaristico materiale, il cibo spirituale che costruisce il Corpo di Resurrezione.

Così, “cristificandoci”, la Parola di Dio abita in noi e diventa carne; il nostro Corpo di Resurrezione è il Corpo stesso di Cristo. Ma c’è qualcosa di più, in questa affabulazione che precorre la teosofia di Weigel e Böhme attraverso il rapporto alchemico tra Spirito (divino) e materia: la differenza tra “materia” divina e materia terrena, mostra che *il peccato di Adamo causò il degrado della materia dal Progetto originario*. Movimento inverso, la Resurrezione è *opera alchemica*, è *riscatto della materia*, divinizzazione dell’uomo e del mondo. Questo mondo passerà, ne verrà uno splendente e immortale, dove vivremo in una nuova carne. Un mito che aleggia dai tempi di Zoroastro, splende di nuova, fantastica luce, ricreato nell’apocalittica visione gnostico/alchemica di Paracelso: ancora una

volta, il processo storico del riscatto è affidato all'uomo. L'alchimia spirituale è una *religione alternativa*, un mito inafferrabile, l'utopia di un mondo a misura d'uomo.

Se il mondo, che non è illusione, anzi, è l'unica evidenza *ma non è ciò che sembra* (ontologia neoplatonica) allora l'utopia non è "fare del mondo un'altra cosa", ma "farne l'altra cosa che esso è, *occultamente*"; rendere visibile l'invisibile nel mondo e nell'uomo. Il mondo è un'altra cosa nel senso che *deve* esserlo: Paracelso attende con Isaia un nuovo cielo ed una nuova terra, ma non ne affida la costruzione all'imperscrutabile decisione di Dio, la affida *all'uomo*. Paracelso lottò sempre, esponendosi e pagandone il prezzo, contro tutte le ingiustizie, le discriminazioni, l'intolleranza, le religioni costituite, le gerarchie, le corporazioni accademiche, i luoghi comuni del sapere saputo.

Gian Carlo Benelli

SPIRITUALISMO, TEOSOFIA E FANTASTICHERIE

Lo Spiritualismo riformato è un fenomeno che prende origine da quanto di massimamente importante produsse la Riforma, che non fu la costituzione di nuove Chiese, Luterana, Calvinista, Zwingliana e quant'altre; le Chiese, in quanto tali, erano tutte assolutiste e persecutorie, a caccia dei loro "eretici", ciò che gli Spiritualisti detestavano, tanto che Lutero fu definito un "Papa di carta". Il vero esito della Riforma fu che, da quel momento, si assistette alla "liberalizzazione" del Cristianesimo, uscito dalla morsa cattolica. Inizia in quel momento il percorso verso una religiosità tutta interiore, la ricerca di un Dio nei cuori che necessariamente postula una religiosità tutta individuale, prodromo della modernità. Perché, se "modernità" fu la secolarizzazione del pensiero religioso, non si deve dimenticare che essa non fu la secolarizzazione di una religione qualunque, fu secolarizzazione del Cristianesimo -e infatti la modernità s'identifica con l'occidente- perché soltanto il Cristianesimo aveva in sé le premesse per secolarizzarsi. Come notava il Pietista Schleiermacher, il Cristianesimo contiene in sé le premesse per il suo proprio superamento; questo processo gli è consustanziale perché, come nota Remy Brague, contrariamente alle altre due Religioni del Libro, il Cristianesimo non ha una precisa Legge -deve infatti mutuare qualcosa dall'A.T.- ha un **esempio**. Cristo non dà leggi, dà un esempio.

Con la Teosofia che discende dallo Spiritualismo (e dall'alchimia), l'esigenza di risolvere gli irrisolvibili enigmi metafisici conduce alla formulazione di miti, nei quali il divenire cosmico, divino ma non soltanto, viene fortemente **psicologizzato**; non è la prima volta, l'antecedente è lo Gnosticismo, qui però siamo di fronte a qualcosa che prelude a futuri sviluppi. Jung terrà nel dovuto conto questo pensiero, che egli eredita da Böhme direttamente, e indirettamente tramite Schelling.

Nello Spiritualismo riformato è indispensabile esaminare le figure di Sebastian Franck e Valentin Weigel, perché essi rappresentano la premessa, insieme a Paracelso cui si rifanno direttamente, per la teosofia di Böhme.

Sebastian Franck (1499-1542) fu contemporaneo di Paracelso, che incontrò due volte, nel 1529 e nel 1532; fu uomo di notevole cultura -conosceva bene le antiche eterodossie e aveva una buona biblioteca personale- e fu però più greco che cristiano nel suo disprezzo della materia e nel suo sostanziale Gnosticismo. Secondo Franck, Dio è nell'ordine della natura, nell'ordine cioè che la struttura e in quello soltanto; la Parola crea, la materia è la sua ombra; anche Cristo, in ciò che è carne, è "ombra" (Schatte) e sýmbolon. Più precisamente, la Parola fa lievitare la materia dandole la forma esteriore, ma la materia resta mera scorza, non penetrata da quel suo lievito interiore che è la Parola; perciò, se Dio si ritirasse dalle cose, tutte le cose piomberebbero nel Nulla. Da queste premesse, Franck trae conseguenze in gran parte nuove e originali.

In primo luogo occorre tuttavia precisare che, per lui, "il mondo" ("die Welt") non tanto è termine usato per indicare il nostro mondo, l'Universo, quanto il mondo storico, ciò che definiremmo il "secolo"; quindi ciò che lui condanna, non tanto è la materia in sé -che è pur sempre sýmbolon- quanto "la carne" (das Fleisch) intesa come desiderio di autosoddisfazione dell'individuo nella mera apparenza di ciò che il mondo offre. Il mondo come tale, nel suo apparire come pretesa realtà, è mero eídolon, inganno; perché la materia, distaccata dallo Spirito, torna chaos, cioè Nulla: ha la nullità ontologica della hýle greca.

In secondo luogo, essendo Dio soltanto Bene, il peccato è sottrarsi a Lui cadendo nel Nulla, è farsi del male e dar corpo al Male cadendo nel Nulla, perché il Male è Nulla: se fosse "qualcosa" sarebbe infatti Dio, perché Dio è la sola realtà. Il peccato di Adamo fu questo distaccarsi da Dio per volgersi al mondo; identificarsi con la propria interiorità, che è Dio, è il solo modo per non cadere nel

Nulla, **essere** Nulla. Dio è in noi perché, se **ciò che appare non è** (in senso ontologico) la Parola va cercata in noi.

In terzo luogo, Cristo è soltanto un esempio, in quanto testimonia una verità che non si può “dire”, si può soltanto testimoniare, perché l’Assoluto non può essere circoscritto nella storia, nel dicibile, nella letteralità: la Scrittura non ha dunque alcun valore, la Verità è soltanto Spirito, la Legge, dopo Cristo, è finita, è questo il senso del superamento dell’A.T. (vecchio tema gnostico). Dunque la spiritualità dell’individuo va anteposta a qualunque dottrina.

Se secolarizziamo il Dio interiore, farsi del male diviene ciò che è nella psicologia junghiana: **sfuggire all’obbligo di divenire ciò che siamo**; ma se si considera che, per Franck, ciò che siamo è la realtà nascosta di Dio in noi, cui dobbiamo adeguarci, allora qui si tratta di **divenire ciò che dobbiamo divenire**: si ritrova il senso dell’esistenza etica di Kierkegaard.

Lo Spiritualismo riformato andò evolvendo subito in Teosofia, dopo le grandi tragedie di Franckenhausen e di Münster, nell’ormai quieta e appartata ricerca di Weigel (1533-1588), Pastore a Zschopau, in una provincia tagliata fuori dai grandi eventi ma permeata dal paracelsismo. Paracelsisti furono coloro che raccolsero la sua lezione, che, a quanto sembra, fu soltanto orale, a causa della sua sfiducia negli scritti. I testi, stampati clandestinamente, sono sopravvissuti in poche copie, ed è importante distinguere quelli autenticamente “suoi”, dagli pseudepigrifi.

Weigel, che dipende strettamente da temi antropologici e teosofici paracelsiani, fu l’inventore del grande mito che, rielaborato e portato a maggior chiarezza e completezza in Böhme, è all’origine del più intrigante mito creazionista, dalle forti implicazioni **psicologiche**, raccolte da Jung. Tenteremo di stringerne al massimo l’esposizione nei suoi capisaldi, senza entrare più di tanto in commenti e discussioni. La sua opera fu nota sino al XVIII secolo -la conobbe Gottfried Arnold- nell’ambito del Pietismo; poi fu dimenticata, anche per l’assoluta rarità dei testi. Essa nacque dalla fusione della mistica germanica con l’alchimia spirituale di Paracelso, entrambe tuttavia assunte e rielaborate entro una diversa visione, quella teosofica.

Weigel esordisce postulando tre livelli di conoscenza, relativi ai tre livelli antropologici paracelsiani: quello dell’occhio corporeo; quello dell’Immaginazione o della Ragione naturale, corrispondente al Geist; e quello della Mente (Verstand), che è il solo in grado di apprendere il divino, di intuirlo. Per conseguenza, ciò che è materiale, gli scritti, i libri, che sono “cose”, e le cose stesse, fornisce una conoscenza infima (tema già di Franck) e perciò gli eruditi sono ciechi; migliore è la conoscenza della natura letta come simbolo divino; infatti scritture e cose possono valere come reminiscenze, e perciò, viste con l’occhio interiore, possono divenire in qualche modo allusione al divino, risvegliando in noi un sapere “in sonno” (tema neoplatonico). Meglio dunque conoscere dai simboli della natura che dalle parole dei libri. La massima conoscenza è quella che passa per il divino che è in noi: se l’uomo interiore è Dio, conoscere Dio e conoscere se stessi si equivalgono.

Alcune considerazioni sono già possibili. Innanzitutto ritroviamo in Weigel l’antico cortocircuito gnostico: conoscente e conosciuto sono la stessa cosa. In secondo luogo, la conoscenza perfetta non nasce, come ad esempio in Postel, dalla syzygie di ragione e intelletto; qui, la separatezza dei livelli antropologici mutuata da Paracelso, conduce a una conoscenza, quella della Mente o Intelletto, scintilla divina, che supera quella della ragione con un percorso del tutto indipendente. Ciò che però caratterizza Weigel, è una struttura graduale della conoscenza, che è atto creativo, non passiva recezione, nella quale il livello **più alto**, è contemporaneamente **al centro**, perché il divino è al centro dell’uomo. La conoscenza è creativa perché è sviluppo di un programma già da sempre inscritto nell’interiorità dell’uomo; perciò nessuno deve trarre le proprie convinzioni dai libri o da altre persone, nessuno può arrogarsi di dar lezione agli altri: per giungere alla vera conoscenza si debbono evitare le vie indirette, sicuramente fallaci, ed è necessario leggere direttamente il libro del proprio cuore; e chi ha in sé la nuova nascita sarà comunque salvo, Giudeo, Turco o Cristiano

che sia. Il concetto di religione dei cuori, e di **tolleranza**, nato con Paracelso e Franck, assurge alla più **esplicita** e rivoluzionaria affermazione.

Per comprendere però la ragione più profonda di questo rifugio della conoscenza nella totale interiorità, occorre andare alla radice del mito cosmogonico di Weigel, tenendo ben presente sin d'ora un concetto: per Weigel, questo nostro mondo non è una "cosa", un insieme di cose; il mondo è **uno "stato"**, più precisamente uno stato interiore pervertito che disloca l'intera realtà. Vediamo perché: tutto passa attraverso i temi del processo cosmogonico e della natura del Male, ma per capirne il senso occorre prima affrontare la singolare dottrina dello spazio di Weigel, secondo la quale **il luogo è uno "stato"**, conseguenza di una precisa **volontà**.

Dice Weigel: spazio e luogo coincidono con la cosa, sono perciò in rapporto con l'Essere, non con il Nulla, come ovvio dal fatto che l'Universo non precipita nell'Abisso; fuori dell'Universo non c'è né alto né basso, perciò l'Universo sta fermo dov'è, ed è il contenitore spaziale di tutti i luoghi. Qual'è dunque il luogo di Dio e di Lucifero, del Paradiso e dell'Inferno? Teniamo fermi questo punto e questa domanda, e passiamo alla cosmogonia.

Dio emanò da Sé, grazie al Fiat lux! (la Parola) gli Angeli, gli Astri (creazione invisibile) e gli elementi (dei quali gli Astri sono "il seme") che sono "sostanze", quindi non corporei, e che si disposero, in alto il fuoco, poi, nell'ordine verso il basso, l'aria, l'acqua e la terra. Nel mondo materiale, dagli astri vengono le stelle (come il Firmamento di Paracelso) dette "corpi degli Astri", e, dagli elementi incorporei, quelli sensibili, con un processo che Weigel (o chi per lui) definisce ingenuamente come il condensarsi della fuliggine dal fuoco. A monte e a valle della emanazione degli Astri, si colloca però un emanato particolare "l'Acqua", che fa riferimento alle acque di *Gen. 1,2-7* (lo Spirito di Dio aleggiava sulle *acque*; Dio separò le *acque superiori* dalle *acque inferiori*; fece il *firmamento*; separò le *acque* che sono *sotto* il *firmamento* da quelle che sono *sopra*). Qui si colloca la chiave di volta del mito cosmogonico di Weigel, che egli elabora con i consigli di Abraham Behem di Görnitz, la città natale di Böhme, dove operavano circoli paracelsisti, dando una spiegazione del tutto nuova del passaggio dalla creazione incorporea a quella sensibile.

La Creazione, secondo Weigel che ricalca Paracelso, fu il processo che rese visibile l'invisibile, ed è ciò che accadde *sotto* il Firmamento; le "acque inferiori" sono gli elementi sensibili, le "acque superiori", gli elementi intesi come sostanze. Ma le acque inferiori prendono corpo dalla decisione iniziale di Dio, separare la Luce dalle Tenebre: gnosticamente, questo mondo è dunque un abisso di tenebre. Il primo giorno accadde inoltre un evento fondamentale, la caduta di Lucifero; secondo il mito, egli precipitò attraversando il Firmamento, anzi, dice Weigel, fu lui che provocò la divisione delle acque, e quindi la formazione del mondo sensibile, compresi i "corpi degli Astri", cioè il Firmamento.

Qui è necessario riprendere e ripetere la domanda formulata: dove era, e dove è, Satana? Risponde Weigel: Lucifero rimase dov'era, ma la Luce diventò Tenebra. Infatti egli fu chiuso negli elementi sensibili, perciò la sua caduta generò la divisione delle acque, generò quello stato degradato della Creazione che è il mondo sensibile. Il cambiamento di luogo (dal Paradiso all'Inferno) fu soltanto un cambiamento di stato. Il colpo d'ala metafisico di Weigel è questo: due entità spirituali possono essere una nell'altra, ovvero una accanto all'altra. Noi diciamo: il vino è nella botte; non possiamo dire: la botte è nel vino. Viceversa, del Santo e del Diavolo, dei quali non possiamo dire che l'uno è nell'altro, perché il loro stato è diverso, possiamo dire che sono l'uno accanto all'altro. Il **diverso spazio metafisico** occupato da due entità spirituali che sono **nello stesso luogo**, è costituito dalle loro **volontà**; lo Spirito risiede **nella propria volontà**. Lucifero, senza cambiar luogo, lasciò il luogo della Volontà divina, e si trovò nella materia che fu creata per lui, fu generata dal suo peccato di superbia. Egli fu, in un certo senso, il creatore di questo mondo che è falsificazione della creazione divina: ipotesi quanto mai "gnostica".

Potremmo allora dire, come i Catari, che l'Inferno altro non è che questo mondo materiale; quanto al Paradiso, esso è il luogo della Volontà divina. Possiamo fare anche un'altra riflessione, molto significativa per quanto concerne il problema del Male. A ben vedere, il peccato di Lucifero si manifesta in un suo volgersi verso quelle Tenebre che Dio aveva espunto da Sé: è questo il suo ribellarsi alla Volontà divina, il suo non abbandonarsi ad essa. Abbandono (Gelassenheit) è parola-chiave nel lessico di Weigel, ed è un movimento attivo: bisogna volere abbandonarsi alla Volontà divina, perché quello è il Bene; **Bene è ciò che Dio ha deciso di essere quando ha scelto per Sé la sola Luce.** A questo punto risulta chiara anche un'altra cosa, una logica che si ripete in Weigel: la struttura logica della successione cosmologica acque superiori→Astri→acque inferiori, ha un parallelo in quella antropologica Anima→Geist→Corpo, o anche Mente→ragione naturale→sensi; tutto si riflette in tutto.

Veniamo ora al tema del peccato di Adamo e della redenzione dell'uomo, circa il quale eviteremo tutte le complicate connessioni che occorre stabilire tra i testi non sempre chiari e coerenti, per tracciare semplicemente lo schema che se ne può ricavare. Il problema principale è costituito da una contraddizione: come poteva Adamo non peccare, se fu creato nel 6° giorno, cioè in un mondo di materia che era ormai un abisso di tenebra? Eppure ci vien detto che Adamo degradò il proprio corpo, che era di quella materia, col suo peccato, e ciò rese necessario il percorso della Redenzione; fu necessario che egli acquistasse un nuovo corpo per la Resurrezione. In effetti, Weigel ipotizza la successione di ben tre "carni" per Adamo.

Prima però ritroviamo il tema paracelsiano, ma anche cataro, della nascita celeste di Maria, che Dio trasse da Sé dalle acque superiori, con la quale generò Cristo, che è l'Adamo celeste dalla carne incorruttibile, divenuta poi mortale per amor nostro. Egli rappresenta in noi l'uomo interiore che non muta (avevamo anticipato la dottrina: Dio è dentro di noi); c'è però una terza carne, la carne di Resurrezione, che è corpo spirituale. Ci sono dunque tre stadi dell'uomo: quello materiale dell'Eden; quello interiore che rimase nell'uomo decaduto; e quello spirituale del Ritorno.

C'è però un altro parallelismo. L'Eva celeste, Maria, è la nostra Anima, divina; come ella generò Cristo unendosi allo Spirito Santo, così la nostra Anima, unita con lo Spirito Santo, genera il corpo spirituale. E ci sono tre "Eva": quella terrestre, madre dell'umanità corrotta; quella celeste, madre di Cristo; e la terza Eva, che è la Chiesa (spirituale), madre dei Risorti.

Ricapitolando: Lucifero volge la propria volontà verso ciò che Dio aveva espunto da Sé, quindi contro la Sua Volontà; Adamo, con un'Anima divina, ma creato dalla materia corrotta, sperimenta il Male come mescolanza; egli era condannato a non salvarsi, e perciò venne creata Maria dalle acque celesti.

Anche se questa sintesi è troppo sommaria, speriamo di aver fornito un quadro sufficiente a consentire una rapida valutazione sul significato del pensiero di Weigel, e sulle variazioni che egli introduce partendo da Paracelso e dalla sua alchimia, in direzione di nuovi sviluppi, quelli teosofici, con i quali entra di prepotenza nel dibattito l'elemento **psicologico**.

Iniziamo con il problema del Male, che è nel peccato di Lucifero, non in quello di Adamo, che esperiva già il Male a causa della realtà scissa nella quale era stato collocato. Ebbene: Lucifero, a ben vedere, non crea le Tenebre, **le Tenebre erano già state create da Dio**, allorché Egli decise di essere Eterna Luce, allontanando da Sé il lato oscuro di ciò che già v'era, di ciò che **Egli stesso era e non voleva più essere**. Il Male non è "privatio Boni", come sempre proclama Jung, era già una possibilità da sempre; se la Luce è allontanamento dalle Tenebre, il Male è nella volontà di Lucifero che si oppone a questa scelta divina, è nella sua volontà rivolta verso l'Ego. Il tema tuttavia non è chiaro in Weigel, e sarà merito di Böhme portarlo a soluzione con un altro mito.

Quanto alla Creazione, essa si rivela essere di fatto il risultato di questa volontà di scissione; se il Male può esistere soltanto nel duale, in quanto elemento di opposizione, è anche vero che il duale

è provocato dalla decisione di Dio di essere Luce e di allontanare le Tenebre: c'è una profonda **psicologia** del divenire divino, che Böhme approfondirà e chiarirà meglio.

Eppure le Tenebre non sono così assolute, altrimenti il Male -o Lucifero- sarebbe un secondo Dio. Il *Genesi* parla a lungo dell'opera di Dio per abbellire questo mondo, che, d'altronde, non potrebbe sussistere se non fosse sotteso dal divino: lo abbiamo visto in Franck, e Weigel non se ne discosta. Dunque, non soltanto neppure Lucifero potrebbe sussistere se non avesse fondamento nel divino, ma è in questo mondo di materia corrotta che viene creato Adamo, con un'Anima divina; perciò Adamo è qui a soffrire, a sbagliare, a pagare, a causa del vero Male, che non è il Male in sé, ma la mescolanza di Bene e Male che egli constata, e che si rivela nella duplice eredità di Caino e di Abele. Filone già, ma ancora nel XX secolo lo Shī'ita 'Alī Sharī'atī, faranno una singolare "filosofia della storia" fondandosi precisamente sulla contrapposizione di questi due tipi umani, cioè delle possibilità di essere insite nell'uomo. Non è così che si scrive la storia, ma questa resta pur sempre una straordinaria psicologia della condizione umana.

Dio era una realtà ambivalente del mito che non amava essere tale, voleva essere nella storia; perciò creò separando, creò il mondo della storia dove si deve scegliere; scegliere è doloroso, ci porta fuori dal limbo del Plèroma uroborico; il Male si esperisce nel dover scegliere, nel **dover essere una parte e non poter essere tutto**. D'altronde è Dio a scegliere di essere ciò che vuole, quindi non esiste un "Bene" filosoficamente circoscrivibile; "Bene" è ciò che Dio vuole per Sé, e Dio vuole che anche l'uomo si costituisca entro quella scelta, vuole innanzitutto che l'uomo scelga, che abbandoni l'informe e indefinibile "desiderio" per una precisa volontà. Weigel condanna infatti esplicitamente il desiderio; l'uomo non può desiderare, deve volere: voler consegnarsi alla Volontà divina, questo è ciò che egli chiama "abbandono", Gelassenheit.

Questo preciso accento sulla volontà, lo troviamo anche nel dislocamento che egli introduce nel tema paracelsiano della ricostruzione del corpo spirituale tramite l'Eucarestia; escluso, ovviamente, il dogma della transustanziazione, egli non segue la concezione alchemica di un cibo spirituale coesistente col cibo materiale, in grado quindi di dare allo Spirito un nutrimento parallelo a quello del corpo. Weigel sostiene infatti che quel cibo materiale si trasforma in cibo spirituale per mero atto di fede di chi lo assume: dipende dall'individuo porsi sul piano spirituale, dalla sua volontà.

Eccoci quindi tornati alla dottrina iniziale del cambiamento di stato che avviene senza cambiamento di luogo, onde Inferno e Paradiso, Santi e dannati, sono tutti nello stesso luogo, tutti qui ma in un diverso stato, determinato dalle loro volontà, perché **ognuno è dove vuole essere**. Il luogo non cambia, ma è lo Spirito a determinare la trasformazione alchemica dello stato, **noi siamo dove è il nostro Spirito**. Mistica e alchimia si sono incontrate in una rivoluzionaria sintesi.

L'interiorità dell'evento salvifico, l'individualità della fede, è dunque il supporto del totale trasversalismo religioso di Weigel, che abbiamo ricordato; il resto, il mondo, è soltanto un miraggio che levita sulle sabbie mobili dell'esteriorità; per Weigel, l'attesa della salvezza non è Millenarismo, perché il mondo non è, è contraffazione del vero mondo; questa sua totale sfiducia negli eventi, nel secolo, fanno delle sue tante prediche un noioso ripetersi di banalità che esortano a fuggire ciò che il mondo offre. Se il moralista è noioso, il metafisico apre però abissi improvvisi, anche se la sua scoperta sembra banale: nessuna violenza può impedire all'uomo il possesso della propria interiorità.

Se il mondo/contraffazione non può rinviare oltre, perché oltre non v'è spazio, in quanto non v'è **lo** spazio, il mondo/verità, che deve pur avere un proprio spazio, deve essere immaginato ubiquo ma anche u-topico: è un luogo della volontà, rifugio impredicabile dove lo Spirito si muove liberamente e proclama l'eguaglianza di tutti gli uomini. Ciò che era in **alto**, e che per l'alchimia era anche in **basso**, trova ora sede nel **profondo**: inizia la liberazione dell'individuo e si apre la modernità. Weigel fu definito da alcuni un pensatore "poco originale"; a noi è sembrato soltanto bisognoso di

una lettura molto attenta, ma ci sentiamo di affermare che senza di lui non vi sarebbe stata l'opera di Böhme, destinata a ben altra e duratura fama.

Di Böhme, (1575-1624) che fu esaltato ed è rimasto nella storia come "philosophus teutonicus", occorre dire subito due cose. La prima, che non fu affatto un filosofo, ma un teosofo. La sua non fu un'indagine rivolta ad un sapere astratto, ma ad un sapere finalizzato all'angosciosa domanda sulla salvezza in un'epoca tragica per la sua Germania, quella della Guerra dei Trent'anni. La seconda, che non fu un alchimista: questo egli proclama a forza sin dall'inizio. "Non sono un alchimista", afferma scrivendo in una Görlitz dove fioriva il paracelsismo; e lo dice forse perché il suo pensiero dipende di fatto dalle strutture paracelsiane, e assai più ne dipenderà man mano che andrà precisandosi. Il pensiero di Böhme -lo diciamo ora, ma non ne tratteremo in dettaglio per ragioni di spazio- si forma assumendo in sé, in modo sovente palese, i raggiungimenti di Weigel, Franck e Paracelso; e tuttavia è un pensiero assolutamente nuovo nei suoi obbiettivi, e nelle angolazioni con le quali tratta i problemi, che non sono quelli di un alchimista. L'alchimia spirituale si è ormai travasata e metamorfosata dentro il nuovo Spiritualismo, e Böhme riprende il tema teosofico di Weigel -dal quale sì, dipende strettamente- per ampliarlo e razionalizzarlo all'interno di una visione ben più ampia, destinata a lunga influenza nella cultura.

Böhme fu inizialmente quasi un autodidatta; esordì nel 1612 con un testo tanto geniale e innovativo, quanto palesemente ingenuo, *Aurora*, rimasto incompiuto. Ne ebbe un divieto a scrivere ulteriormente, ma dopo un silenzio durato alcuni anni, che si debbono ritenere colmati da intensi studi, forse sotto l'aiuto, anche economico, della cerchia dei suoi primi ammiratori, appartenenti agli ambienti colti, tornò a scrivere con testi ormai maturi, nei quali, mantenendo costante la primitiva intuizione, rivide i dettagli e ampliò l'indagine per aprirsi ad un vasto e profondo sistema di pensiero, anche se non del tutto coerente, e perciò di non facile lettura. "Profondo" (Tief) è parola in lui ricorrente, e chi pensa davvero profondamente, non può mai essere perfettamente coerente.

Altra nota che occorre formulare sui suoi testi, è questa: col tempo, e verosimilmente con l'aggravarsi della situazione nella sua Germania, l'iniziale luminosità della sua visione andrà evolvendo verso un pessimismo decisamente gnostico, senza per questo mutarne le strutture, semplicemente spostando gli accenti nella dialettica di Bene e Male verso una visione più negativa della condizione umana. Tuttavia, nel "profondo", nell'intimità dell'uomo, di ogni uomo, c'è Dio che promette e rende possibile la salvezza a ciascuno con le proprie forze, senza mediazioni sacerdotali: con grande lucidità storica e metafisica, Böhme afferma esplicitamente che furono i dotti a voler porre Dio lontano, nell'Alto dei cieli; ma Dio non è là, è nel "profondo", nell'interiorità di ciascuno.

Abbiamo premesso tutto questo per avvisare che qui non daremo, per evidenti ragioni di spazio, un'esposizione critica del pensiero di Böhme nella sua evoluzione storica e nelle metamorfosi che ne investono i particolari; ne daremo soltanto un'estrema sintesi dei suoi aspetti finali, sorvolando sulle tantissime oscillazioni, dubbi, contraddizioni interiori, dalle quali esso emergerebbe in modo ben più ricco, suggestivo e significativo.

Del pensiero di Böhme si è sempre notata l'affinità con la teosofia della Qabbalah ebraica, al punto che si sono tentati dei parallelismi, risultati peraltro impropri; non è certo, inoltre, che egli conoscesse quella speculazione. Di certo vi è una profonda affinità, verosimilmente attribuibile al fatto che Böhme ha esaltato gli aspetti imperscrutabili e volontaristici del Dio biblico, anche perché, da buon teosofo, il suo problema fondamentale resta la cosmogonia e l'origine del Male, problema al quale darà una soluzione del tutto eterodossa, fondata sul mito di Weigel. La sua conclusione sarà che il Male ha origine da Dio, che però non lo vuole: non è un ossimoro, è quanto egli deve concludere dallo sviluppo di quel mito. Böhme elabora un grande narrato teo-cosmo-antropogonico, che egli tuttavia non legge dall'esterno, come un evento da osservare contemplando, nella "theorí-

a"; Böhme si pone nel centro di quel moto turbolento che lo coinvolge e non può lasciarlo spettatore, ne fa un protagonista; in lui lo spunto per la narrazione del mito non è, come in Paracelso, una proclamata esperienza/Erfahrung; in lui ciò che muove il racconto è l'esperienza/Erlebnis, il suo proprio rapporto con se stesso e con la natura.

La sua esperienza gli mostra dunque questo: il mondo della materia è corrotto, eppure in esso è evidente la presenza divina; lo stesso dovrà dirsi dell'uomo; di questa sua esperienza esistenziale egli vorrà dar ragione. Dio continuamente agisce e sorge (il mito della Creazione, come si conviene ad un mito, è un avvenimento che continuamente accade) ed è affanno d'amore che **non può essere pensato fuori della corporeità**, nella quale agisce. Nel rigoglio della vita, che in questo mondo disseccato e pietroso, reso sterile dalla perversione luciferina degli elementi, continuamente sgorga con le sue meraviglie; nella bellezza di un prato fiorito dove mille creature diverse convivono **facendo della loro diversità una meravigliosa armonia**, là si legge la presenza del divino come forza occulta e **principio di libertà** che sorge dal profondo. Dio vuole manifestarsi, questa è la Sua assenza, cui si può dare ascolto non con la Ragione, ma con l'Intuizione, con l'Intelletto la cui più alta facoltà è l'Immaginazione, facoltà divina. Böhme svilupperà al riguardo una precisa distinzione tra Immaginazione (Imagination) e Fantasia (Phantasey) la quale ultima costituisce viceversa un atteggiamento deterioro, un vano volgersi verso un Nulla ontologico. La distinzione, con parole diverse, è assai antica e ripetuta nella storia del pensiero, ma qui assume un preciso ruolo di discriminare tra il Bene e il Male. Sulla scorta di Franck e di Weigel, Phantasey è vivere con lo sguardo rivolto al mondo inteso come eídon, ancora una volta, vorremmo dire, come "secolo", esaltazione e desiderio della sua esteriorità.

Böhme ha una visione dinamica della presenza e dell'opera di Dio nel mondo; il suo cosmo è agitato da un moto turbolento che ha origine nel divenire stesso di Dio, un Dio insoddisfatto e desiderante che vuole emergere dal proprio fondamento oscuro e infocato, dal Male abissale che lo tormenta. Con un ardito gioco paretimologico, Böhme scorge Dio tormentare il mondo stesso con le sue 7 Qualità, attributi divini che, in quanto tali, richiamano le 10 Sefîrôt della Qabbalah ebraica; le richiamano perché in esse, come in quelle, ha luogo una dialettica interna che si riflette nel mondo e nella storia parallelamente al divenire divino.

Diciamo subito che le analogie "forti" tra Böhme e la Qabbalah -che hanno fatto arrovellare i suoi studiosi per comprenderne l'origine- sono essenzialmente due. Innanzitutto una dialettica tra due Qualità di segno opposto (Hesed e Gebûrah, cioè Grazia e Rigore, nella Qabbalah; Hitze e SüÙe, Ardore e Dolcezza, in Böhme). Böhme penserà in seguito ad una nuova dialettica, senza parallelo nella Qabbalah, tra altre due Qualità, Herbe e Bittere, principi di Compattazione e Movimento che danno il via al processo del divenire producendo una terza Qualità, l'Angoscia (Angst) che deriva in Dio dal loro contrasto, un contrasto forte che segna tutta la logica di Böhme, tra un permanere in sé, principio negativo, mortifero e luciferino, e un divenire, principio positivo e divino che regge tutto il Creato, principio di vita che vince il principio di morte, che, pure, è anch'esso occultamente presente nel divino. Questa "Angoscia" è una vera e propria Aufhebung tra Eros e Thanatos, e non per nulla Hegel esalta Böhme; Schelling lo plagia persino.

L'altra analogia con la Qabbalah, è quella di un divenire divino scandito in tre fasi: un Deus Absconditus ('En Soph, nella Qabbalah); una Volontà divina di manifestarsi (Keter, nella Qabbalah); e un Dio manifesto (Tiph'eret, nella Qabbalah) che si legge nella Sua presenza nel mondo (la Shekînah, nella Qabbalah). Siamo comunque in presenza di uno schema maturato in una logica "neoplatonica", perché la Creazione, in Böhme, è una vicenda emanativa.

L'aspetto fondamentale della dialettica interna delle Qualità, nel loro percorso teogonico, è il seguente. Le prime 4 Qualità, riassunte nella Hitze già menzionata, costituiscono il fondamento oscuro del divino, sono il Padre, il 1° Principio; alchemicamente, lo Zolfo. La 5ª Qualità, che emerge per mitigazione della Hitze grazie alla Dolcezza, è la Luce, il Cuore di Dio, l'Amore, il Figlio, il 2°

Principio; alchemicamente, il Mercurio, principio di trasmutazione vivente, legge interiore del divino. Da esso viene l'Armonia, e dall'armonia delle prime 6 Qualità, viene la 7ª Qualità, il Corpo, lo Spirito Santo, il 3° Principio che è principio di corporizzazione del divino; alchemicamente, il Sale. Dal Corpo vengono la bellezza e la gioia che sono nel mondo; esso ha in sé tutte le forme divine, ed è il Geist della natura archetipale dalla corporeità sottile, da cui discende tutta la Creazione. Nello schema si trovano anche altri nomi e varianti, col procedere dei testi böhmiani, ma questo può dirsi lo schema consolidato, definitivo e semplificato.

I 3 Principi vengono anche così definiti: il 1° Principio è tormento delle Tenebre, perché l'Anima senza amore è entità oscura, Zolfo, ed è della natura dei dèmoni; il 2° Principio è forza della Luce, che tutto trasmuta col suo divino slancio d'amore; il 3° Principio è nascita dalle Tenebre, grazie alla forza della Luce. Si noti la **forte psicologizzazione del processo creativo**, come interiore divenire divino; una psicologizzazione che diviene ancora più forte quando andremo ad esaminare come e perché Dio Si manifestò uscendo dalle Tenebre, con un processo che coinvolge la Sua imperscrutabile Volontà.

Per definire lo stadio iniziale del divino, Böhme usa due termini di difficile traduzione, ma, ancor prima, di difficile definizione, perché entrambi di significato prossimo ma con una distinzione tanto sottile da creare difficoltà interpretative. Anche in questo, Böhme ricorda la Qabbalah, con la sua difficile distinzione tra 'En Soph e Keter. Böhme definisce il fondamento oscuro dal quale emerge Dio con il termine *Abgrund*, che sta a significare un'incommensurabile e paurosa profondità, che può corrispondere grossolanamente all'abisso del Nulla. Si tratta di uno stato inconoscibile e immobile, che precede il Dio/Volontà, il quale si colloca tra questo stadio e uno stadio detto da Böhme *Ungrund*, che indica il non-fondato e che è già Dio come Volontà di divenire, ma di una Volontà incomprendibile, della quale ignoriamo il *Grund*, il fondamento, perché la sua origine è in un Assoluto indistinto, è Volontà che sta nella Tenebra, nella coesistenza di tutti gli opposti (mentre l'*Abgrund* era Nulla, in quanto né Tenebra né Luce). In questa Volontà incomprendibile vi è un "generare" che si contrae in sé, e che è ciò che mette in moto la Volontà stessa, facendone Volontà di uscire dalle Tenebre. Vi è dunque un volto oscuro di Dio che sprofonda nel Nulla e una manifestazione di insondabile Volontà che segna i due volti dell'*Ungrund*: uno che sprofonda nel tenebroso mistero dell'*Abgrund* -dove il Nulla diviene Volontà che si chiama Padre ed è l'inizio del "qualcosa"- mentre l'altro si volge verso la vita come suo momento aurorale.

Da questo abisso mitico, oscuro e terribile, erompe il Dio che Si fa storia con la Sua Volontà infocata, e in questo atto emerge la realtà del Male e la figura ambigua di Lucifero. Come è stato detto dal maggiore studioso di Böhme, Koyré, Lucifero è in realtà una parte di Dio (era stato creato dalla stessa sostanza divina, per essere il Principe degli Angeli) e tutto il dramma cosmogonico, la lotta di Dio con Lucifero, è una lotta di Dio con Se stesso. Uscire dall'*Abgrund* e dall'*Ungrund*, è uscire dalla totalità indistinta, è fondare il duale, distinguere gli opposti, **il Bene e il Male che coesistono in Dio**; e poiché il Bene è ciò che Dio vuole per Sé, manifestarSi divenendo, il Male è ciò che si oppone a questo divenire, a questo moto teo/cosmogonico che è **purificazione di Dio** dal Male che era in Lui. Ecco il senso dell'affermazione già citata: il Male viene da Dio che però non lo vuole.

Lucifero è la forza contraria a questo moto: Böhme lo definisce un *Widerwille*, letteralmente una volontà contraria, avversione; se Dio crea il mondo con la sua Imagination, quella di Lucifero è Phantasey, perché egli tenta di volgersi contro il divenire di Dio, che è il divenire ineluttabile del cosmo, perciò è egli è mosso da volontà egoica e vana (dalla *Selbheit*, che è Phantasey) perché vuol rubare a Dio la "magia", vuol porsi al centro di quella Tenebra dalla quale Dio diviene, vuol quindi arrestare il moto verso la Luce. Lucifero vuol tornare alle prime 4 Qualità, vuol essere lui il 1° Principio, vuol dominare la Luce tornando al Principio di fuoco; con il suo atto fa quindi infiammare le 7 Qualità, che diventano disarmonia; questo avrà ripercussioni gravi sul Creato.

Lucifero perde perciò la possibilità di giungere al 3° Principio, s'imprigiona nel 1°; egli non riuscirà perciò a consolidarsi, a prendere forma in senso pieno, resterà per sempre nel tormento dell'irrisolto e sarà condannato per l'eternità, insieme ai suoi demòni e ai dannati, a volteggiare sul Nulla del pauroso abisso, nell'*Abgrund*. Lucifero, che vorrebbe inchiodare Dio nella primordiale ira divina, impedire il divenire del Dio misericordioso (si ricordi il Satana del *Giobbe!*) è disarmonia ed è portatore di disarmonia: perciò il Male è, ontologicamente, soltanto il Nulla. Contro questa vita, Lucifero è la pulsione di morte, Thanatos che si contrappone a Eros, è l'*Abgrund* stesso pietrificato; ma Dio emerge da lì, ed è questo il suo peccato originale, dal quale l'uomo deve purgarLo facendosi parte di quel divenire che è il Bene: il Tempo Messianico è U-topia, è in un non-luogo, e lo si realizza soltanto inseguendolo. **Quella di Böhme è davvero una Psychologia Sacra.**

Come si può notare, il Dio di Böhme non è il santino edulcorato cui si pensa ordinariamente; è una terribile Legge del cosmo che tuttavia, se attivamente accettata, opera alla **crescita interiore dell'individuo**. Il processo teogonico è ormai interamente **psicologizzato**, interiorizzato come sviluppo dell'uomo verso il divino che ha in sé. Da profani, ci sembra di affermare che se l'uomo deve davvero percorrere un tale cammino, **nessuna psicologia possa ignorare questa lezione**, che si riflette poi nel concetto kierkegaardiano di vita etica: divenire ciò che si deve divenire.

Vediamo ora come questo dramma in cielo, che ricorda in parte quello cabbalistico/luriano dello *Tzimtzum* e della "rottura dei vasi", si riflette sulla creazione del mondo e dell'uomo; come si riflette cioè, in un dramma terreno, secondo l'eterno schema gnostico di una storia che è riflesso di una ierostoria. Il punto che rende singolare la cosmogonia di Böhme, è il suo tentativo di far convivere la negatività luciferina del mondo sensibile, secondo un modello che ha antecedenti in Weigel, con la concreta presenza di Dio nel mondo, della quale Böhme rileva le tracce.

Dio operò la Creazione a partire dal *Mysterium Magnum*, un concetto che Böhme riprende da Paracelso; esso era già l'intera realtà non formata, e da esso Dio trasse il molteplice grazie alla *Imagination*. Il *Mysterium Magnum* è però un po' ambiguo: è una totalità nella quale opera la Parola e si specchia la Sapienza, dunque non è soltanto chaos, è una totalità che ha in sé un principio formale in embrione, come sappiamo da Avicbron e dal più vicino esempio, Paracelso. La prima distinzione divina vi fu fatta tra il "sottile" e il "grossolano"; il primo divenne *Gestirne* (concetto paracelsiano che si ricorderà) o anche Quintessenza; il secondo, terra, pietre e metalli. Böhme definisce anche la Quintessenza come "Elemento puro", e l'armonia delle 7 Qualità è detta anche "Tintura", che si manifesta a sua volta come Elemento puro. Da questo dipende il "Paradiso", che è il crescere e il verdeggiare del mondo spirituale; qui inizia l'opera del 3° Principio che si manifesta innanzitutto nel Cielo, che è "acqua di fuoco" (termine cabbalistico); esso divide interiore ed esteriore, invisibile e visibile. Di Quintessenza sono costituiti, a seguire, gli Astri (che, come in Weigel non sono intesi nella loro corporeità) e gli Astri sono le forze del Bene operanti nel nostro mondo decaduto; dopo la disarmonia portata da Lucifero essi danno origine alla propria versione corporea, di natura elementale, ai "corpi degli Astri" che, come in Weigel, vanno tenuti distinti dagli Astri. Come si vede, nel suo affabulare affannoso, Böhme ricalca l'eterno schema dei due livelli della realtà e della Creazione.

Si noti però che in questo schema di Böhme non si fa riferimento alla solita doppia valenza, sostanziale e corporea, degli elementi; quando vi si parla di agli elementi si fa riferimento ad uno stato sensibile. I 4 elementi cui ci si riferisce sono infatti la disarmonia deflagrata per il peccato di Lucifero, e sono il mondo materiale che, come in Weigel, è il risultato di quella vana volontà autocentrica, della *Selbheit* e della *Phantasey* che partorì. Lucifero è infatti chiuso negli elementi, come in Weigel: e questo equivale al suo disperato volteggiare sul Nulla, perché il mondo elementale, in quanto disarmonia, è ontologicamente Nulla; e i *Geister* degli elementi -qui se ne parla- sono pura *Phantasey*, non *Imagination*. Si noti quanti temi Böhme vada riprendendo, con qualche confusione, dal paracelsismo, evidentemente da letture non sempre ben digerite; epperò con quale forza li ria-

datti a costituire la propria visione teosofica. Si noti, inoltre, che dal mito emerge una precisa natura del Male: il mondo è luciferino, e Lucifero è quel che è, perché egli ha rivelato, con la propria scelta di esercitare una volontà contraria, che la realtà storica è fatta di opposti inconciliabili; **il Male è quindi precisamente nella contraddittorietà del reale.**

Nel mito viene poi un tratto cosmogonico originale di Böhme. Nel mondo arido, rinsecchito e pietroso provocato dalla caduta di Lucifero, Dio tentò d'intervenire per rattappumare alla meglio il proprio progetto imprevedibilmente (sic) andato in pezzi, cosa possibile perché Lucifero era rimasto imprigionato nella creazione "esteriore" (si ricordi il concetto di Franck, della materia come pura scorza della forma); non ne aveva quindi corrotto il nucleo, né l'avrebbe potuto perché divino, e nel divino era già avvenuta la divisione del Bene dal Male. Ciò avvenne tramite gli Astri, grazie alle cui energie fu tenuto in vita questo nostro mondo di morte; tramite essi Dio rinnovò questo nostro mondo degradato, facendovi sorgere piante e fiori, testimonianza di un divino che è comunque presente nel nostro mondo corrotto. Per inciso, questa ci sembra un'altra testimonianza della profonda psicologia di Böhme.

In questo mondo ri-creato, ma tutt'altro che perfetto, fu posto Adamo, il quale, stante la corruzione della natura, ben difficilmente avrebbe potuto non peccare: infatti, peccò. Prendiamo la vicenda dall'inizio, partendo dalla ri-creazione del mondo corrotto.

Per rigenerare il mondo, Dio fece apparire da Sé la "Vergine della Sapienza eterna", che è la Parola nel suo manifestarsi (la "Parola parlata") cioè il molteplice preesistente nell'Uno come progetto eterno. Da essa vennero piante e animali; venne la Quintessenza dalla quale uscirono -qui c'è un elemento che mancava nel precedente schema- le sostanze degli elementi. Nella Parola si scorge l'immagine eterna di Dio come totalità delle Forme, non dei corpi. Dalla Quintessenza fu creato Adamo per dargli, in Paradiso, il posto di Lucifero: anche questo progetto fallì, perché Adamo peccò. È però interessante notare che, per Böhme, Adamo peccò prima della nascita di Eva, che avvenne mentre egli dormiva; infatti il suo sonno non poteva che essere frutto del peccato, perché ciò dimostra che egli era già carnale, non più quintessenziale: un uomo quintessenziale non ha bisogno di dormire.

L'Adamo quintessenziale era asessuato, o meglio, era contemporaneamente giovinetto e verginella che convivevano castamente: la Vergine divina era infatti parte di lui. Egli però, dopo 40 giorni, la concupì, e ciò significa che egli "immaginò" secondo lo spirito del mondo sensibile (che già esisteva); perciò cadde nel mondo degli elementi anche lui, mentre la Vergine fuggì lontano; perse la Vergine divina e ne ebbe in cambio Eva. Perdendo la Vergine, perse quindi la "somialianza" (vedi Paracelso) e gli rimase soltanto una "immagine" corruttibile (idem) perché si era trasferito dalla Luce divina alla Selbheit. Il fatto è che Adamo, che era una unità armonica dei 3 Principi, viveva in un mondo parzialmente corrotto, dove poteva quindi esperire la distinzione di Bene e Male, ciò che infatti fece; col suo precipitare nel mondo elementale accadde così che il 3° Principio, che è un Principio rivolto all'esterno, e che era stato il "Fiat!" iniziale della Creazione spirituale o quintessenziale, divenne la stessa cosa, ma nel mondo corporeo; ne venne una creazione materiale specchio del modello ideale: come s'è detto, v'è del divino in questo mondo corrotto. Il simbolo della caduta di Adamo nel mondo del duale, fu la nascita di Caino e di Abele.

Vediamo però ora meglio chi era questa "Vergine della Sapienza eterna", la Jungfrau che si sovrappone a Sophia, la "ewige Weisheit", e s'identifica anche con la Tintura: è certamente di sostanza divina, ma non è Dio. Dice Böhme: è la sua amica, che però non opera, contrariamente al Padre e al Figlio. Qui si ricalca la Eva celeste di Paracelso, che ugualmente è divina ma non opera. La Vergine o Sapienza divina (Göttliche Weisheit) o Sophia (Böhme usa tanti nomi) era anche l'Anima di Adamo, ed era Parola parlata in stretto rapporto con lo Spirito Santo che è Parola parlante: qui siamo in presenza di un syzygie che rende la **Trinità** una **Quaternità**, con l'inserimento di un polo **femminile**. Chi non ricorda *Risposta a Giobbe* di Jung, dove s'introduce nella Trinità la figura di

Maria? e i “**quaterni**” col femminile che Jung elaborò in *Aion*? e il **quaternio con Lucifero in opposizione a Cristo**, che, come vedremo, **ha una sua ragion d’essere in Böhme** (oltre a costituire un antichissimo mito, quello dei due fratelli, due figli di Dio)? Jung conosceva e citava Böhme, né avrebbe potuto ignorare uno **psicologo di tanto spessore**. Ma v’è molto di più, nel modo in cui Böhme ripete a modo suo lo schema di Paracelso.

La **syzygie** avvenne perché la Parola parlante tornò dentro la Vergine/Sophia/Anima di Adamo, fuggita; e perciò la Volontà del Cuore di Dio (5^a Qualità) si trasferì nella Volontà di Sophia, **unendosi in eterno matrimonio; questa syzygie entrò nel grembo terreno di Maria**, e ne nacque Cristo, il nuovo Principe delle schiere (che nacque, come sostenevano i Catari, **in Maria, non da Maria**) in sostituzione di Lucifero. Prendendo da Maria il corpo elementale, Cristo divenne poi il 2° Adamo. Si noti la diversità rispetto al racconto di Paracelso, ma si noti anche un’importante conseguenza: poiché il grembo vero di Cristo fu quella Vergine/Sophia, che fu anche l’Anima di Adamo, la nascita del Cristo interiore, il recupero della “**somiglianza**”, può avvenire **in ogni uomo**: l’unione di umano e divino in Cristo mostra che ogni uomo può risorgere aderendo a lui. L’Alchimia spirituale si è fatta Teosofia. Nella prospettiva della ierostoria, Lucifero doveva essere il Principe delle schiere angeliche decadute con lui; Cristo sarà il Principe delle nuove schiere, quelle degli uomini redenti che prendono il posto di quegli Angeli.

Di Böhme abbiamo detto quasi tutto, sia pure *in nuce*; ci restano soltanto due argomenti collaterali, ma importanti da trattare, per chiudere un quadro che ci conduce ad altre considerazioni di rilevante interesse **psicologico**.

Il primo argomento è quello della *signatura*, che Böhme tratta in modo originale e di notevole spessore; non entriamo nel dettaglio, ma diamo la sintesi conclusiva. La *signatura* non ha, in Böhme, riferimento specifico ad una tassonomia delle conformazioni e/o delle proprietà; essa è infatti legata essenzialmente all’escatologia, come presenza divina nell’uomo che addita un percorso di salvezza. Abbiamo visto i limiti dell’onnipotenza divina ma anche la persistenza della presenza divina in questo mondo corrotto, dove il mondo elementale è contraffazione del progettato mondo quintessenziale. Qui la traccia del divino è alterata da un velo opaco, è presente soltanto come memento di un Progetto, ma soprattutto come **obbiettivo**, come **immanenza di un destino**. Questa traccia è presente in noi come *signatura* che ci hanno dato gli Astri, che, si ricordi, sono **forze divine** che tengono in vita il mondo decaduto, **non forze fisiche** che agiscono sul fisico; la *signatura* è nell’Anima. Essa è in noi la Parola in quel linguaggio universale pre-babelico, di Adamo, un grande mito perdurato sino al XVIII secolo. La *signatura* parla in noi quel linguaggio, **parla noi**, è il contenitore di quello Spirito col quale Dio Si mostra. Altra cosa è la *Ichheit*, la volontà autocentrica, la personalità individuale arrogantemente scissa dalla Volontà divina, che pervade il cosmo e ci giunge attraverso gli Astri. Adeguarsi alla *signatura* è adeguarsi all’Armonia; la *Ichheit* è viceversa il fondamento stesso del peccato di Lucifero, che generò la disarmonia. Dobbiamo volere abbandonarci, come già predicò Weigel; dobbiamo **realizzarci così come ci è stato dato in sorte di essere**, non pretendere di essere altro; anche questo sarà un tema kierkegaardiano, quello della “**malattia mortale**”. Dopo Böhme, la dottrina della *signatura* non conservò questo afflato, e tornò ai vecchi temi, con le innovazioni, le abbiamo viste, di Swedenborg e Lavater.

L’ultimo, importante argomento da segnalare, è infine la singolare dottrina della dialettica di “Ja” e “Nein” (Sì e No) che ancora una volta ci dice tutto sul vitalismo di Böhme e sulla sua straordinaria penetrazione psicologica, una vera e propria **psicologizzazione** del rapporto tra uomo e Dio che si rispecchia nella vita interiore dell’uomo stesso. Secondo Böhme, il divino e il diabolico si costituiscono entro una dialettica di Ja e Nein, nella quale il primo è desiderio di vita, di divenire; l’altro il suo opposto; entrambi coesistono nell’*Ungrund*, ma poiché l’Uno, per costituirSi, si fa Due emanando l’altro-da-Sé, ecco che si costituisce la differenza, che è il Nein, dal quale si conosce lo Ja. Il Diverso uscito dal Medesimo, è Diverso allorché vuole costituirsi in “qualcosa” di autonomo, e

perciò, rifiutando l'unità, dà origine al Nein. Lo Ja è dunque pulsione di vita che nasce nell'*Ungrund*, e non ha prima di sé il Nein, che si costituisce soltanto nella volontà autocentrica dell'emanato. Il Nein è volontà autocentrica di porsi come "altro" nella separatezza autonoma dall'Uno, è la volontà di Lucifero che vede il processo creativo, ne conosce il *Grund*, e là vuol porsi, per farsi creatore a sua volta di una creazione sua propria. Il Nein, non è il molteplice nel suo rapporto dialettico con l'Uno, è il molteplice che vuole assolutizzare il proprio esser tale, rifiutando di essere altro volto dell'Uno; per metafora, è perdersi nel "secolo", divinizzare il mondo, guardare al mondo per il mondo, non in rapporto a Dio. Lucifero arresta il divenire divino perché vuol essere protagonista di un proprio autonomo progetto, che, però, può essere soltanto contraffazione, è non-essere, è Nulla, è pulsione di morte nel suo tentativo di contraddire la vita dell'Essere. Lo Ja è, viceversa, il sì alla vita, a ciò che ci dà e ne riceviamo, al ruolo che ci è assegnato nella totalità dell'Essere.

La luciferina deflagrazione del molteplice impazzito sembra forse una metafora della Guerra dei Trent'anni (1618-1648) dei cui orrori e della cui follia inarrestabile su ogni metro del suolo germanico, Böhme fu testimone; ma può sembrare anche un **ammonimento generale per l'uomo prometeico che ha desacralizzato il mondo.**

Abbiamo parlato a lungo di Böhme, perché dopo di lui non c'è più molto da dire sulla Teosofia, il XVIII secolo segna un momento di grande decadenza, con l'eccezione di Oetinger. In effetti, l'eredità di Böhme va presa in considerazione sotto differenti angolature. Come eredità religiosa, la sua religiosità interiore viene conservata nel movimento Pietista, che a lui direttamente si ispira, e che conterà al proprio interno vari protagonisti della speculazione teosofica, nessuno dei quali ha però grande importanza per gli scopi della nostra analisi. Esso ha però importanza per la trasmissione del Böhmiismo al XVIII-XIX secolo, quindi al Romanticismo, dal quale discende Jung. Jung appare interessato anche ad altri teosofi, come Franz von Baader e Claude Saint Martin, coi quali però si entra in ambito esoterico; del resto, l'esoterismo è un fenomeno che esplose con il XVIII secolo, ed ha un ruolo importante, politicamente, ancora nel XIX, ma è una koinè dominata dal sincretismo, quindi non presenta nulla di innovativo.

A questo ambiente fu tuttavia vicino il Pietismo con alcuni suoi rappresentanti: Zinzendorf, un böhmista che rivitalizzò la comunità di Herrnhut, alla quale fa riferimento una figura centrale del Romanticismo, da noi più volte citata, Schleiermacher; e alla quale fu vicino Oetinger, vicino anche, a proposito di esoterismo, alla famosa Loggia dei Gold-und Rosenkreutzer. Tanta dimestichezza tra diversi ambienti è dovuta ad un fatto che caratterizza molta parte della cultura del XVIII secolo, la tendenza alla transculturazione fondata sull'ecumenismo dei simboli, i cui esiti ci sembrano però scarsamente affascinanti. A questa cultura si riferisce anche Jung, il quale però riesce a conferirle una svolta originale perché se ne fa strumento, recuperando tutti i simbolismi entro un'erudizione sterminata, per fondare una "scienza" (meglio dire: una fenomenologia) della psiche.

Fuori da questo filone religioso, la teosofia del XVIII secolo tenderà a subordinarsi ai crescenti successi della scienza, facendo dello Spirito, di volta in volta, un fluido elettrico (si è parlato di una "Teologia dell'elettricità") o "magnetico" (il Mesmerismo); Newton pensava a qualcosa di simile per la sua gravitazione universale; insomma, lo spirito (ora con la minuscola) diviene un pneuma sottile, una corrente energetica che circola in tutto il cosmo, lo tiene unito, e richiama anche ipotesi materialiste sulla Magia.

La subordinazione allo scientismo appare forte, anche per via indiretta, in Swedenborg, i cui fantastici racconti su incontri con forze angeliche che gli rivelano nei dettagli la vita dell'Aldilà, lo faranno qualificare da Kant con il titolo di "arcifantastico tra tutti i fantastici". La cosa non è senza ragione; da un lato, Kant sta preparando il proprio attacco sistematico alla possibilità stessa di

formulare una metafisica; dall'altro, in una cultura già scienziata, che chiede la "prova" sperimentale di ogni "verità", la sola "prova" sperimentale che si possa addurre su ciò che non è di questo mondo fisico, è il preteso rapporto diretto con qualche rappresentante ciarliero dell'Aldilà. Non per nulla, Swedenborg fu uomo di scienza, e un importante tecnico di livello europeo; per il resto, ciò che struttura il suo pensiero extra-vagante, è quel particolare "neoplatonismo" del quale abbiamo parlato nei precedenti capitoli. Quanto all'occultismo fu pratica dominante nel XIX secolo, influentissimo alla corte prussiana tramite il mondo delle Logge.

Fermo restando comunque che tutto ciò di importante e di innovativo che maturerà nel Romanticismo, dal quale Jung discende in modo preciso, viene da un'originale rielaborazione secolarizzata del paracelsismo, del böhmismo, quindi del Pietismo, diamo ora un cenno sulla figura del Pietista "radicale" e millenarista Oetinger, perché la sua vita copre la maggior parte del XVIII secolo (1702-1782) ed egli fu persona attentissima, ancorché critica, alla cultura e alla filosofia contemporanee; nient'affatto "ingenuo", dunque, tantomeno autodidatta come il suo adorato Böhme.

Il suo problema principale va tenuto ben presente, perché esso costituirà il nucleo evidente di tutto il Romanticismo, e, in successione, **il fondamento sul quale Jung costruisce la propria concezione dell'uomo e del mondo: la negazione contemporanea dell'Idealismo e del Razionalismo**; quindi una lotta su due fronti per costruire **quell'interazione alchemica di materia e Spirito** (già proclamata da Paracelso con l'ipotesi della malattia psicosomatica) che viene ripresa nel pensiero junghiano. Non per nulla, un *tópos* di Oetinger fu l'intelligenza della materia (ricordate Avicbron, David di Dinant e Bruno?) che egli credette dimostrata dall'esperimento (risultato falso) sull'olio di Melissa, che in sospensione acquosa si sarebbe disposto a formare il "disegno" della pianta. Oetinger vi vide infatti la conferma del "Separator" böhmiano, calco dello "Archeus" paracelsiano, principio formale divino che dà origine alle forme specifiche, ma anche "forno alchemico" situato nello stomaco, quello cioè che, nell'esempio da noi citato, trasforma il pane in cane o in uomo a seconda di chi lo mangi. Questo è il paracelsismo di Oetinger: lo spirito è una forza che conforma la materia, perché ha inscritta in sé quella forma, nel proprio modo di dispiegarsi come forza. Oetinger era particolarmente convinto di un'interazione tra materia e forze spirituali; perciò fu critico tanto del razionalismo cartesiano, con la sua separazione di Spirito e materia, quanto del meccanicismo esplicito della teosofia di Swedenborg; quanto, infine, dell'Idealismo, cui imputava, con logica alchemica, il disprezzo della materia; coerentemente con Weigel e Böhme, respinse il sapere letterale, privilegiando il sapere profetico: in questo, fu sostenitore di Swedenborg, famoso come "veggen-te".

Caratteristica precisa di Oetinger fu la sua tendenza al sincretismo e alla transculturazione, che ne fece un figlio del secolo; egli considerava la teosofia di Böhme del tutto equivalente alla Qabbalah di Isacco Luria -i relativi miti suscitavano effettivamente suggestivi richiami; interpretò le forze in gioco nella gravitazione newtoniana come manifestazione delle prime 3 Qualità di Böhme; stabilì una famosa interpretazione di una tavola sacra (cristiana) grazie ad un'articolata (ma non convincente) rilettura di essa tramite le 10 Sefîrôt, le stesse che pretese di transculturare nei 3 Principi e nelle 7 Qualità di Böhme. Fu autore di un *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, il cui stesso titolo richiama l'uso del simbolo come mezzo di transculturazione, un fondamento della cultura delle Logge.

Di lui c'interessa ricordare due dottrine, quella del Sensus Communis e quella dell'Età dell'oro, per nulla nuove, ma che è significativo trovare ancora in vita in uno studioso verso la fine del XVIII secolo, a dimostrazione dell'ambiguo volto del "Secolo dei Lumi"; ed è da sottolineare il coraggio e la coerenza con i quali combatté per tener viva una concezione non dualista, non razionalista, del rapporto Spirito/materia, una visione alchemica destinata a ritrovare il proprio slancio nel Romanticismo, in gestazione proprio nella seconda metà del XVIII secolo.

La dottrina del "senso comune" l'abbiamo già accennata: è un sapere totale, profetico e operativamente magico che era dell'Adamo prelapsario, prima che avvenisse, con la caduta, la scissione di Ragione e Intelletto; l'Età dell'oro sarà marcata dal recupero di questo sapere, e con esso delle facoltà magiche, da parte di un uomo nuovamente perfetto che vivrà in un mondo anch'esso perfetto, per l'abolizione di tutte le differenze, fisiche, religiose, ed anche sociali ed economiche.

Molto sarebbe ancora da dire sul pensiero di Oetinger, se esso non ricalcasse dottrine già precedentemente esposte; a noi esso non sembra importante come innovazione -fu un böhmiano di ferro- mentre lo fu per aver mantenuto in vita e trasmesso un pensiero destinato a tornare con nuovi frutti, come critica al dominante Razionalismo, quando quest'ultimo inizierà a mostrare le prime crepe dopo i trionfi.

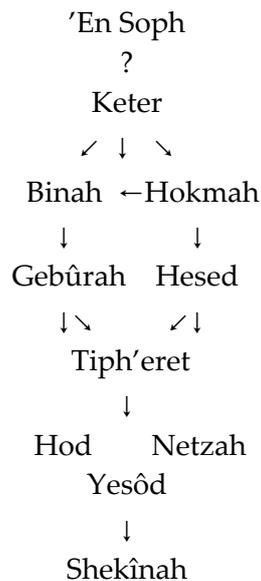
Gian Carlo Benelli

PICCOLO SUSSIDIO CABBALISTICO PER LA COMPrensIONE DEI TERMINI CITATI

La Qabbalah è una scienza complessa, con una lunga storia ed una forte evoluzione; è una teosofia, ma anche una teurgia e un metodo d'interpretazione esoterica delle Scritture, con precisi modelli; questi ultimi aspetti non rientrano nella nostra indagine.

La Qabbalah è una dottrina fondata sull'analisi degli attributi divini e dei relativi rapporti, che mediano anche il rapporto tra Dio e il popolo d'Israele; è scienza squisitamente ebraica e la sua forzosa cristianizzazione a partire dal Rinascimento a fini prevalentemente magico-teurgici non diede esiti speculativi interessanti.

Molti sono i nomi con i quali vengono designati gli attributi divini (Sephîrôt, sing. Sephîrah) e molte le varianti nello schema; l'unico elemento costante è che le Sephîrôt sono "dieci e non nove, dieci e non undici", come recita il testo più antico, il *Sepher Yetzirah* (Libro della creazione). Lo schema che qui riproduciamo è quello più diffuso e consolidato nella Qabbalah provenzale e spagnola, il cui massimo testo è lo *Zohar* (Libro dello splendore). Nello schema riportiamo anche alcune delle principali relazioni tra le Sephîrôt, premettendo che i cabbalisti ne hanno stabilite un numero infinito, con straordinarie sottigliezze di lettura teosofica. Al vertice compare il nome 'En Soph, che non è una Sephîrah, ma il Deus Absconditus.



Nomi alternativi: Din per Gebûrah

Gedûlah per Hesed

Shamaim per Tiph'eret

Malkût per Shekînah

Significati

'En Soph	Non è una Sephîrah. È il “senza fine”, il nucleo oscuro del divino ineffabile, inaccessibile, scacco della ragione;
Keter	“Corona”, Sorgente di tutte le Sorgenti, non emanata da 'En Soph, col quale però coincide come altro volto, proteso verso la manifestazione, Volontà;
Hokmah	“Sapienza” (divina), procede da Keter come Pensiero; è inscindibile da Keter;
Binah	“Discernimento”. Con lei inizia la manifestazione. Con le precedenti forma le tre Sephîrôt “superiori”, che costituiscono il movimento dalla Volontà al Pensiero; è il culmine delle 7 seguenti;
Hesed	Generosità, Grazia, Bontà. Spande la Grazia divina;
Gebûrah	Rigore, Giustizia severa che castiga. Colore rosso infocato, violenza;
Tiph'eret	“Bellezza”, ma detto anche Shamaim, “Acqua di fuoco” perché contempera Hesed e Gebûrah come pioggia benefica. È Dio manifesto. È verdeggiante;
Netzah	“Trionfo”. Vedi Hod
Hod	“Rimbombo”. Con Netzah forma i “piedi” che non hanno molto peso nella metafisica della Qabbalah;
Yesôd	“Fondamento”. È anche il “membro virile” che feconda la Shekînah. È detto anche “il Giusto”, colui che sostiene l'edificio. È il Patto, il luogo del Patto, la Circoncisione;
Shekînah	È la “Figlia” la saggezza terrena (in rapporto con Hokmah e Binah); la Comunità d'Israele, detta anche Malkût, il Regno. È il femminile di Dio realizzato in terra, l'orto irriguo fecondato da Tiph'eret tramite Yesôd. Completa il Sacro Tetragramma secondo lo schema: Y = Hokmah → H = Binah → W = Tiph'eret → H = Malkût. La Sapienza di Dio, tramite il Dio manifesto, opera la syzygie di divino e terreno accolta nella Shekînah: il Tetragramma è ricomposto, si ricrea lo stato edenico di perfezione grazie all'opera del Giusto.

La speculazione sulle Sephîrôt così come sono qui presentate, inizia con il *Bahir* (Libro della chiarezza) in Provenza, nel XII secolo (nel *Sepher Yetzirah* esse hanno connotazioni del tutto diverse) e con esso inizia la speculazione sull'origine del Male, che giungerà nel XVI secolo ad esiti gnostici. Di questi esiti, che hanno luogo a Safed, in Palestina, abbiamo citato il massimo sviluppo nella Qabbalah di Isacco Luria e Hayyim Vital, con riferimento al mito dello **Tzimtzum** in rapporto a

Böhme. Eccone una ristrettissima sintesi dei punti principali, sorvolando sui complicatissimi sviluppi che ne derivano per la dottrina delle Sefhîrôt.

Per fare spazio al mondo da creare, Dio dovette ritirarsi; questa contrazione divina è detta Tzimtzum. Si trattò di un atto di Rigore, che isolò la relativa Sefhîrah (Gebûrah); nello spazio liberato e vuoto, rimase quindi un po' di Luce divina e un po' di Rigore, e questa impropria mescolanza doveva essere corretta. Si noti: mentre il problema dello *Zohar* era stato il riunire il Bene al Male, sanando la scissione nel divino, il problema di Luria è separare il Bene dal Male, per mettere fine alla sua presenza con l'arrivo del Messia (l'attesa della Fine dei Tempi è il tema dominante di ogni speculazione gnostica, teosofica, cabbalistica; si tratta di un mito che percorre tutta la nostra storia). 'En Soph emette dunque un raggio di luce, che disegna lo *Adam Qadmon* (cioè l'Adamo primordiale, universale). Da lui usciva la luce che avrebbe dovuto creare gli esseri del progetto divino, ma i "vasi" predisposti per accoglierla (le Sefhîrôt) non ressero a tanto impatto; quando la luce traboccò dai tre vasi superiori (le prime tre Sefhîrôt) le 7 inferiori, che dovevano avere un qualche difetto, si ruppero. Seguì allora un tentativo di riparazione, con l'emanazione dell'uomo archetipo, *Anthropos*, ma questi fallì nel proprio compito e precipitò nelle "scorie" (Qelipôt). Si forma l'Adamo "di Belial", la controcreazione malvagia, e l'umanità storica si trova così piombata nel Regno del Male; le anime umane sono le scintille divine il cui compito è recuperare la Luce dalle scorie, onde ricostruire il modello divino; per raggiungere lo scopo esse sono sottoposte a cicli di reincarnazione. Luria riteneva che i tempi malvagi stessero mostrando che il lavoro era giunto quasi alla fine, secondo il modello millenarista di un'epoca di grandi sofferenze prima della salvezza finale; restava il lavoro più difficile, eliminare le scorie "dei talloni"; le calamità sarebbero cresciute, e si pensò che il Messia sarebbe stato riconosciuto dalle sue grandi sofferenze, perché, per la difficoltà del compito, sarebbe stato afflitto dai più gravi peccati.

Da questo schema, e dall'interpretazione che ne diede Nathan di Gaza, un abile esaltato di nome Sabbatai Tzevi (1626-1676) fu indicato, e si autoproclamò, Messia, invitando le comunità a commettere tutte le peggiori violazioni della Legge, della quale dichiarò la fine. Il moto delle folle fu tumultuoso; non soltanto dilagò nell'Impero Ottomano, ma mise a rumore tutta l'Europa, dall'Olanda (dove c'era una folta colonia di Marrani) alla Polonia, dove raggiunse esiti fanatici. La massima nefandezza del falso Messia fu la sua conversione (apparente) all'Islam, imitata da molti; la setta rimase criptogiudaica. Da una sua derivazione nel XVIII secolo, nacque la setta Frankista (dal nome del fondatore, Jacob Frank) che si convertì (apparentemente) al Cristianesimo. Anche questa setta rimase criptogiudaica, caratterizzata perciò, come l'altra, dalla diffusa endogamia. Entrambe furono sette antinomiste, accusate di sfrenatezze sessuali, ed ebbero tendenze socialmente rivoluzionarie nei movimenti politici del XVIII-XX secolo. Di esse è accertata la sussistenza sino all'inizio del XX secolo; probabilmente sussistono ancora.

Gian Carlo Benelli

OSCURI PERCORSI DAL PASSATO AL PRESENTE

Dovendo dedicare poche righe ad un fenomeno, il Romanticismo, che ha catalizzato un numero sterminato di pagine, ci sembra opportuno concentrarsi su alcune considerazioni di principio relative alle radici del movimento, agli aspetti essenziali della sua variegata natura, e alla sua eredità tuttora viva e attuale. Desideriamo con ciò sottolineare alcuni punti, non certo ignorati ma troppo usualmente sottaciuti o sminuiti, che si connettono essenzialmente alle sue radici **religiose**, alla evidenza di queste radici in una cultura che si presenta come movimento artistico ed anche filosofico; e, finalmente, alla non esaurita vitalità delle sue ragioni, epilogo provvisorio di una plurisecolare vicenda. Il discorso sarà soltanto parziale, perché, a volerne fare uno appena più esauriente, sarebbe necessario mettere in discussione uno dei dogmi indiscussi, perché introiettati, di tutta la modernità post-illuminista e post-storicista: la pretesa, che sta rivelando la propria natura **ideologica**, che la modernità sia segnata dalla cesura con il passato e dall'identificazione di un **percorso certo** e ormai ineludibile.

A noi sembra che l'evidenza del dubbio formulato sia implicita nella stessa esigenza che fu avvertita allorché mosse i primi passi la psicologia, che, in quanto "scienza dell'anima", mostra una iniziale contraddittorietà, figlia di una certa timidezza verso l'ambiente ostile dello Scientismo. Maggiore evidenza venne poi dalla svolta che le imprese **Jung**, una svolta che, indipendentemente da ogni considerazione sul metodo, assume una precisa prospettiva: l'uomo vive a contatto col proprio millenario passato, e quel passato esprime un indissolubile legame dell'uomo col cosmo, ciò che egli fa in forma religiosa, perché, come affermò Schleiermacher, la religiosità altro non è che l'espressione di quel legame stesso. Al riguardo, vorremmo sottolineare una forte distinzione: altro è il processo di secolarizzazione della religiosità come fenomeno tutto interno al Cristianesimo, come suo particolare percorso; altro è il cosiddetto "disincanto del mondo", figlio del pensiero razionalista, da Cartesio in poi, il cui risultato paradossale è stata la riduzione dell'uomo a "cosa", la sua reificazione sotto leggi ineludibili, le stesse che regolano una Natura pensata come mera estensione. Nell'affermare una prometeica signoria sul mondo, l'uomo ha perso la propria libertà, la propria *Imagination* -avrebbe detto Böhme- ha perso di vista il non-luogo dell'U-topia, ha mostrato il profondo significato del mito che dà all'astuto Prometeo, un disastroso fratello, Epimeteo: volto oscuro di chi premedita è chi capisce troppo tardi.

La "parola che cura", da Antifonte sino a Jung, il "*dynástes mégas*" di cui parla Gorgia, è, al contrario, *méthis*, la sapienza di Athena e di Ekate di essere **nell'evento**, non escogitarlo o subirlo; come avvertiva Gorgia, l'uomo non può, con i propri progetti, fermare la volontà divina; libertà è aderirvi, come dicevano Weigel e Böhme. Secolarizzando la religiosità: l'uomo è indissolubile dal **cosmo**, parola che indica l'ordine delle cose, non il loro reciproco sopraffarsi. Ma la tendenza delle cose a sopraffarsi, quindi a rimettere continuamente e dolorosamente l'opposto entro i confini trasgrediti, è legge che si dà nel mondo, osservava Anassimandro.

Con ciò, apparentemente divagando, abbiamo delineato i due cardini del Romanticismo, e la loro abissale antichità: il mito di una sognata armonia tra uomo e mondo -espresso apertamente da Novalis, ma comune a tutti- e la constatazione che la dialettica degli opposti non è mai "superabile", nel senso storicista-hegeliano di *Aufhebung*; ma è destinata a riproporsi eterna come enantiodromia, come vedevano Görres e Bachofen nella loro mitizzazione e **psicologizzazione** della storia. Come vede, del resto, anche Jung, nella sua inesauribile dialettica di maschile/femminile, diurno/notturno, razionalità/sogno, coscienza/inconscio; una dialettica che segna la storia della formazione della personalità. Questo divenire psicologico, che in Böhme disegna il divenire divino e in Herder il divenire organicistico della storia, in Jung è il divenire dell'anima: ma poco cambia negli schemi. Siamo fuori dalla *Aufhebung*, sostituita al più dalla *Erhebung* di Bachofen: la crescita ro-

manica è innalzamento, non superamento; tantomeno se inteso nel rozzo schema lineare dell'Illuminismo. Con la psicologia inoltre, siamo in presenza del fondarsi della vita su una propria verità **testimoniata**, su una verità che ne fonda il senso, che è analoga a quella religiosa; non su una verità scienziata, che è adeguamento della proposizione alla cosa; non su quella logico-empirica, che è accidente dell'essere; dunque, nella psicologia c'è una verità "religiosa", e questa viene dal Romanticismo, dove la moderna psicologia muove i primi passi.

Questa trasmissione di un pensiero intrinsecamente religioso sino al Romanticismo e oltre, avviene per il continuo riproporsi di un'istanza mai realmente superata, la convinzione che esista un pensiero intuitivo, detto poi Intuizione Intellettuale, frutto di una facoltà, detta (ma non sempre) Intelletto, che va oltre i limiti della Ragione per **diretta adesione alle cose**. A questo tema si ricollega la vigorosa opposizione al razionalismo cartesiano, affermatosi nel corso del XVIII secolo ed egemone nel XIX secolo borghese. Togliendo le lenti ideologiche lasciateci in eredità dall'Illuminismo, dal Positivismo, dal Pragmatismo e dallo Scientismo (fenomeni tra loro diversi, ma tutti gemmati dalla radice del Razionalismo); e senza il pregiudizio storicista, che fu forse la più radicata delle ideologie nel XX secolo, si deve constatare che il XVIII secolo non è, come si vuol credere, soltanto il secolo dei Lumi e di quel triste ossimoro che fu la Dea Ragione. Al contrario: il XVIII secolo fu anche il secolo forse il più affollato di esoteristi, occultisti, presunti maghi e sicuri avventurieri, prosperanti sul diffuso irrazionalismo; vi fiorirono religiosità esotiche e pullularono le sette, è il grand siècle delle Logge massoniche e paramassoniche; accanto agli illuministi predicavano gli Illuminati (teosofi, cabbalisti e quant'altro). Tutta questa fioritura nacque dalla dissoluzione della società aristocratica e dalla crisi di credibilità della Chiesa istituzionalizzata; nacque dal magma di una libertà improvvisa e dalla perdita di antichi riferimenti, che rimise in circolo antiche ipotesi, liberalizzò l'Utopia e tolse remore alle fantasticherie. Da questo clima, anche, nacque il Romanticismo, in alternativa alle nascenti strutture autoritarie dei nuovi Stati, che si razionalizzano, si centralizzano, si burocratizzano, a partire dalla Francia rivoluzionaria. Questa alternativa fu sconfitta dai travolgenti successi della tecnologia, della scienza, dalla conseguente esplosione della società industriale, produttiva, portatrice di un crescente benessere materiale, contemporanea all'espansione planetaria dell'Occidente, che giunse a dominare il mondo.

I grandi protagonisti del primo Romanticismo, la cosiddetta Frühromantik, furono un fatto generazionale; nacquero quasi tutti nell'ottavo decennio del XVIII secolo, vissero in età giovanile lo shock europeo della Rivoluzione Francese e delle guerre napoleoniche, e si trovarono coinvolti nelle contraddizioni che il rapido cambiamento sociale creò nella situazione degli intellettuali di modesta estrazione: rimasti finalmente liberi dalla livrea che li vincolava a qualche grande aristocratico o ecclesiastico, compresero presto "l'insostenibile leggerezza" di quella libertà, perché, per sopravvivere come intellettuali, non avrebbero potuto fare a meno del successo pubblico o accademico, di conformarsi quindi alla superficialità o al potere. Nasce con loro il dramma dell'intellettuale moderno, che non può nemmeno più definirsi tale senza quei supporti, come ben vide Adorno.

Queste considerazioni vanno tenute presenti per comprendere il fondamento e il significato sociale di molte loro osservazioni; ma sono anche importanti per comprendere psicologicamente la trama, il sottofondo di molte loro opere, che questa situazione intendono esprimere, e lo fanno anche ricorrendo alla figura dislocata del "cavaliere", quale emerge dal leggendario medievale. La cultura folklorica fu infatti loro congeniale, come lo era stata agli intellettuali espressione di ceti socialmente sradicati al tempo della trasformazione europea nel XII-XIV secolo.

In effetti, i primi romantici erano l'equivalente dei vecchi chierici e degli istitutori, ed erano di formazione religiosa: il Pietismo fu la loro radice comune, che, nel culto della "religione del cuore", trasmise loro l'attenzione sui contenuti dell'opera, in antitesi con i suoi aspetti formali esteriori; strutture di quel pensiero religioso entrarono dunque in gioco nella definizione della natura e della "verità" dell'arte. Il problema non era secondario, perché l'affermarsi di un pensiero che traeva la

propria legittimazione dalle sole strutture logico-razionali, concettuali, aveva lasciato irrisolta e irrisolvibile la collocazione dell'arte nell'ambito della conoscenza, talché essa era stata inquadrata nell'indefinibile categoria del "Bello", facilmente trasferibile nella mera esteriorità formale.

I Romantici avvertirono viceversa che precisamente nell'arte e nella poesia poteva essere veicolato un pensiero non esprimibile nei concetti, non già per una sua qualche inadeguatezza, bensì perché esso andava ben al di là, esprimeva verità più complesse e totalizzanti, un intero rapporto col mondo, quale era stato possibile soltanto con le religioni. Tutto questo avrebbe inoltre rappresentato una risposta ai dubbi avanzati da tutti coloro che, sin dai tempi di Spinoza, avevano avvertito i pericoli rappresentati dal dualismo introdotto da Cartesio tra Spirito e materia; la tradizione accolta dai Romantici, riconducendo a Paracelso e a Böhme, era fondata sull'inestricabile vincolo tra uomo e natura, generato dalla presenza del divino in entrambi.

Gli antecedenti di questa svolta risalgono alla metà del XVIII secolo, con Baumgarten (1714-1762) e poco dopo con Hamann (1730-1788). Già Leibniz aveva notato che l'uomo riceve sensazioni confuse, che tali sono perché soltanto una mente divina potrebbe razionalizzarle; esse sono un veicolo al percepire qualcosa che eccede la nostra ragione. Baumgarten andò un po' oltre: parlò della **poeticità** di una conoscenza che può essere percepita soltanto attraverso i sensi, quindi non in modo chiaramente razionale, perché deborda la Ragione; e aggiunse che questa poeticità sarebbe andata perduta qualora il contenuto di quella percezione avesse potuto essere razionalizzato.

D'altronde, se la Ragione è limitata, l'uomo non è fatto di sola Ragione; al sapere della totalità, che è precluso alla Ragione, l'uomo può accedere tramite i sensi, perché in essi opera un "analogo" della Ragione stessa. L'ipotesi ricorda un lontano precedente: l'entimema, il sillogismo fondato sull'analogia, che divenne un fondamento dell'estetica barocca, e che presiede alla "invenzione". Siamo dunque alla verità/invenzione che è creazione di nuova verità. Baumgarten non giunge certamente a questo, ma è significativo che senta l'esigenza d'interessarsi del senso interno, in particolare dell'Immaginazione, intesa come capacità di costruire immagini.

Più importante, anzi determinante per il passaggio verso il Romanticismo, la lezione di Hamann, che fu allievo del Pietista Knutzen. Hamann giudicava impossibile affrontare con la Ragione un sapere che andasse oltre i suoi limiti, in particolare quello religioso, nel quale è racchiusa tutta l'esperienza storica e culturale di un popolo; la Ragione di per sé può condurre soltanto ad un sapere puramente formale, astrattamente legale, e può quindi articolarsi soltanto sulla storia e l'esperienza di un popolo, che ha un suo proprio "luogo": il linguaggio, del quale Hamann, sulla scorta di Böhme, sostiene l'origine divina. Il linguaggio però, non è soltanto logico, è anche estetico, per l'inscindibilità di sensi e Intelletto, e il linguaggio concettuale ha dei limiti rispetto alla lingua divina, che parla le cose; "discorrere", dice Hamann, è tradurre da una lingua angelica a una lingua umana, cioè trasformare i pensieri in parole, le cose in nomi, le immagini in segni. Nella sua ricerca di una lingua adamica, che parli il divino, Hamann guarda perciò alla poesia, che è creatrice, aderisce alle cose: quindi, direttamente al divino che è nella natura. Per lui infatti, nella tradizione teosofica neoplatonica, il divino si legge nella storia e nella natura come simboli; cercare Dio, è intuirlo attraverso i simboli nella natura. La religione inizia dunque a farsi arte, o viceversa. Di qui la dottrina del Genio, che è l'uomo capace di attingere il divino, l'uomo interiormente risorto che verrà.

È evidente, a questo punto, che, come la religione aveva trovato sede nel cuore, l'artisticità dell'opera si sposta dalla forma al contenuto; Hamann attacca infatti il formalismo del "Bello" e sottrae l'arte al giudizio dei filologi, che, dice lui, si occupano soltanto di ossa secche (cfr. *Ez.*, 37).

Si è dunque ricostituito, in Hamann, quel triangolo Dio/uomo/natura con Dio al vertice, che consente ai sensi di attingere il divino in modo certo e immediato, ancorché nell'ambiguità del simbolo. Hamann, lettore di Bruno, ha sempre sostenuto la coesistenza degli opposti nel reale, ciò che significa escludere un valore veritativo alle partizioni operate con la Ragione; per il suo modo di

pensare olistico, la realtà era una totalità organica; per la sua capacità di pensare il Tutto, l'artista diviene quindi per Hamann anche un Profeta, ciò che rappresenta un cardine del pensiero romantico -ne parla esplicitamente Novalis- del quale Hamann costituisce una premessa imprescindibile. Il passaggio preciso si ha però col suo seguace Herder, che ne riprende la lezione eliminandone l'accento mistico per riproporla in termini filosofici, di "filosofia della storia", sotto l'evidente influenza del contemporaneo ottimismo illuminista, cioè con una visione luminosa del progresso umano. La sua concezione "filosofica" della storia è radicalmente organicista; storia naturale e storia dell'umanità si proseguono in continuità, la stessa che c'è tra dal minerale sino all'uomo, e tra questo e il suo traguardo storico/utopico, il superuomo che si avvicina all'Angelo e che si colloca nell'Eden, non più mito del passato ma destino per il futuro. La storia, del resto, è figlia del desiderio e dell'utopia che guidano le nostre scelte, e non può essere pensata come deterministico sviluppo di un programma; per questo essa si svolge attraverso ripetuti cicli, ciascuno dei quali vede una nuova alba, alba mitica e religiosa, ad Oriente. Le religioni storiche hanno infatti, secondo Herder, una comune origine nell'Asia (tra esse, la religione dell'A.T. è solo una delle tante) ed evolvono razionalizzando il mito; il Cristianesimo è una religione ormai resa razionale, che chiude il ciclo. Ciò che esse hanno in **comune**, sono i **simboli**: la comprensione tra culture diverse, la loro lettura ermeneutica, passa dunque attraverso la comprensione dei simboli. La storia dell'umanità è dunque una storia unica, dove arte, mito, religione e razionalità, si fondono in un'unica vicenda umana, dove il dopo **non supera, ma ingloba** il prima; così, l'Intelletto non va **oltre** i sensi, è qualcosa di **più** perché li ingloba: e, quando si pensa, si pensa anche grazie ai sensi.

Questo sviluppo organicistico della storia -di un individuo, di un popolo, dell'umanità, del cosmo: la storia è unica- parte, come abbiamo visto, dall'Oriente, e parte come sviluppo mitico-religioso. Mito e religione vengono di lì: nasce la *Sehnsucht nach Ost*, che caratterizza il Romanticismo e giunge a Jung. Dall'Oriente ci vengono anche arte e poesia, cioè il primo linguaggio dell'umanità, che parlò coi simboli; e poiché il linguaggio evolve parallelamente all'evolvere dell'uomo, l'uomo è creatura del linguaggio, nel linguaggio egli pensa; ma pensa anche con i sensi e nel linguaggio dei simboli. Al confronto, il linguaggio concettuale è limitativo ed è fonte di equivoci, perché non parla le cose, parla soltanto parole; per conseguenza esso è ideologico e non favorisce l'incontro; l'incontro ermeneutico tra le culture non può essere opera della Ragione.

Come si nota, siamo in presenza di un'evoluzione importante del tema pietista della religione del cuore, che si metamorfosa nel linguaggio universale della religione, della poesia e dell'arte, che attingono le cose tramite il simbolo, custode di una verità originaria che si sviluppa nel linguaggio e si razionalizza nella fede cristiana. La poesia e l'arte sono il più antico insegnamento perché in esse la natura (divina) agisce direttamente sul cuore (dove è la Rivelazione originaria) senza mediazione concettuale.

Siamo con ciò alla fondazione del Romanticismo, i cui cardini sono, per l'appunto: la secolarizzazione della religiosità nell'arte, come forma più alta e immediata del pensiero, che pensa nel linguaggio; il ruolo fondante del mito e del simbolo, che saranno affrontati di Görres, da Creuzer e da Bachofen; la razionalizzazione (da cui la secolarizzazione di cui sopra) della religione nel Cristianesimo (tema pietista); quanto al Cristianesimo, i Romantici, come molti Gnostici, vi vedranno sulla scorta del Pietismo, qualcosa di diverso, non di derivato, dal Giudaismo, precisamente perché razionale e non mitico.

Un altro importante passo verso la secolarizzazione, compiuto da Herder, sarà di porre, contrariamente ad Hamann, l'origine umana, non divina, del linguaggio, la sua storicità; per questo il linguaggio simbolico dell'arte può secolarizzare quello egualmente simbolico della religione, sovrapponendo i piani e mantenendo la supremazia del simbolo sul concetto. Ci sembra appena il caso di sottolineare che la superiorità del simbolo e del mito, nonché la traducibilità reciproca dei

miti e dei simboli delle diverse religioni, siano **una base imprescindibile** per la costruzione della dottrina **jungghiana**.

Vorremmo fare anche una breve notazione a margine di quanto esposto sinora. Alla religione trasversale dei cuori si giunge perché tutte le eterodossie delle quali abbiamo visto le vicende, a partire dallo Gnosticismo, tendono a porsi a monte delle istituzioni tornando al Cristo dei Vangeli che, comunque lo si interpreti, non dà una Legge, ma un esempio; da qui il marcato distacco dall'A.T., al quale, viceversa, l'Istituzione (la Chiesa di Roma) si ricollega in modo indissolubile nell'*Aufhebung* precisamente perché non c'è Istituzione senza Legge, e la Legge deve essere presa in prestito dall'A.T. Per inciso, il legame, notato da molti, tra la cultura eterodossa e quella dell'eversione occidentale, ci fa comprendere l'osservazione di Brague: il sovversivo, nel compiere il gesto cruento, intende dare un *esempio*, ignorando la *legge* morale e sociale; osservazione che si ricollega all'eterno dibattito su una Verità che andrebbe cercata in un utopico "Spirito", e non nella pedissequa letteralità.

Chiuso questo inciso, torniamo ad altri aspetti del Romanticismo nei quali si possono leggere gli **antecedenti di Jung**. Facciamo riferimento all'opera di Novalis (1772-1801) che si distingue per una vasta produzione filosofica accanto a quella poetica e letteraria; precisando che ci stiamo occupando soltanto di quei possibili antecedenti, non di tutto Novalis, tantomeno di fornire un quadro completo degli autori e dei temi del Romanticismo, perché in molti autori romantici, che sono intellettuali dislocati e marginalizzati dalla trasformazione della società, si assiste a una doppia lettura del mondo, sulla quale si fonda il concetto di una dialettica eterna e irrisolvibile: essi leggono il mondo nell'utopia dell'armonia, ma ne leggono anche, realisticamente, la disarmonicità; sognano la conciliazione degli opposti ma ne vedono, al tempo stesso, l'inconciliabilità nella storia; di qui lo scatto dell'Utopia, che trova come solo rifugio l'arte, abbandonando le speranze messianiche della religione. Come autori, essi sono gli eredi (anche socialmente) di quelli che diedero voce al Medioevo folklorico, che ora essi recuperano, col suo tragico realismo: come nelle leggende melusiniane, il loro sguardo cade sull'inconciliabilità di storia e Utopia, una presa d'atto che influirà anche su esistenze private. Sul piano letterario, questa presa d'atto caratterizza l'opera di Tieck (1773-1853) e Wackenroder (1773-1788); sul piano esistenziale o su quello delle dottrine sociali espresse (che qui non c'interessano) altri ne furono coinvolti.

In Novalis, la ricerca filosofica si affianca a quella del poeta e del narratore, nella coscienza che la poesia rappresenti la forma di pensiero più alta e completa, per il resto, egli si rifaceva a dottrine esplicitamente mutate da Paracelso e da Böhme, oltreché direttamente dal Neoplatonismo. Per conseguenza, fu sostenitore di una mistica della natura non diversa: se Dio è presente nella natura e nell'uomo, allora soggetto e oggetto fanno parte di una catena relazionale che li trascende; perciò è possibile la conoscenza, processo entro il quale soggetto e oggetto sono correlati, e ciascuno crea l'altro. Questa concezione egli la definì Idealrealismo, e si fondava su una premessa di armonia tra Io e mondo, ma anche sul concetto alchemico -da Novalis apertamente espresso- di spiritualizzazione della materia ("sublimazione") e di corporizzazione dello Spirito ("precipitazione"). Questa possibilità di entrare in rapporto diretto con il mondo, giustificava la possibilità della profezia, che nasce dall'intuizione poetica, in grado di esprimere, in forma non **concettuale**, ma **simbolica**, la coesistenza degli opposti. Non si può **concettualizzare** la realtà; il nostro rapporto con essa possiamo soltanto **rappresentarlo**, come avviene nell'arte; dunque il poeta è anche "filosofo" e Profeta. Nella concezione vitalista che condivideva con l'Alchimia, Novalis declassava la filosofia a mera risposta, là dove ciò che davvero conta è l'impulso extrarazionale a porsi la domanda, che pone anche i confini della risposta. Il pensiero si articola dunque in tre stadi: sentimento, riflessione e intuizione; quest'ultima consiste nella capacità di cogliere l'universale nel particolare (il divino nella cosa) e questa è la natura dell'atto poetico, della conoscenza poetica; nell'arte è dunque insita una "filosofia" che è frutto del divenire dell'immaginazione creativa (*scil.*: l'artista crea immagini, e in

quelle immagini è racchiuso il pensiero nella sua forma più alta, quella simbolica). Dunque Novalis riserva il massimo attingimento del "Vero" alla sua **rappresentazione** poetica, che egli espresse in due opere soprattutto, negli *Inni alla Notte* e nell'*Enrico di Ofterdingen*; il secondo è un racconto di altissima densità simbolica rimasto interrotto al primo dei sette libri dei quali avrebbe dovuto comporsi; restano appunti nei quali egli fa riferimento esplicito a Paracelso e Böhme per la prosecuzione.

Gli *Inni alla Notte* rappresentano l'esaltazione del lato oscuro dell'esistenza, del sogno, delle ricchezze che in esso si dischiudono, grazie alle quali il giorno può dispiegare il proprio splendore; non soltanto la notte rigenera un mondo inaridito, ma, come morte, è iniziazione e aurora di una nuova vita. Questa fortissima nostalgia (*Sehnsucht*) tipicamente romantica, di rigenerazione tramite il ritorno alla nostra "patria", si accompagna al mito di resurrezione, perché la morte è trasmutazione verso una vita spirituale, e notte e morte, giorno e vita, sono le parti integranti e inscindibili della vita stessa, intesa nel senso più ampio.

Ci sembra inutile sottolineare quanta parte di questa dottrina si sia trasferita nel ruolo che ha **il sogno e il mondo infero in Jung**; vogliamo sottolineare però che l'ambivalenza del luminoso e dell'oscuro ha rappresentato l'elemento centrale della lettura della figura di Febo che fu data da **Kerényi**, che lavorò a stretto contatto con **Jung**; lettura importante, se si considera che chiude definitivamente quell'ideologia di una **Grecia "luminosa"** e apollinea nata con Winckelmann, cara al **Razionalismo** del XIX secolo, e grande pilastro dell'**ideologia di "Occidente"**.

Enrico di Ofterdingen è centrato sull'importanza del sogno profetico e sulla critica alla luminosità della Ragione che rende ciechi, alla sua "Verità" vuota, al suo tentativo fallimentare di dominare il mondo e di rendere impotente la fiaba, la sola che può far rinascere il mondo e condurlo all'Eden; è il racconto di un viaggio iniziatico alla ricerca di sé, della conoscenza interiore, la sola che dà una visione reale del mondo. Il significato alchemico della narrazione è racchiuso nell'**unione finale degli opposti**, dai quali nasce il **figlio alchemico**, frutto dell'amore che può, esso soltanto, generare quell'unione. Quanto al viaggio iniziatico, esso assume accenti gnostici non soltanto come ritorno alla patria originaria (è questo il viaggio dell'anima nei testi gnostici, e nel bellissimo *Inno della Perla* manicheo) ma anche come lettura della propria realtà scritta da tempo immemorabile in un libro nascosto e ritrovato, realtà che soltanto Enrico può riconoscere riconoscendo se stesso nel libro. Ci sembra superfluo sottolineare quanti di questi elementi, dal ruolo del **sogno come profezia** e come partenza per un viaggio iniziatico alla **ricerca del proprio Sé**, a quello della **coniunctio** e della nascita del **puer**, a quello della critica ai **danni del Razionalismo per la salute dell'anima**, si ritrovino poi nella psicologia di **Jung**.

Al pensiero di Jung ci avviciniamo poi in modo decisivo parlando di Görres (1776-1848), Creuzer (1771-1858) e Bachofen (1815-1887), il quale ultimo appartiene a tutt'altra generazione rispetto al primo Romanticismo, e tuttavia ne conclude la riscoperta del simbolo e del mito, essendo strettamente legato ai primi due. Creuzer e Görres hanno in comune un legame con Herder, nella visione di una storia che nasce ad Oriente, e vi nasce come religione e mito.

Creuzer in particolare, conserva la tensione antirazionalista, quindi anticlassicista e antigreca, che molti Romantici hanno ereditato dall'Alchimia, e che, come si ricorderà, ha un lontano capostipite nello Gnostico Taziano. Secondo Creuzer la religione, che è la miglior via per conoscere i popoli, nasce in Oriente, ma conosce un oscuramento in Grecia, dove si conserva soltanto occultata nei Misteri, e dove i Pelasgi la portarono dall'Egitto. Creuzer sviluppa una propria visione del simbolo e del mito, probabilmente anche influenzata in modo negativo dalla sovrapposizione tra il concetto di mito e la mitologia greca olimpica: il mito è un "meno", una degradazione rispetto al simbolo, perché vuole "parlarlo" nel racconto (mýthos = narrazione) mentre il simbolo è muto, e la sua forza è precisamente in questo. Vedremo come Bachofen tornerà sull'argomento, mantenendo gli assunti ma capovolgendo la logica.

Il simbolo è muto, e non può non esserlo, perché la sua potenza è nella capacità di racchiudere l'infinito nel finito, dunque esprime l'inesprimibile e ciò può farsi soltanto nel silenzio. Anche l'arte esprime l'universale nel particolare (abbiamo già visto come in Novalis, nella rappresentazione): ne consegue che il vero sapere è poetico. Quanto alla storia, che viene letta simbolicamente, essa è una dialettica di infinito e finito, nella quale le infinite forme del finito si rapportano all'eternamente identica infinità. Questa **dialettica della differenza** è un tratto essenziale del Romanticismo, di origine religiosa, che vedremo sviluppato in Hölderlin; è una dialettica necessariamente infinibile, alternativa a quella hegeliana e storicista dell'*Aufhebung*, influenzata dal mito illuminista del Progresso. Anche su questo, vedremo le prospettive aperte da Bachofen; ci limitiamo soltanto a ricordare che questa è la dialettica **alchemica** che ritroviamo in **Jung**. C'è anche un'altra osservazione importante da fare su Creuzer, che vale anche per Görres e per Bachofen: i referenti di Creuzer, per quanto riguarda l'antichità, sono i Neoplatonici, che egli cita sovente e che sono rappresentanti di quel grande sincretismo -espresso anche dai mitografi- attraverso il quale la Grecia rilesse il proprio rapporto coi miti e le religioni dell'Oriente mediterraneo, presenti alla radice del mondo greco, ma poi oscurati dalla religiosità patriarcale olimpica e dalla razionalizzazione del mito, sino all'approdo del razionalismo classico.

Görres è, a sua volta, un autentico antecedente di Jung; e non soltanto per la sua riscoperta del mito e per lo sguardo rivolto ad Oriente al modo di Herder, cioè come attesa di una nuova alba (religiosa), attesa di una vita e di una storia rinnovata. Molti sono i temi che egli riprende da Herder; innanzitutto una concezione organicistica del processo storico come "crescita" (*Wachstum der Historie* è uno dei suoi testi maggiori) che ingloba, non "supera", il passato. La cosa più significativa ci sembra però il rapporto che egli pone tra storia e mito: la storia non è il superamento e la razionalizzazione di un mito posto all'origine; la storia è una continua dialettica della storia stessa con un suo polo metastorico, che è il mito. Il mito è sempre presente, e continuamente ripropone la propria differenza come momento dialettico, con il quale la storia deve fare i conti. Ci sembra opportuno ricordare che soltanto in tempi recenti, quantomeno con Rudhardt e con Hübner, la cultura occidentale ha dovuto prendere atto di quella realtà che era stata affermata dalla psicanalisi junghiana: l'uomo non ha cessato di pensare nelle strutture del mito ciò che non può essere pensato razionalmente.

Anche Görres, come Creuzer, ritiene che l'inizio della storia sia avvenuto in Oriente, e che l'evento si sia ripetuto: dapprima iniziò con la religione dell'Asia, poi iniziò un nuovo ciclo con il Cristianesimo. Quel che conta, in questa ripetitività che richiama Herder, è che la storia non inizia e non termina con l'Occidente; la Grecia fu soltanto un luogo di momentaneo occultamento della religiosità asiatica espressa nel Panteismo, che fu dunque la prima forma di religiosità. Görres fu molto legato, come già si nota e meglio si vedrà, alla dialettica alchemica, ma, in particolare, a Paracelso, del quale tessé apertamente l'elogio, e dal quale riprese il concetto di un parallelismo tra mondo materiale e mondo spirituale. Insieme a Paracelso e al Panteismo orientale, difese anche l'astrologia, precisamente per il legame stretto che stabilì con quell'accezione del Neoplatonismo e con la relativa visione di un cosmo tutto continuo e tutto contiguo, nel quale materia e Spirito si rispecchiano, le forze che agiscono nell'organismo sono le stesse che agiscono nel cosmo, e quindi ciò che accade in terra può essere letto nel cielo. La natura olistica di questo pensiero traspare già chiaramente dai titoli di molte sue opere, che qui riportiamo, dopo quello già citato, per dare un'idea al lettore: *Aphorismen über die Kunst; Aphorismen über die Organonomie; Exposition d'un système sexuel d'ontologie; Glauben und Wissen; Mythengeschichte der Asiatischen Welt; Principien einer neuer Begründung der Gesetze des Lebens*.

Del resto, Görres afferma esplicitamente il carattere unitario del sapere, perché tutto è penetrato dal divino; l'Assoluto si manifesta in modo necessariamente imperfetto nel molteplice e la storia è, quindi, una manifestazione del Sacro, perché il mito tenta di esprimere l'Assoluto e il mito si rige-

nera nella storia; nel suo presentarsi in modi diversi nei diversi tempi, il mito però allude sempre la stessa realtà. In questo, Görres riprende il fondamento teorico di ogni possibile transculturazione di miti e simboli, che avevamo già sottolineato in Oetinger. Alla maniera di Oetinger, Görres riprende anche Böhme quando pone a fondamento di tutto l'edificio culturale la dialettica di contrazione, espansione e movimento; e da Oetinger riprende la dottrina della scissione di Immaginazione e Ragione, che torneranno a riunirsi nel futuro Eden, posto, come in Herder, al termine, non all'inizio della storia umana. Del resto, la storia deve avere un senso nascosto, che non è, però, il Progresso illuminista, del quale Görres si beffa: si avrà un progresso soltanto nel cambiamento dell'uomo. La storia, böhmanamente, è la storia di un Dio che vuol farsi manifesto e di un divino che ha senso soltanto nella materia; in questo l'arte, che intuisce il divino nella natura oltre il limite della Ragione, è rappresentazione dell'Ineffabile.

A conclusione, vogliamo ora mettere in luce un aspetto di questo pensiero che ci presenta Görres come un chiaro **antecedente di Jung**. Görres sviluppò infatti una dialettica organica fondata sulle parallele contrapposizioni e alternanze di femminile/maschile, notte/giorno e sonno/veglia, elementi portatori di forme di pensiero diverse ma **egualmente** importanti e in necessario rapporto reciproco. Nel sonno, tramonta il maschile e sorge il femminile; nasce un **nuovo Io con altre leggi**; la Fantasia creatrice si manifesta con la molteplicità variopinta delle sue forme, che danno le immagini del sogno ed elevate intuizioni; siamo afferrati dall'Assoluto. La personalità ruota attorno a se stessa passando dalla veglia al sonno, come la Terra passando dal giorno alla notte; nel sogno domina il femminile, ivi è il grembo della Vergine che partorisce il *Puer divinus*, e tutto ciò che il giorno porta alla luce, è già in embrione nella notte; dunque, **dalla nostra vita inconscia traiamo ciò che nella vita cosciente perseguiamo razionalmente**.

Non ci sembra di eccedere, nel vedere **già in Görres molto della futura dottrina junghiana**. Per altri versi, un antecedente di Jung è anche il più tardo Bachofen. Egli parte da Creuzer, però pone subito una differenza: il mito, come esegesi del simbolo, sviluppa ciò che nel simbolo è unitario, quindi garantisce la sopravvivenza del simbolo, che può essere compreso soprattutto dal mito. La frattura che Creuzer poneva tra simbolo e mito, viene ricollocata tra *mýthos* e *lógos*.

Studiando gli antichi monumenti funerari nella sua prima grande ricerca, *Il simbolismo funerario degli antichi*, nel quale sviluppò un'interpretazione dei simboli tuttora attuale, Bachofen fece un'importante scoperta: il ruolo fondamentale del femminile nel simbolo e nel mito. Ne emerse l'altra sua grande opera, praticamente contemporanea e parallela, *Il Matriarcato*, nel quale sviluppò la teoria dell'esistenza di un regime matriarcale antico da porsi alla base della nostra civiltà. Qui, dopo l'Oriente, il Notturmo e la Natura, il Romanticismo completa, con il Femminile sul quale si era già concentrato dagli inizi, la riscoperta di tutto ciò che la nascita ideologica del cosiddetto "Occidente" aveva a lungo rimosso, partendo dalla religione olimpica, sino al razionalismo classico e cartesiano. Oriente, Notturmo, Natura e Femminile, sono le grandi riscoperte del Romanticismo, che mostrano il fondamento ideologico del cosiddetto "Occidente".

Bachofen, che, come i Romantici, ritiene la religione il motore della storia, scrisse una particolarissima sua storia, fondata sull'alternarsi del dominio del principio materno e del principio paterno, il cui interesse è culturale, non certo storico, anche perché nelle concrete società storiche non si assiste ad una società a struttura matriarcale; il che, però, non inficia il valore della sua opera. Nello svolgimento della sua storia, Bachofen vide più momenti alternativi del dominio matriarcale o patriarcale, caratterizzati in modo diverso; ora, ciò che c'interessa notare, è che egli immaginò queste alternanze attraverso una dialettica particolare degli opposti. In una vera e propria **psicologizzazione** della storia, egli immaginò che le alternanze fossero messe in moto dalla insopportabilità degli eccessi; in altre parole, ogniquale volta una forma di dominio si dimostrava insopportabile, si metteva in moto il pendolo che portava all'alternanza. Questa era forse una conseguenza della logica di Bachofen, gran signore, liberale, e membro del Consiglio della sua Basilea; ma è di sicuro

un antecedente del principio junghiano di **enantiodromia**. Vorrei sottolineare, al riguardo, che Görres, Creuzer e Bachofen sono referenti più volte citati da Jung, il quale si rivela molta "bachofeniano" quando inserisce **Maria nella Trinità**, facendone una Quaternità, perché si rende conto che una Trinità tutta maschile è **psicologicamente** squilibrata.

Questa psicologizzazione del processo storico fa sì che Bachofen non possa vedervi un progresso obbligato nel senso della *Aufhebung*, ma vi veda la continua presenza e possibilità di un regresso (Ruckschlag), precisamente tramite quella enantiodromia che interferisce con il processo di *Erhebung* (innalzamento, in senso etico) nel percorso verso la spiritualizzazione in una società dominata dal principio paterno -nella paternità spirituale come adozione- processo realizzatosi nella cultura apollinea della Roma di Augusto. Il principio paterno, che avrebbe avuto il definitivo coronamento col Dio Padre del Cristianesimo, avrebbe visto infatti una reazione del "diritto matriarcale materiale", nell'eterodossia gnostica, esempio di "regresso" per alternanza.

Bachofen scrisse al passaggio tra il 6° e il 7° decennio del XIX secolo, e certamente non poteva non risentire della cultura storicistica ormai dominante; tuttavia è importante che egli mantenga viva la dialettica romantica, sia pure in equivoca commistione con l'esaltazione idealista dello Spirito, come manifestazione progressiva della storia. Questa ambiguità, causò più tardi una lettura ideologica della sua opera, che qui non c'interessa; segnaliamo viceversa che Klages sintetizzò quell'ambiguità come alternanza di "Herzgedanken" (pensieri del cuore) e "Kopfgedanken" (pensieri della testa, del cervello) i quali ultimi lo conducevano ad un'interpretazione finalistica. Ma questo è un equivoco sempre latente nel Romanticismo, e lo ritroveremo fortissimo in Schelling.

Prima però vogliamo dedicare qualche ulteriore cenno alla trasformazione del pensiero religioso in rappresentazione artistica e poetica, attraverso due autori che portano in luce quella critica al Razionalismo che tante volte viene espressa da Jung.

Sembra importante, al riguardo, l'analisi del pensiero di Friedrich Schlegel (1772-1829) che amava ritenersi il "filosofo" del movimento, e che, in effetti, fu uomo di grandi studi e cultura, salvo divenire più prudente dopo gli entusiasmi giovanili espressi essenzialmente sulla rivista *Athenæum* (1798-1800) che fu bandiera della Frühromantik. Le sue posizioni, nonostante molte affermazioni radicali, tendono infatti a porsi sul crinale di un equilibrio difficile, da attribuirsi verosimilmente ad un rapporto di attenzione alla critica kantiana verso la metafisica, ma anche, forse, ad una personale prudenza. Certo è che egli fu ottimo conoscitore non soltanto dello Gnosticismo, ma anche delle dottrine delle eresie medievali, e che tuttavia fu sempre reciso nella condanna di ogni possibile esito panteista. Fu strettamente legato al pensiero di Böhme e di Paracelso, ma non fu così antiaccademico da precludersi il rapporto col mondo accademico viennese. La sua attenzione fu rivolta certamente all'arte, ma ciò avvenne nell'ambito di un più generale sistema di pensiero, e di interessi che vanno dall'Indologia (ne fu il fondatore in Germania) alla mistica islamica, alle scienze naturali; ciò si spiega con l'ontologia che sottende la sua riflessione, che muove dalla lunga tradizione neoplatonico/alchemica discesa dal Medioevo, e giunta al Romanticismo per la mediazione di Paracelso e di Böhme.

Schlegel considerava insuperabili i limiti della Ragione, per la genesi stessa di questa facoltà così come ci è data, che egli riteneva, come Oetinger, frutto della caduta, che l'aveva scissa dall'Immaginazione; diversamente da Oetinger, egli riteneva però che i suoi limiti fossero costituiti essenzialmente dalla sua pretesa di giungere da sola alla conoscenza. Con questa premessa è dunque evidente che la sua analisi diviene una riflessione sullo stato postlapsario, anche se con questa condizione dell'uomo sembrano in contraddizione alcune sue affermazioni sull'*Athenæum*, con le quali si apriva all'ipotesi di un'ascesa dell'uomo al divino, nei termini progressivi pensati da Herder. Il frutto più concreto della sua ricerca, fu però l'ipotesi di una dialettica infinibile, come nella visione romantica, tra finito e infinito, una dialettica, dunque della **differenza**, nel senso che abbiamo già introdotto. In questa dialettica, egli inserisce un rapporto tra i poli mutuato dall'antica

visione agostiniana del rapporto tra tempo e eternità: **il tempo mostra in successione temporale ciò che nell'eternità è tutto contemporaneo** (anni tui omnes simul stant; *Conf. XI, 13*). La conclusione di Schlegel è dunque così articolata.

Nella conoscenza non si può attingere l'Infinito, però, poiché l'Eterno si mostra in successione nel tempo, quindi nel molteplice cui si rivolge la conoscenza, esso può essere attinto dall'arte nelle due forme dell'Allegoria e del Witz. L'Allegoria mostra l'Eterno nel tempo (l'Infinito nel finito, l'Universale nel particolare) mostra la tendenza del finito all'Assoluto come **allusione**. Il Witz mostra il lampeggiare dell'Assoluto nell'immanente, è l'Assoluto che si fa puntuale, lasciando trasparire l'unità che si mostra nella successione. Siamo cioè dinnanzi all'incircoscrivibilità del reale, che però viene colto per folgorazione (tema dell'Intuizione intellettuale); una folgorazione che coglie il divenire dell'Assoluto nel finito, ed è quindi una conoscenza borderline che si presenta come **alba e tramonto** del suo manifestarsi. Ci sembra opportuno notare che ci troviamo dinnanzi allo stesso senso di rivelazione che assume **l'immagine onirica nella psicologia junghiana**.

Schlegel trae da questa dialettica un ulteriore concetto, quello, famoso, dell'Ironia nell'accezione romantica: i raggiungimenti statutariamente inadeguati del nostro pensiero, confinato in una finitezza che sarà a sua volta smentita da altro e successivo pensiero confinato in altra finitezza, pongono tutte le nostre conclusioni in una luce ironica (ironia = sottovalutazione consapevole dei propri raggiungimenti) anche perché il solo pensare la presenza dell'Assoluto non può che umiliarle. Dunque, il rapporto con l'Assoluto non può esaurirsi nella filosofia, sforzo interminabile su posizioni relative in dialettica con l'Assoluto. Questa è una stroncatura di qualunque pretesa razionalista, e l'infondatezza del Razionalismo è un pilastro fondamentale della concezione **junghiana del rapporto dell'uomo col mondo e con il proprio vissuto**.

Al contrario, la possibilità di un contatto con l'Assoluto nell'arte, per allusione o per lampeggiamento, visione in trasparenza, sguardo obliquo come nell'anamorfosi, pone l'evidenza di una percezione del divino nella natura grazie ai sensi: di qui la necessità di una filosofia della natura in senso böhmiiano. Come si noterà, siamo all'ontologia della tradizione neoplatonica che si prosegue: il divino è nell'uomo e nella natura, perciò l'uomo può percepire l'Assoluto nella natura. A ciò fa riscontro il rifiuto romantico di ubicare la verità nelle parole, ereditato da Herder, le cui conseguenze sembrano feconde in senso moderno. Infatti, se la letteralità del nostro parlare può generare soltanto equivoci, due cose conseguono: la prima, è che **le nostre verità sono forse ubicate nel nostro non-detto: di qui la necessità di una psicologia**. La seconda, che il nostro non-detto illumina il detto, e comunque può leggersi soltanto in esso: questa è **Ermeneutica**, e non sembra un caso che il fondatore dell'Ermeneutica sia stato un Romantico, Schleiermacher (1768-1834) della cui persistente attualità ci sentiamo convinti, come monito alla perdita di senso del mondo desacralizzato. Per quanto concerne la necessità di una filosofia della natura, che è fondamentale per il Romanticismo, tant'è che se ne interessarono in molti (Görres, Schelling, Novalis, Baader) in modo esplicito, occorre sottolineare che, nel Romanticismo, la natura non è il regno della necessità, come da Cartesio in poi; al contrario, la presenza in essa di un divino percepibile coi sensi, ne fa il regno della libertà, perché nella natura l'uomo scorge il proprio legame col tutto, e quindi la via per un operare positivo. Secondo il citato schema agostiniano, e secondo quello böhmiiano della natura come luogo del rapporto dell'Uno col molteplice, Schlegel vede nel crescere e nel divenire del mondo il dispiegarsi dell'Assoluto nel tempo: perciò la vera conoscenza è nella storia, che è intesa, come in Böhme ma anche come in Herder, in totale continuità: storia di Dio, storia della natura e storia dell'uomo, formano un tutto inscindibile, che mostra questo dispiegarsi dell'Assoluto; perciò l'uomo è un'allegoria dell'infinito. In questo senso, Schlegel fu attratto dai mistici dell'Islam. Va detto tuttavia, per inciso, che la divinità, quindi l'intangibilità, dell'individuo dalla quale prende corpo la concezione liberale, è un prodotto esclusivo della secolarizzazione del Cristianesimo; lad-

dove nell'Islam i mistici furono accusati di blasfemia, e il misticismo dei Sufi di essere il prodotto di un'influenza del monachesimo cristiano.

Certamente, per Schlegel, nella mistica lampeggia l'Assoluto, come nella poesia e nel mito, temi che egli vide strettamente connessi, con ciò ponendosi nel cuore della speculazione romantica, che fu anche recupero del pensiero mitico, e auspicio di un ritorno ad esso in nuove forme. Schlegel affermò in particolare l'esigenza di una nuova mitologia come centro per la futura poesia; perciò volgeva, come Herder, lo sguardo ad Oriente, come luogo per il ringiovanimento di un'umanità che, senza un continuo processo di rinnovamento, sarebbe condannata al declino. In questa riflessione sul mito, Schlegel rappresenta dunque un momento di quella riflessione romantica che, da Hamann a Herder, giunge a Görres, Creuzer e Bachofen; d'altronde, se un mito egli persegue nelle sue speculazioni sul divino nella natura e sulla tensione storica dell'uomo verso il divino, questo è il mito alchemico di un rapporto tra Spirito e materia come due volti della stessa realtà, destinato a trascorrere in quello romantico della spiritualizzazione/poetizzazione/romantizzazione del mondo. Su questo, egli non soltanto cita Paracelso, ma alla congiunzione degli opposti Spirito/materia dedicò esplicitamente un suo breve romanzo, *Lucinde*, nel quale l'unione è simbolizzata dall'unione amorosa dei sessi. In effetti, la sua fu una polemica antidualista, e una ricerca del "corpo spirituale" come metafora dell'amore perfetto.

Schlegel, come abbiamo visto, trovò un suo posto nella cattolica Vienna; ma non fu questa la conclusione nell'esistenza di altri romantici che si trovarono a sperimentare il lato meno gratificante di quella scissione dell'arte dalla vita, che già aveva presentito il giovanissimo Wackenroder, morto però venticinquenne, prima ancora di constatarla. Wackenroder vide infatti nell'arte la rappresentazione di un mondo inconciliabile letto nell'utopia della conciliazione; vi vide quindi il momento di una dialettica esistenziale irrisolvibile, la cui falsa sintesi potrebbe accadere soltanto nell'ideologia. Per lui, l'arte fu la "mano luminosa" che consente di restare sospesi tra cielo e terra, entrambi reali ma entrambi sospesi su un *Abgrund* nel quale precipita chiunque rifiuti di abbandonarsi al moto divino dell'Universo, per volgersi ad una volontà egoica. Senza quell'abbandono c'è soltanto il Nulla del mondo, l'utilitarismo dell'odiato "borghese" o "filisteo", o la follia di chi si perde nello spazio impercorribile dell'utopia.

Di questo scontro fu vittima in prima persona colui che, sul piano del raggiungimento poetico, fu certamente il più grande di Romantici, Hölderlin (1770-1843) che trascorse gli ultimi 37 anni della sua vita nello straniamento della follia, manifestatasi per la prima volta nel 1802; un voluto distacco dal mondo degli uomini che appare l'approdo delle sue sconfitte esistenziali, e che tuttavia non gli impedì di farsi tutt'uno con la natura, cui dedicò brevi liriche di uno straordinario nitore, firmate col nome di "Scardanelli" e datate in modo insensato.

Hölderlin fu profondamente attratto dalla Grecia, che egli seppe capire come pochi avendo fissato lo sguardo sull'aspetto notturno e ctonio del suo mondo mitico; da lui e dal Romanticismo viene a noi quella comprensione della Grecia che ha liquidato l'ideologica visione luminosa di Winckelmann. Non per nulla, Hölderlin ebbe una predilezione assoluta per l'ambiguo mondo di Sofocle.

La sua figura, nel secolo seguente, fu rivendicata dalla destra come quella del fondatore del mito germanico, ed in effetti egli fondò per la Germania, che non aveva un passato nazionale, un mito centrato sulla natura; ma questo mito era nato in lui in coincidenza con una visione vitalistica e una critica sociale, nelle quali "natura" era sinonimo di libertà. Chiaramente anarchico e utopico è il (quasi certamente) suo frammento intitolato *Il più antico programma sistematico dell'Idealismo tedesco*, scritto di pugno di Hegel al tempo in cui i due, e con loro Schelling, erano allievi dello Stift di Tubinga, centro di cultura pietista. In esso, il prodotto della storia umana, lo Stato, è considerato cosa miserabile rispetto al modello utopico; per Hölderlin, che sembra proclamare il Millennio, filosofia e storia scompariranno, e dell'uomo resterà soltanto l'arte, che è visibilità dell'ordine divi-

no; soltanto nella Bellezza si manifesta il sapere, essa è il suo traguardo, come scrisse in una sua notissima poesia, *Socrate e Alcibiade*.

Hölderlin criticava fortemente il cattivo rapporto dell'uomo con la natura, che egli vedeva oscillare tra dominio e subordinazione (in effetti, questi sono gli esiti del Razionalismo). L'uomo, al contrario, deve vivere in armonia con la natura; quando questo accadrà, quando l'uomo si unirà alla natura, allora si avrà l'Età dell'oro nella quale dominerà la Bellezza; perché nell'uomo e nella natura si manifesta il divino, quindi questi due poli non possono restare separati.

Sul ruolo dell'intuizione artistica e poetica in Hölderlin, resta fondamentale il suo frammento dal titolo *Das Werden im Vergehen*, che ne delinea il carattere di conoscenza borderline come in Schlegel: il Tutto che è in tutte le cose, si coglie nell'attimo del divenire, nell'inizio o nella fine di un "mondo". In altre parole, la coscienza dell'infinità del reale si apre in noi nel momento stesso nel quale prendiamo atto della finitudine del finito; in quel momento soltanto l'Intuizione intellettuale consente di scorgere dietro di esso la realtà dell'Infinito.

Il radicale utopismo di Hölderlin, nel quale la lucidità di pensiero si tradusse in una certezza soggettiva che gli precluse la comprensione del limite, si traduce in modo quasi autobiografico nella sua tragedia incompiuta *La morte di Empedocle*: tre volte la iniziò in nuovo e diverso modo, tre volte dovette abbandonarla, perché il conflitto che vi si esprimeva non consentiva alcuna soluzione, nonostante il tentativo di soluzione concettuale da lui redatto. Il nodo della tragedia è questo. Empedocle è un utopista anticlericale e anarchico che cerca un rapporto diretto col divino, scatenando involontariamente attese messianiche e moti di rivolta in un popolo che ne intende la predicazione in modo pedissequo. Per questo gli avversari, che pur lo ammirano, gli rimproverano di non capire la realtà dell'uomo, rivelandosi così al tempo stesso presuntuoso e ingenuo, perché non vuol calarsi in una umanità che delle istituzioni sacerdotali e statali ha bisogno, per esserne guidata, nella propria limitatezza, nel modo in cui può esserlo. Egli rifiuta anche di essere perdonato dal potere, che gli ricorda il senso delle proporzioni, perché, per lui, conta soltanto l'Assoluto al quale vuole unirsi.

Il senso della sua posizione è dunque questo: il Profeta, nel quale parla il Dio, non può venire a patti con il momento politico, perché è un mero oggetto dello Spirito, che parla tramite lui l'assoluta sapienza, destinata ad essere fraintesa come letteralità dal profano (il popolo, nella tragedia). L'opposto inconciliabile del Profeta è il politico, che fa della realtà limitata dell'uomo il materiale col quale compie la propria "opera d'arte", subordinando la propria individualità al compimento dell'opera. Nella terza stesura compare anche un nuovo personaggio, un Egizio che ricorda a Empedocle la comune miseria umana; Empedocle però, irrigidendosi nel proprio ruolo, perde ogni forma di umanità, anche nei confronti di chi lo ama e ha bisogno di lui, che ne viene respinto; cade in lui ogni momento affettivo, e, inseguendo l'Assoluto, si autoannienta perché soltanto così potrà conseguirlo. Per quel che sappiamo, anche nella follia di Hölderlin ci fu la caduta di ogni rapporto affettivo; fu, tra l'altro, una follia particolarmente "lucida". Il rapporto con gli uomini scomparve, sostituito da un cerimoniale; si approfondì quello con la natura. Jung avrebbe parlato di "**perdita dell'anima**", ed in effetti la sua anima vagava ormai impersonale nella natura: nelle liriche degli anni della follia, Hölderlin sembrò divenire tutt'uno con la natura, che parlò in lui con accenti mai più raggiunti da alcuno.

La fusione di mito, religione, natura, come alternativa al Razionalismo e alle sue partizioni; l'arte come rifugio nel quale quei luoghi dell'Assoluto prendono voce e si manifestano come armonia, fu la grande petizione del Romanticismo per un mondo diverso che nascesse da un pensare diverso, un'utopia lasciata in sospeso dai successivi sviluppi sociali e culturali; certamente, un'utopia che ha ancora qualcosa da suggerire al mondo occidentale contemporaneo, se non altro per segnalare che la storia resta luogo di conflitti eterni e di esiti imprevedibili, affidati gli uni e gli altri a forze che scaturiscono da un fondamento oscuro; per segnalare che il mito del progresso illuminista,

camuffato nello Storicismo e nella *Aufhebung*, ha fallito, e il suo posto verrà occupato da “altro”, ancora in gestazione. Una trascurata, ma significativa testimonianza di questo monito romantico la ha espressa, in pieno XX secolo, Adorno, allorché notava che il fallimento dell’arte contemporanea, altro non è che il fallimento di quel piccolo Prometeo che ha creduto di potersi sciogliere dal legame con la natura.

Il fondamento oscuro dell’anima umana, e l’ineludibile realtà del Male, furono argomento di riflessione per Schelling, un protagonista di primo piano del Romanticismo, e anche delle sue contraddizioni. Schelling infatti ha raggiunto, nella sua lunga parabola (1775-1854) esiti contrastanti (tant’è che il suo pensiero è stato diviso in “periodi”) nei quali un esplicito böhmissimo – si può dire che nel cosiddetto “periodo intermedio” abbia quasi ripetuto Böhme, filosofizzandolo – si coniuga con una scelta idealista e con una concezione progressista/storicista del divenire umano.

Schelling venne anche lui dal Pietismo; la sua famiglia ebbe legami con Oetinger, ed egli ebbe chiari i limiti della Ragione, che può fornire soltanto “idee” sull’esistente, mentre il pensiero deve partire dall’esistente e dalla storia. Tuttavia, mentre poneva l’accento sulla volontà per quanto riguarda la Creazione, il peccato e la redenzione, affidava ad un sostanziale determinismo le leggi dell’essere; ad esempio, nel processo di reintegrazione dell’uomo nel Progetto originario, l’Incarnazione non compare più come il fatto che rivoluziona una situazione, ma come risultato di una **logica obbligata** dello sviluppo. Ciò sembra il risultato della sua continua pretesa di filosofizzare e razionalizzare assunti che sono di fatto mitici e teosofici.

Significativo è il trattamento che egli fa del mito nella sua *Filosofia della Rivelazione*: il mito è stato un modo primordiale e poetico dei recepire ciò che progressivamente entra nella coscienza; la magia fu il modo nel quale l’uomo perfetto prelapsario si rapportò con un mondo perfetto; l’alchimia ne costituì il ricordo, come esigenza di spiritualizzare il mondo. In questo schema, la Rivelazione diviene un fatto progressivo nel quale i Misteri costituiscono un raggiungimento di verità, (non un ricordo, come in Creuzer) e la Rivelazione cristiana, secondo un Leitmotiv pietista, è la razionalizzazione della religione; con essa diviene razionale ciò che prima era percepito confusamente nel mito. In questa vicenda, il ruolo del Giudaismo appare puramente strumentale; la sua religione era soltanto mitica, e non ha nulla a che vedere con il Cristianesimo, salvo averne ospitato le origini. In questa, come in altre occasioni, Schelling mostra un’antipatia pietista verso il Giudaismo, che giunge sino a riproporre l’antica scissione gnostica di Giudaismo e Cristianesimo. D’altronde, il loro stretto legame era stato “politicamente” enfatizzato dalla Chiesa Romana, precisamente come sostegno a quella istituzionalizzazione che le correnti eterodosse hanno sempre combattuto.

Il momento davvero interessante del pensiero di Schelling è però altrove, nel suo cosiddetto “periodo intermedio”, nel quale riprese letteralmente la teosofia böhmana, al limite della pura ripetizione; salvo darle una veste più “colta” (il linguaggio di Böhme e le stesse articolazioni del suo pensiero furono infatti non sempre adeguati alle sue folgoranti intuizioni). In questa revisione di Böhme, Schelling raggiunse esiti nuovi e ragguardevoli nel mettere in evidenza la natura profondamente **psicologica** del mito, che diviene con lui esplicitamente quello di un Dio che crea Se stesso dal proprio fondamento, e che non è l’Uno, come nella filosofia di Plotino, perché l’Uno è esattamente ciò che Dio vuol divenire, identificandosi col solo Bene. Così, come in quel fondamento oscuro Bene e Male non sono distinguibili, anche nell’uomo i pensieri luminosi dell’Intelletto nascono da un fondo oscuro, dal buio dell’irrazionale. Nelle sue *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Schelling giunse a vedere in parallelo l’autocreazione di Dio, e l’evoluzione delle coscienza, facendone una **lettura psicologica della genesi dell’Io**.

Quanto alla realtà del Male, senza la quale non c’è psicologia, essa è la disarmonia che nasce dal pensiero autocentrico, distruttore dell’armonia del vivente; perché l’uomo è una creatura scissa a causa del *lógos*, della Luce, cioè, che illuminò la Tenebra, in un certo senso creandola; in quanto disarmonia non è dunque una privazione del Bene, un “meno”; il Male, che è nel fondamento stes-

so del divino, ha una sua propria eccellenza; infatti Schelling ha rispetto anche per il fascino dei grandi malvagi, non minore di quello per i grandi santi: disprezza soltanto i mediocri. Il Male ha tuttavia una sua propria deficienza: come pulsione avversa alla vita, non può esistere separato dal Bene, senza il quale è mera potenzialità, e del quale è parassita. Il Male è dunque un Nulla, che vive nel pensiero come parassita delle forze vitali, come controvolontà destinata a restare sterile isterilendo il mondo. D qui una vera rivoluzione portata da Schelling: il Male non può essere stato creato dal peccato di Lucifero, che, in un certo senso, ne è soltanto il prodotto: il Male è nel Centro, nel fondamento originario dell'esistenza e dell'uomo, **che ha un suo proprio entusiasmo per il Male.**

Il dubbio psicologico di Schelling sull'oscuro fondamento dell'uomo e sul suo potenziale contrasto con il divenire divino, trova un riflesso nel ruolo che egli attribuisce all'Anima -elemento divino- e all'Intelletto nel sapere: secondo Schelling, un sapere esclusivamente intellettuale è un pensiero folle, perché la realtà non si può capire con gli schemi razionali. Non ci può essere un sapere disgiunto dall'Anima, la quale non sa -contrariamente all'Intelletto- semplicemente perché è essa stessa, scienza. **Sembra un presentimento della deriva occidentale, criticata nella stessa prospettiva da Jung.**

Da questa concezione dell'Anima come scienza innata, e da una concezione romantica della natura, nella quale, secondo Schelling, è scritta da sempre la più antica rivelazione di Dio, che, se compresa, porterebbe oltre il vuoto parlare filosofico, nasce infine il ruolo dell'arte come luogo ove si esprime ciò che la filosofia non può esprimere, una conoscenza totale e immediata che si raggiunge con la Fantasia (equivalente alla Imagination di Böhme, elemento propositivo-costruttivo rivolto all'esterno).

In una importante conferenza del 1807, Schelling rielaborò la visione dell'arte nei modi, rimasti canonici, del Romanticismo, fondandola per l'appunto nel rapporto diretto dell'Anima con la natura; come atto creativo che riconduce l'artisticità dell'opera al problema dei contenuti, negando il valore di arte agli esiti puramente formali generati dal riferimento ad un modello canonico, come nel Classicismo. La forma, secondo Schelling che riprende evidentemente il concetto paracelsiano di Geist, è una forza che conforma dall'interno, una tensione che dà "forma" come risultato di quella forza creatrice; non è "contorno", non è "limite", è un'espansione, un atto creativo della Fantasia, che può nascere soltanto **dal contatto con la natura di un'Anima estraniata dall'Io.**

Nel campo artistico, una singolare convergenza con le idee di Schelling fu manifestata da Otto Runge (1777-1810) grande pittore ma anche, al tempo stesso, autore di una notevole produzione teorica nelle proprie lettere e nella dottrina definita *La Sfera del colore*. Questa convergenza era stata notata già nella sua cerchia; Runge, del resto, benché estraneo alla filosofia, aveva uno stretto rapporto con Tieck, e quindi con le basi teoriche del Romanticismo. A lui lo legava l'obbiettivo di un rapporto di rispecchiamento tra Anima e paesaggio, e a lui attribuiva il merito di averlo condotto sulla via di un'arte di contenuti, lontana dalle derive accademiche. Con Tieck e Schelling condivideva la dipendenza da Böhme, ed era anch'egli di ascendenza pietista.

Secondo Runge, noi e l'Universo siamo una cosa sola, e l'arte, che è pensiero rappresentato, mostra nel simbolo la presenza dell'Infinito nel finito. Come pittore perciò, gli fu spontaneo riflettere sul simbolismo dei colori, elaborando quella *Farbenkugel* che non è un'ipotesi di lavoro tecnico-artistica, ma una dottrina ontologica con tanto di fondamento nella teosofia. Senza entrare nei dettagli, ne diamo le basi. Bianco e Nero sono Luce e Tenebra; impensabile la prima, da non pensarsi la seconda. Nel molteplice, nel finito, questi due principi metafisici si mostrano concretamente nei colori fondamentali (blu, rosso, giallo, cioè Padre, Figlio e Spirito Santo); sugli infiniti passaggi reciproci di questi colori tra loro, e di ciascun valore intermedio così ottenuto con ciascuna delle infinite sfumature di grigio esistenti tra bianco e nero, si può costruire una rappresentazione simbolica della varietà del molteplice (un concetto che richiama quello dell'astrologia come mappa dei carat-

teri). Questa (ipotizzata) rispondenza nel reale di uno schema metafisico, mostra ancora una volta che il pensiero fondamentale del Romanticismo è costituito dall'Idealismo, come lo pensò Novalis.

Runge voleva dunque indagare nella natura il proprio modello ideale obliterato dall'accidentalità della materia, restituire la purezza del modello originario secondo la missione dell'arte come seconda creazione; per questo egli condusse meticolose ricerche grafiche che restarono alla base dei successivi esiti dei Preraffaelliti, dei Nazareni e dello Jugendstil. Al di là di questi esiti, che interessano la Storia dell'arte, il pensiero di Runge, in sintonia con quello di Schelling, rappresenta il punto d'arrivo dell'estetica romantica, quale ebbe infine consacrazione nell'opera di Carus; soprattutto dà una risposta all'antico interrogativo: perché un'opera d'arte, contrariamente ad altri prodotti dell'ingegno, resta immortale? Nel pensiero di Runge, l'opera d'arte è immagine della presenza di Dio nell'uomo e nella natura; in essa l'uomo si unisce all'Universo in un medesimo stato d'animo; il quadro, dunque, non "rappresenta" una cosa, simboleggia un sentire, perché l'Anima, volgendosi alla natura riconosce se stessa: e dunque, attraverso la natura elevata a simbolo, riconosce una realtà immortale, il riflesso dell'Uno, la trasparenza d'Altro. Ecco perché l'opera è immortale: perché addita l'Eterno, l'Assoluto.

La grande stagione del Romanticismo ha un tardo epigono in Carus (1789-1869) che come Bachofen, benché posteriore alla generazione della Frühromantik, resta ancora legato ad essa. Le sue *Lettere sulla pittura di paesaggio*, con il riferimento esplicito a Tieck sul paesaggio come stato d'animo, vedono nella pittura di paesaggio il veicolo di uno stato d'animo che diviene creazione spirituale perché l'Anima vi media il divino che è nella natura, secondo l'usuale triangolo neoplatonico e romantico, che vede nell'Anima e nella natura i due luoghi del divino. La sua definizione dell'arte, che resta conclusiva per la concezione che ne ebbe il Romanticismo, fu dunque (traduciamo liberamente): "Rappresentazione di una certa tonalità affettiva (atteggiamento) attraverso la riproduzione di una corrispondente tonalità della natura (verità)".

Carl Gustav Carus, che fu medico, pittore e saggista, tende tuttavia a sviluppare, coerentemente con l'epoca della scienza, una dottrina dello spirito che tende al materialismo magico/teosofico, identificando lo spirito stesso con una qualche *dýnamis*. Strettamente legato a Paracelso e alla sua dottrina del Geist, egli vedeva nel mondo materiale e in quello immateriale due piani paralleli e tuttavia interagenti, onde, ad esempio, la fisiognomia, cui egli diede ampio sviluppo, sarebbe in grado di denunciare l'interiorità dell'uomo. Il fondamento di questa fisiognomia era nell'ontologia, perché egli considerava le anime umane come frammenti della totalità dell'Anima mundi, onde era possibile ordinarvi una tassonomia. Non dimentico, tuttavia, delle obiezioni di Swedenborg e Lavater, egli la fondò sul cosiddetto "temperamento", fusione di un atteggiamento inconscio, costitutivo dell'individuo, e di uno conscio, costruzione spirituale individuale. La costruzione della coscienza avviene tuttavia sul fondamento dell'inconscio, che è la chiave per conoscere la vita cosciente dell'Anima. L'inconscio è il fondamento "magico" della vita, un fondamento oscuro come quello pensato da Böhme e da Schelling, al quale Carus era legato. In esso è la *dýnamis* che può determinare il decorso delle malattie: riproposizione del concetto paracelsiano di malattia psicosomatica, che Carus trasmette alla medicina e alla psicologia del XX secolo. In particolare, Carus, con la sua dialettica di inconscio e coscienza, con il suo paracelsismo di medico e il suo böhmismo di psicologo, rappresenta un **noto e riconosciuto antecedente di Jung**.

Il lascito romantico ebbe un seguito nel XX secolo, anche se ormai la cultura dominante aveva svolto in senso razionalista, raccogliendo l'eredità dell'Idealismo e dello Storicismo, ovvero sviluppando il suo contrappeso materialista nel Positivismo, nello Scientismo e nel Pragmatismo.; in ogni caso, il dominio del XX secolo spettò alla Ragione e ai suoi teoremi. L'eredità romantica perse, viceversa, i suoi presupposti religiosi, trasformandosi in aperto irrazionalismo e in neopaganesimo, esercitando quindi un ruolo minore e contestatario. Il tratto unificante che caratterizza la cultura

del XX secolo -intendiamo dire quella dominante, perché poi il panorama è quanto mai vario- è, al di là dei suoi numerosi e anche contrastanti esiti, una “cattiva secolarizzazione”, che non ha affatto abolito il riferimento a un “Assoluto” e a una sua “Legge”: lo ha semplicemente dislocato dalla sua dimora celeste per trasferirlo in terra. Il risultato è che la Legge divina è divenuta una meccanica Legge del mondo, altrettanto metafisica e ancora più incombente, perché contro di essa non v'è più la sede extraterritoriale d'appello cui si rivolgeva la coscienza, lo Spirito, per rivendicare la propria libertà. Con lo Scientismo dominante nel XX secolo e con la sua traduzione quotidiana nella razionalità economicista di un pensiero soltanto calcolante, l'utopia è stata paralizzata e con essa la libertà, perché l'uomo, apparente signore del mondo, è divenuto irrimediabilmente oggetto delle sue leggi deterministe, cui può soltanto adeguarsi, appiattendosi sulla loro dimensione. La Fantasia, l'Imagination come facoltà creatrice, è venuta meno, sostituita da egoiche fioriture della Phantasey vaganti nel Nulla delle “opinioni”, autentico parco-giochi destinato alla ricreazione di uno spirito dalle pretese ormai modeste. L'arte contemporanea è la testimonianza di questa dissoluzione, e il Romanticismo ebbe forse il presentimento dell'evoluzione in atto, allorché sognò la nascita di un nuovo mito in grado di rifondare l'occidente, e sognò anche che questo nuovo mito, questa nuova prospettiva sull'Utopia, sarebbe stata rappresentata nell'arte.

C'è, nella **crisi di propositività** del mondo occidentale, una radice antica: il concetto storicista hegeliano di “superamento”, nel quale opera la stessa pregiudiziale razionalista che liquida il Male come *privatio boni*, perché il conflitto degli opposti ammette un superamento soltanto negando autonomia a uno dei poli, ridotto a negativo dell'altro; ma se il Male è autonomo dal Bene, il conflitto degli opposti è insopprimibile, come nella dialettica romantica della storia. Allora, se mai ci sarà una fine del Male, essa potrebbe avvenire soltanto non più in questo mondo, secondo quel mito della “fine del mondo” che si metamorfosa in mille apparizioni dai tempi di Zoroastro. Uscire dalla storia grazie alla storia è viceversa la contraddizione di tutti i millenarismi, dal Gioachimismo in poi, una contraddizione che l'occidente ha raccolto per l'ultima volta da Hegel, quando si illuse di rappresentare il compimento di un percorso mentre stava di fatto assistendo al compimento del proprio percorso. Il senso diffuso di “fine della storia” che sembrò aleggiare per un attimo all'inizio degli anni '90, poté essere pensato perché, senza utopia, la storia sarebbe davvero finita, e un mondo senza Utopia non ha più storia: ma il problema sembra riguardare essenzialmente l'ideologia di “Occidente” che non capisce l'Utopia, e deve quindi affrontare senza armi culturali il ritorno delle religioni quale fondamento della cultura dei popoli. Un Revenant, come accade nelle dialettiche infinibili.

Jung si accorse dei pericoli che incombevano sull'occidente; se ne accorse attraverso gli aspetti che più gli interessavano, la crisi della Psiche, dell'anima, che sembrava presentare sintomi comuni e diffusi; e per capire e fronteggiare questa crisi nei casi che gli si presentavano, scelse la via che la sua cultura post-romantica gli suggeriva: il ritorno alla comprensione e alla valorizzazione di ciò che tutta l'ideologia di “Occidente” aveva espunto: l'Oriente, il femminile, il notturno con il sogno, il mito, la fiaba, e tutto ciò che le religioni ricordano all'uomo, al di là dei loro precetti. Di tutto questo andava sperimentando le potenzialità terapeutiche come antidoto a ciò che la storia e la cultura andavano facendo dell'uomo occidentale.

Era come se l'evidenza dell'Assoluto gli balenasse al tramontare d'un mondo millenario, travolto da una *hýbris* prometeica che peraltro era stata tenuta in grembo da quel mondo stesso. Figure e simboli dell'antichità, raccolti con un'opera di erudizione immensa, ritornarono così in vita in un nuovo mito, un'affabulazione che fece della psiche un affollato “teatro del mondo” nel senso proprio della fantasmagoria barocca: nella scia di Jung (ma anche in quella irrazionalista di Klages) Hillman riscoprì infatti il politeismo come realtà dell'anima, la grande malata dell'occidente. In opere come *Mysterium coniunctionis* e *Aion*, sembra persino che Jung voglia riscrivere in forma simbolica una storia occulta dell'occidente, sulle tracce di Bachofen.

Ciò che tuttavia ci sembra distinguere Jung da altri sviluppi post-romantici, è la forte presenza di motivi che egli eredita dalla tradizione gnostica e alchemica, quindi la piena recezione di quella romantica, esplicitamente cristiana, in contrasto con il neopaganesimo di Klages e Otto, che la tradisce clamorosamente su questo punto cruciale.

“Cruciale” ci sembra termine appropriato e non enfatico, perché, nonostante alcuni indubbi smarrimenti che gli sono stati giustamente imputati, l’aggancio alla **tradizione gnostico/alchemica profondamente innestata nella religiosità testamentaria**, consentì a Jung di evitare non soltanto l’irrazionalismo (che ricompare in Hillman sulla scorta di Klages) ma soprattutto di riprendere il largo rispetto alle derive di quel particolare irrazionalismo nel quale covò la premessa “culturale” del Nazismo, ivi inclusa l’opera di quel Baeumler che recuperò Bachofen per falsificarlo, in una profezia sulla futura missione della Germania in quanto estranea -insieme agli Arabi- alla cultura matriarcale.

Su questo aspetto religioso, Jung si distacca anche da Kerényi, che pure poté elaborare la propria geniale sintesi sulla mitologia greca soltanto sul fondamento della dottrina junghiana del simbolo (fu infatti aiutato da Jung, e lavorò nel suo Istituto). Kerényi infatti, che non si distaccò mai del tutto dal “Maestro” Walter Otto, non amava, e, soprattutto, non capiva, gli Gnostici, ai cui miti ritene di non doversi interessare.

Al contrario, il concetto junghiano di syzygie non soltanto ripete l’antica tradizione religiosa, per la quale soltanto l’unione dell’anima con lo Spirito eleva l’uomo alla comprensione di verità che eccedono la Ragione; ma mette in moto una concezione dinamica della personalità, che si arricchisce nel dialogo tra inconscio e coscienza. Questi due poli dell’individuo non appaiono quindi in contrasto, come in Klages o Hillman, ma destinati a una armonizzazione, in accordo col fondamentale mito romantico dell’armonia. In questo, Jung si pone naturalmente come “educatore”, un magistero che egli esercita certamente sul piano, che gli è proprio, della psicologia; assai meno quando sconfinava sul piano “politico”.

Ciò nonostante ci sembra lecito affermare che l’indagine junghiana sulla psiche, per le conclusioni che ritiene di trarre e per il materiale raccolto e utilizzato, rappresenti una **risposta religiosa** alla crisi che egli vedeva nel mondo occidentale del XX secolo, anche se, certamente, nell’ambito dell’accezione generale di religiosità che dà Schleiermacher. Ci sembra altresì di poter affermare che Jung, dal suo punto d’osservazione, additi all’occidente la necessità di riprendere in esame tutto quel pensiero che il XX secolo, soprattutto nella sua seconda metà, aveva preteso di cancellare come “superato”.

La profonda debolezza della “cattiva secolarizzazione” si riverbera infatti soprattutto nella progressiva perdita di “senso” che fa del Relativismo il luogo di maggior vulnerabilità della nostra cultura, mettendo in crisi un modello la cui forza propositiva era consistita nella (mitica) pretesa di costituire l’approdo obbligato per il pianeta. Ciò che lascia riflettere, è infatti l’apparente mancanza di strumenti culturali manifestata dall’occidente nel rapportarsi ad un fenomeno che lo mette in crisi: il ritorno dell’Islam quale manifestazione, la più eclatante, di un ritorno delle religioni ad occupare **quel luogo del “senso” che Razionalismo e Scientismo avevano lasciato deserto**, né potevano colmare.

Di questo argomento abbiamo lungamente parlato altrove, e non è questo il luogo per riprenderlo; vogliamo soltanto osservare che, a nostro sommessimo avviso, la psicologia junghiana mostra che **la perdita del “senso” suscita fantasmi nel teatro della psiche**.

Gian Carlo Benelli

COMPRENDERE IL ROMANTICISMO

Per affrontare correttamente l'esame del Romanticismo, è necessario in primo luogo aver chiaro quali furono le sue origini, cioè da quale fondamento culturale si sviluppò e in quali circostanze storiche. Sull'argomento si è scritto moltissimo, ma qui si pongono soltanto alcuni capisaldi sui quali vorremmo però essere chiari, perché siamo convinti che da essi dipende uno sguardo corretto sul fenomeno.

Premesso che il momento più interessante sotto il profilo dell'eredità raccolta e delle dottrine elaborate, è costituito dagli anni che si pongono a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo; premesso che il Romanticismo non nasce improvvisamente, ma ha antecedenti prossimi nella seconda metà del XVIII secolo -tanto che si può parlare di un vero e proprio pre-Romanticismo- sentiamo di dover precisare che **non si può comprendere correttamente il fenomeno romantico qualora ci si consegna ad una visione stereotipata del XVIII secolo.**

Al riguardo, la concezione più diffusa è quella che vede in esso il cosiddetto "secolo dei Lumi", della Dea Ragione, dei primi trionfi della scienza, della Rivoluzione² Francese, e chi più ne ha, più ne metta, ad alimentare il mito di un'umanità che finalmente si libera da antiche incrostazioni e superstiziosi impacci, come una splendida farfalla che s'innalza in volo abbandonando la crisalide. Questo non è soltanto uno stereotipo: è pura ideologia elaborata nel XIX secolo razionalista, positivista e borghese, proteso nello slancio tecnologico e industriale alla conquista del pianeta, inebriato dalle magnifiche sorti e convinto di rappresentare il capolinea della storia. In questa logica, il movimento romantico viene a presentarsi come vagamente "reazionario" sul piano sociale -e forse in parte lo fu, con i suoi epigoni e nell'inoltrarsi del XIX secolo- ovvero si cerca di dargli il volto di un movimento essenzialmente artistico, senza valutarne adeguatamente la caratteristica essenziale: la religiosità.

Benché in modo assolutamente nuovo e moderno, il **Romanticismo ebbe infatti a fondamento una spiccata matrice religiosa**, unita ad una non meno spiccata posizione anti-razionalista; il tutto fondato su una tradizione antica e consolidata di anticonformismo, che va dallo Gnosticismo al Pietismo. Come ogni pensiero anticonformista, il Romanticismo ebbe il limite di non offrire una risposta, se non quella utopica, ai problemi del tempo, che includono quelli esistenziali dei Romantici stessi; ebbe però il merito di portare ad evidenza i problemi che sorgevano e che non ebbero risposta, se non autoritaria e provvisoria. Si tratta perciò di domande che oggi tornano attuali, nella crisi di propositività che sembra investire l'ideologia di "Occidente", onde sembra opportuno riflettere sul lascito della Frühromantik.

Una cosa comunque va tenuta ben presente: gli esiti poetici ed artistici del Romanticismo non vanno assolutamente pensati nei limiti angusti di una "storia dell'arte", tantomeno se fondata su una concezione puramente estetica di essa. Con il Romanticismo infatti, si afferma per la prima volta che l'artista è la massima espressione del pensiero umano; egli è ben più del filosofo, è un Profeta, che nel suo fare dà la rappresentazione di una verità altrimenti inafferrabile; il "vero" è dunque lo scopo e il contenuto dell'opera.

Nella rappresentazione artistica è perciò il vertice del pensiero umano; il fare dell'artista è un'operazione che dà corpo alla verità umana, le dà "forma", la costruisce, la rende visibile; è

² Da questo momento useremo la maiuscola per indicare la Rivoluzione Francese in particolare, la minuscola per connotare la parola in senso generale. Parimenti abbiamo sempre indicato con la maiuscola la Ragione in senso razionalista, con la minuscola indichiamo la ragione nel suo significato corrente, quello che fa riferimento alla ragionevolezza e anche alla razionalità, purché non in senso razionalista. Ugualmente, abbiamo usato la maiuscola per indicare l'Occidente nel suo significato ideologico, la minuscola per indicare l'occidente in senso geografico o nel senso comune della parola. Naturalmente, salvo errori ed omissioni.

un'operazione che non va più vista sul piano formale, ma su quello antropologico. **Il Romanticismo ribalta la posizione ancillare dell'arte**, e può farlo perché ne mette in evidenza il contenuto di religiosità; la religiosità infatti, abbandonato il luogo dei precetti nel lungo percorso che va dallo Spiritualismo riformato al Pietismo, divenuta coscienza di un legame tra l'uomo e il cosmo, si secolarizza, con un movimento che inizia con Hamann alla metà del XVIII secolo e che si compie con Herder; e si secolarizza nell'arte così come fu intesa dai Romantici: ricerca di una verità che va oltre i limiti della Ragione. **Non è, l'arte, la religione dei Romantici**, secondo una prospettiva che condurrebbe soltanto all'estetismo e al nichilismo: **è la religione, o meglio, la religiosità, che, nei Romantici, si traduce in arte.**

Le ragioni di questo grande sommovimento nella cultura europea, destinate a focalizzarsi principalmente in quella Germania che ancora risentiva, politicamente, della deflagrazione della Guerra dei Trent'anni dalla quale era uscita frantumata in centinaia di staterelli aristocratici (senza contare le tragedie economiche e sociali, che durarono decenni dopo la fine del conflitto) furono molteplici ma possono esprimersi con una sola parola: crisi. La seconda metà del XVIII secolo vede l'Europa percorsa dalla crisi che prelude alla fine dell'ancien regime, e non si tratta soltanto di una crisi politica: è la crisi di una struttura sociale troppo vecchia e non più adeguata a far da contenitore a un mondo in rapido mutamento. Il XVIII secolo è infatti il secolo dell'espansione coloniale e industriale che porta a profondi cambiamenti di prospettive, senza un'adeguata risposta nelle strutture. Il movimento romantico ha rapporti stretti con i fermenti rivoluzionari che emergono nelle intelligenze europee.

Non ci fu però soltanto una crisi politica: anche la riflessione filosofica era giunta ad un punto morto, tra la critica di Kant che inibiva all'uomo la possibilità di eccedere una conoscenza puramente formale, e l'Idealismo che tendeva a fare della natura una proiezione dell'Io. Nell'impasse totale alla ricerca di senso, si reagisce tornando a leggere un finalismo nella natura tutta, a formulare cioè con rinnovato fervore quella Naturphilosophie con la quale il Romanticismo riprende l'eredità del vitalismo rinascimentale, trasmesso dalla teosofia di Böhme.

Anche la religiosità subisce una decisa evoluzione nel XVIII secolo, perché le religioni istituzionalizzate, screditate dalle guerre di religione, esposte alla critica scettica dei Libertini e a quella del razionalismo scientifico in espansione, non sono in grado di offrire alternative di senso ad un mondo in rapida evoluzione; e il concetto di una religione "razionale" dei cuori, introdotta dallo Spiritualismo riformato, accentra nel Pietismo il luogo di una possibile religiosità.

Ora, non soltanto questi punti di crisi si rinviano l'un l'altro come crisi del Razionalismo -politico, con gli Stati assoluti; filosofico, con il dominio cartesiano e kantiano; religioso, con le Chiese istituzionalizzate- che aveva obliterato il vitalismo rinascimentale; essi manifestano anche la crisi generale di una cultura i cui esiti sembrano destinati a riflettersi tutti sul problema dell'arte, che era stata confinata dal Razionalismo al misterioso regno del "Bello" -misterioso perché non più specchio del "Vero", come nel Neoplatonismo- e perciò consegnata alle regole puramente formali del Classicismo seicentesco e del Neoclassicismo settecentesco.

Sembra quindi naturale che arte e religione trovassero entrambe un punto d'incontro nel recupero della tradizione vitalistica neoplatonica e rinascimentale del XV-XVI secolo, che, nei suoi esiti alchemico/teosofici e paracelsiano/böhmiani, era stata veicolata dal Pietismo; e che, nella Germania dei giovani spiriti rivoluzionari, accesi e poi delusi dal mito e poi dalla realtà, della Rivoluzione Francese, trovò espressione nella rivoluzione incruenta, puramente artistico-letteraria, della generazione degli anni '70.

Questo però, ripetiamo, è il punto di sbocco del Romanticismo, dove esso si palesa come risultato di un percorso; a monte c'è la sua cultura, con una rilevante produzione teorica e con una profonda religiosità eterodossa, che dal Pietismo, e quindi dalla teosofia di Böhme e da Paracelso, si può far risalire sino al lontano Gnosticismo; si può infatti parlare, in senso lato, di una "Gnosi romanti-

ca". Il fatto poi che il punto di sbocco della rivoluzione romantica si sia collocato nella sua produzione artistica, deve aiutarci a comprendere una cosa fondamentale, senza la cui comprensione si perde il significato dell'evento: l'arte fu, per i Romantici, e per la prima volta nella sua storia, **il luogo eletto e dichiarato della disputa ideologica, il luogo ove il poeta o l'artista interviene come intellettuale**; di più, **rivendica il proprio primato intellettuale sul filosofo e sul sacerdote**. Questo artista o poeta è l'intellettuale di modesta estrazione che la crisi del vecchio mondo ha liberato dalla livrea, e che ora si presenta autonomo, armato del proprio bisogno di affermazione, in un mondo che sembra aprirsi a prospettive impensate, ma che presto gli mostrerà l'inubicabilità dell'u-topia, sospesa nel suo non-luogo tra cielo e terra.

Le storie a tesi, fondate sull'apparente ovvietà dei percorsi esperiti, tendono a dare un quadro distorto del XVIII secolo, nel quale si vorrebbero vedere i prodromi imprescindibili della società borghese del XIX secolo; ma il quadro, allora, per chi in quel moto turbolento era coinvolto, fu ben altro. È difficile sopravvalutare l'importanza che rivestì per l'Europa pre-rivoluzionaria, la coscienza di assistere alla fine di un mondo, e quanto ciò fu determinante per scatenare energie intellettuali e culturali improvvisamente liberalizzate nell'immaginare nuovi percorsi; i quali, per gli ovvi meccanismi della cultura, non potevano che cercare le proprie mappe nel guardaroba dell'accantonato, intravisto come prima alternativa, magari sentimentale, allo sbriciolamento del presente. Nel mito posticcio di un Illuminismo e di un Razionalismo trionfalmente in marcia, si tende a sottovalutare non soltanto il fenomeno macroscopico dei cosiddetti Illuminati, la cui cultura era fondata nella teosofia, nell'alchimia, nella Qabbalah, e nelle infinite varianti della cultura non razionalista, che andava dal mesmerismo allo swedenborghismo, e che si ricollegava per la massima parte a Böhme, la cui popolarità era vasta non soltanto in Germania, ma anche in Francia e in Inghilterra; si tende soprattutto a sottovalutare il fatto che le due culture erano fortemente intrecciate in molti dei protagonisti del secolo. Si dimentica, ad esempio, di collegare il Razionalismo stesso alla libera ricerca religiosa, quindi allo sviluppo della Teosofia e all'importanza di particolari sviluppi del Pietismo, che ebbe infatti al proprio interno anche un'importante componente razionalista. Ciò era nel suo stesso codice genetico, nella sua origine in una religiosità liberata dalle Chiese e dai loro dogmi e precetti: e il Pietismo fu la matrice dalla quale si generò la Frühromantik. E se, per altro verso, non si dimentica l'importanza che ebbero le Logge nel coltivare le tendenze rivoluzionarie in Europa, non si fa sufficiente attenzione alla connessione di queste tendenze con il fondamento di quella cultura nel "neoplatonismo" alchemico-teosofico-cabbalistico, e alle ragioni dell'infinita gamma di esiti che ebbe questa cultura soprattutto dopo l'inizio della Rivoluzione Francese. Verosimilmente, vi si pensava altra rivoluzione con altri esiti; e quanto alla Rivoluzione Francese, accantonata da tempo la vulgata che ne vide soltanto il prodromo dell'unico risultato esperito, la nascita dell'Europa borghese, si deve ricordare che molte furono le forze che vi concorsero, e tutte in vista di obiettivi diversi, non esclusi neppure quelli "reazionari" dell'alta aristocrazia e gli eterni sogni irenico/comunitari del popolo. Vi furono dunque molte prospettive sulla Rivoluzione, e perciò essa infiammò l'Europa; ma perciò anche tanta Europa fu delusa dai suoi esiti giacobini, che portarono di fatto alla ricostituzione modernizzata della Francia statalista, centralista, dispotica e aggressiva, del Re Sole, presto esportata dalle armate napoleoniche.

Non per nulla, chi in Germania rimase un sostenitore convinto della nuova Francia, fu il razionalista Kant; ma tra i Romantici prevalse presto la delusione, che avrebbe poi convertito alcuni di loro al mito patriottico germanico. Tra loro, introdotto entusiasticamente da Novalis, il giudizio sulla Rivoluzione fu quello di Edmund Burke, che condannava la geometrica tirannide giacobina, nella quale gli anonimi cittadini conoscevano l'eguaglianza di chi è trasformato in numero, divenendo di fatto il puro oggetto di leggi che lo trascendono. I Romantici condividevano infatti con Hamann una visione della società radicata nella sua storia, e non potevano che seguire il giudizio di Burke il quale vedeva nei metafisici "diritti" proclamati dalla Rivoluzione la soppressione delle concrete

libertà tradizionali degli individui e delle loro comunità, strutturate nelle norme della vita collettiva, fonte dell'evoluzione delle leggi.

La delusione portata dalla Rivoluzione, e il rifiuto dei suoi esiti, ebbero un ruolo importante nella presa di coscienza dei Romantici, che diedero origine ad una rivoluzione utopica, confinata nell'arte, ma che non per questo fu quel che si direbbe una "rivoluzione di carta". Ciò è tanto più vero se si considera che il Romanticismo ha un preciso e imprescindibile fondamento nell'opera anticonformista di Hamann, per il quale nulla di reale poteva fondarsi se non su una profonda fede, né il pensiero poteva avere altro contenitore se non il linguaggio che lo racchiude, perché esso è il solo rapporto col mondo nel cui ambito possa articolarsi la ragione. Per Hamann, la lingua precede il concetto, è la traduzione umana della Parola creatrice di Dio; tutto deve essere espresso nella lingua, che è la prima di tutte le esperienze; e non esiste una "Ragione" isolata dall'esperienza, non esiste un pensiero isolato dall'esperienza. Hamann, che fu amico di Kant e ne fu aiutato, fu anche il radicale oppositore del suo razionalismo, perché la sua concezione della ragione come prodotto della storia gli faceva considerare del tutto irrazionale il Razionalismo in sé.

Questo radicamento del pensiero nella storia, rendeva Hamann il nemico naturale della astratte "idee" e delle infondabili "opinioni"; di qui la sua critica alla possibilità di separare **realmente** le leggi dello Stato dalle scelte religiose, una critica che torna particolarmente attuale in un momento nel quale l'Occidente non trova gli strumenti culturali per inquadrare il fondamentalismo religioso. Si domandava infatti Hamann: se lo Stato deve occuparsi soltanto delle **azioni**, e non delle **idee**, dei propri sudditi, come si può pensare **che di quelle stesse azioni** non si occupi in primo luogo proprio il Dio di quei sudditi? In altre parole: la religione non è formalismo, e men che mai può ridursi ad "opinione", come vorrebbe il Razionalismo; la religione è l'eredità storico-culturale nel cui ambito un popolo assume il proprio rapporto con l'esistenza, è la sua esperienza storica, qualcosa di globale e radicato che non può ridursi all'astrazione della "idea".

Hamann soggiornò a Londra, e assorbì molto della cultura anglosassone, dove una sorta di pre-Romanticismo aveva preso corpo nella dottrina di Burke sul Sublime, artificialmente capovolta da Kant nella sua *Critica del Giudizio*. In effetti, la polemica sul Sublime, che data dal famoso testo di ps.Longino, scritto attorno all'inizio dell'E.V., aveva ripreso vigore dal tempo della famosa "Querelle des anciens et des modernes", cioè dalla discussione del possibile rapporto tra l'arte moderna e l'antichità classica che si dipanò nel Settecento, e che ebbe un peso determinante nella concezione dell'arte romantica. Il Sublime è infatti considerato da Burke come espressione di un sentimento di impotenza della Ragione dinnanzi alla terribilità della natura, e si accompagna sin dall'inizio a due concetti: alla possibilità di percepire con i sensi ciò che deborda la Ragione, e -già da ps.Longino- all'ubicazione dell'artisticità dell'opera nei suoi contenuti, non nella forma, che può considerarsi veramente tale, non formalismo, cioè in senso innovativo, non imitativo, soltanto come espressione specifica di un contenuto. Quando Schelling, nella sua *Rede* del 1807, metterà il punto fermo sulla concezione romantica della forma come **tensione che dall'interno conforma, cioè dà forma**, quindi non come limite o linea di confine esteriore, egli non farà che raccogliere tutta l'eredità romantica circa il carattere necessariamente creativo e innovativo di ogni vero esito formale; oltreché raccogliere l'eredità del concetto paracelsiano di Geist.

Tutte le conclusioni cui giungono i Romantici sono più che in nuce nel pensiero di Hamann, pensiero strettamente religioso, teosofico, che il suo discepolo Herder secolarizzerà in una filosofia della storia (ad iniziare dalla riconduzione alla storia dell'origine del linguaggio) e della natura, segnata dall'ottimismo illuminista nel Progresso, nella quale natura e storia sono in continuità tra loro, perché entrambe campo d'azione della legge divina. Il motivo di tale continuità, è nel fondamento stesso di un pensiero che, aderendo alla vita nella sua interezza, partendo dalla simbiosi di sensi e Intelletto, rifiuta le distinzioni operate dalla logica come pretesa di arrivare alla conoscenza

per loro tramite, cioè per il tramite della sola Ragione, cui Kant aveva comunque posto limiti invalicabili.

Al contrario, nel pensiero religioso, se vogliamo, neoplatonico, e comunque di stretta discendenza böhmiana che caratterizza il Pietista Hamann, partendo dal principio dell'Intuizione intellettuale come forma di conoscenza soprarazionale, non soltanto è possibile giungere al misterioso "Noumeno", ma **vi si deve giungere**, perché esso è il principio stesso della vita e della conoscenza. Ponendo al centro il "cuore", la vita stessa, si può giungere intuitivamente al divino, e vi si deve giungere, perché soltanto così si può comprendere la vita e se stessi; perché la ragione non può essere scissa dalla vita così come l'uomo non può essere scisso dalla natura, se in entrambi è presente il divino.

Hamann sottolineava, a confutazione del Razionalismo, la contraddittorietà interiore dell'uomo, a partire da se stesso; né questo gli sembrava un limite, al contrario. Anche la natura, anche il linguaggio, sono pieni di contraddizioni, ma è precisamente nella percezione della contraddittorietà l'andare oltre la Ragione: perché Dio è già in Sé, coincidenza degli opposti. Il Razionalismo, con i principi della sua logica astratta, rifiuta la possibilità di questa coincidenza, laddove l'arte giunge al divino precisamente perché la mostra e la rappresenta, nel suo spazio u-topico. Quanto al linguaggio, esso è contraddittorio perché l'Infinito che abbiamo in noi, ciò che sentiamo e davvero pensiamo, non può essere calato nella finitezza delle parole; per questo, per comprendere l'altro non ci si deve fermare alla superficie delle parole, ma andare al non-detto che traspare sotto quella superficie.

La religiosità che impronta queste premesse del Romanticismo, è, come si vede, del tutto estranea ai dogmi, è la religiosità pietista; ma proprio per questo è forte e convinta, perché coinvolge tutto l'individuo e il suo rapporto col mondo nella ribellione al misero ruolo cui lo condannava il Razionalismo, non importa se cartesiano o kantiano. **Era in gioco infatti la libertà dell'uomo espressa nella sua prerogativa divina, l'Immaginazione creatrice**; e non è un caso che il grande malessere fosse stato avvertito già prima, con Baumgarten, in rapporto ai modi e al significato dell'operare artistico, attività nella quale la creazione di nuova realtà si realizza in un uomo nel quale ragione e sensi non sono scissi, come nel Razionalismo. Al contrario, è precisamente grazie ai sensi che l'uomo può percepire, e quindi intuire, ciò che alla Ragione è precluso, e può farlo perché la natura è una Rivelazione sensibile, secondo il modello böhmiano. Questa rivalutazione dei sensi come veicolo di conoscenza, sia pur confusa, di ciò che sfugge alla ragione, era già stata avanzata da Leibniz in un'opera che vide la luce postuma, nel 1765, e che non mancò di attirare la riflessione.

Se l'uomo cartesiano era il mero oggetto di leggi esteriori e immutabili, delle quali non era padrone, era padrone soltanto dei propri pensieri; l'uomo kantiano, chiuso nella gabbia degli a-priori, si aggirava persino in un mondo di allucinazioni ed era guidato da imperativi introiettati, non liberamente assunti. Viceversa, l'uomo romantico potentemente proclamato già in questa temperie pre-romantica, è un uomo che può attingere il divino e perciò, **liberamente accettandolo e assumendolo a proprio modello, può immaginare e quindi progettare la propria storia**. Dinanzi a lui è la vita che continuamente si rinnova da se stessa, come il Fons vitæ di Avicbron e il Keter dei cabbalisti; è l'insondabile, inesauribile e imprevedibile eterno riproporsi del divino come **eterna immaginazione del nuovo**. Tutta la tradizione alchemica questo aveva sognato contro gli schemi dei "sofisti": un uomo continuatore della Creazione secondo il modello che vedeva in Dio il "sommo artista". Questo aveva proclamato Bruno, che è a monte del Romanticismo, contro le regole formalistiche degli aristotelici di Oxford: un uomo che crea dal Nulla rinnovando la vita stessa. Hamann, e con lui tutti gli altri che sognavano il ritorno al linguaggio di Adamo e alla magia, pensavano infatti a un uomo risorto; perché colui che è risorto, come nell'apparente follia della Grande Resurrezione proclamata ad Alamût nel 1164, è **colui che si desta e guarda il mondo con**

occhi nuovi, scoprendo che esso è altro da ciò che appare sotto le consuetudini e le norme incrostate. Questo è l'uomo che crea la propria storia, il "Genio", come lo pensava il Romanticismo.

Questo bisogno di rinnovare il mondo, così prepotente nel XVIII secolo, nella lunga agonia dell'Ancien Regime, un'agonia che portava a sporgersi sulle vertiginose prospettive dell'abisso, sulla **paurosa vertigine della libertà**, fanno comprendere il mito dell'Oriente che pervade il Romanticismo, e che ha una sua vistosa espressione nella concezione della storia di Herder. Per Herder, che aveva una concezione organicistica della storia, nella quale vedeva un ripetersi di cicli segnati, come nella vita, da una nascita e da una morte, era del tutto naturale vedere nell'Oriente il luogo della nascita/rinascita, e nell'Occidente il luogo del compimento; perciò egli si rivolgeva fiduciosamente all'Oriente in attesa della nascita di quel ciclo che sarebbe terminato nel raggiungimento dell'Eden.

"Ex oriente lux" è una vecchia massima che nasce da una constatazione: dall'Oriente sono venute le religioni che hanno rinnovato il mondo. Il Romanticismo non ha mai amato la Grecia olimpica, che è un mito dell'Europa ottocentesca: da Hamann, che parla dei Greci e dei Romani come "fontane bucate", a Creuzer, che vede nella Grecia olimpica l'occultamento dell'antica Rivelazione, il Romanticismo raccoglie l'eredità degli alchimisti, di Postel e di Taziano. La "græca fabulositas" è il luogo comune di tutti gli anticlassicismi, e giocò un ruolo importante nel Rinascimento, che non fu quello immaginato assai ideologicamente dalla cultura borghese del XIX secolo; fu anche "Antirinascimento" (o "Counterrenaissance") secondo la felice definizione di chi poi sottolineò le inquietudini palesi sotto l'olimpicità di facciata.

Un esempio per tutti: il cosiddetto "Parco dei mostri" di Bomarzo, che s'intreccia col mito etrusco e celtico di Postel e alla sua polemica antigreca e antiromana. Questa s'innesta nella disputa sul Classicismo divampante in Francia ma anche nelle rivendicazioni dei Medici; l'ideologia del Parco s'inserisce nella guerra franco-spagnola in Italia; in entrambi i casi e in contesti diversi ma ben calati nelle dispute del tempo, il mito etrusco, che si collega al primato ebraico sul mondo greco-romano identificato col classicismo e con l'ideologia imperiale, è bandiera contro la pretesa normativa della classicità e dell'ordine sovranazionale del quale essa era l'espressione culturale.

In tutta la storia dell'occidente, l'aggancio al primato religioso dell'Oriente ha dunque dato corpo alla protesta di chi si opponeva alle pretese normative, così come, per converso, il pensiero normativo si è sempre sorretto sulle strutture del Razionalismo classico, il quale ha notoriamente come obbiettivo la Verità "una". Il Romanticismo va pensato allora come l'espressione di chi, nel trapassare di un mondo al sorgere di un nuovo ordine, intuì per un attimo liberi cieli dove proiettare l'Utopia, ipotesi di un mondo che avrebbe dovuto essere altro. Comprendere questi aspetti utopici e rivoluzionari del primo Romanticismo, è importante anche per comprendere l'impatto negativo che ebbe sui suoi protagonisti la realtà oppressiva della Rivoluzione Francese e il disincanto che ne seguì, maggiormente con il nuovo ordine imperiale promosso dalle armate napoleoniche. Il più tardo Romanticismo del XIX secolo, trasferì infatti l'Utopia nella Santa Alleanza e nella Restaurazione: utopia religiosa che aveva sempre come nemico la tirannide napoleonica erede della Rivoluzione, ma che stava a significare l'irrimediabile spostamento del Romanticismo disilluso, su posizioni di retroguardia. Un movimento che s'era iniziato guardando al futuro -anche lo sguardo sul Medioevo religioso e folklorico aveva avuto di mira l'individuo in lotta contro la norma- ripiega facendo della Restaurazione il proprio rifugio sociale nel nuovo ordine borghese che avanza.

Il primo Romanticismo fu dunque altra cosa dai più tardi esiti del movimento, e fu innanzitutto l'affermazione di una dialettica storica tra l'Infinito e il finito che avrebbe dovuto sostenere la costante rottura di ogni norma; in questo esso s'inserì a pieno diritto nel proprio tempo, mettendo in luce il proprio aspetto epocale: la rivelazione improvvisa dell'inevitabile divenire della storia come continua rottura di ordini costituiti, che trova al proprio centro l'individuo come luogo nel quale il divenire stesso si rivela. L'individuo come luogo del divino, e il poeta/profeta come colui che è in

grado di intuirlo, rappresentano il centro nel quale **l'Infinito mostra la propria realtà immutabile in quanto infinità, a fronte di un finito che è sua manifestazione transeunte, destinata a trascorrere nel momento della nuova rivelazione: a trascorrere tuttavia in un nuovo finito, destinato anch'esso alla medesima sorte.**

La riflessione di Fr. Schlegel e di Hölderlin conduce a questi esiti, e non costituisce semplicemente un punto d'approdo filosofico o un manifesto poetico: è una rivendicazione di ruolo sociale per l'intellettuale, destinata ad infrangersi sulla realtà di un nuovo potere, del quale peraltro proprio l'intellettuale romantico aveva captato i segni premonitori. La speranza di un nuovo spazio sociale nel trapasso, e la constatazione del ristabilirsi degli antichi ruoli in nuove forme, è la tragedia del Romantico, vissuta sulla propria persona da Hölderlin o narrata per apologhi da Wackenroder, morto troppo giovane per aver dovuto esperire di persona il confronto che travolge i propri personaggi letterari. Anche Novalis morì giovanissimo, a soli 29 anni, ma in lui il ruolo del poeta/profeta, intellettuale che legge il divenire nel trapassare, aveva già assunto connotati ideologici nel progetto di una società organicistica gerarchicamente ordinata (un po' come la Repubblica di Platone) nella quale spetta agli intellettuali il compito privilegiato di consiglieri del Sovrano e di guide di un popolo obbediente. Sarebbe dunque deludente cercare nel Romanticismo, o, almeno, nella Frühromantik, la santità del puro utopismo: l'uomo è contraddittorio, e così gli esiti del suo pensiero e della sua esistenza, precisamente perché è impossibile esprimere l'Infinito nel finito, se non nel lampo di uno sguardo obliquo che perfora la superficie dell'apparente, mostrando in trasparenza la coincidenza degli opposti. Però una considerazione resta: il Romanticismo fu fenomeno religioso, tanto che coloro che, come Görres e Fr. Schlegel conclusero la propria esistenza nell'abbraccio dell'ordine istituzionale, lo fecero aderendo al Cattolicesimo.

La religiosità romantica ebbe comunque un luogo eletto che accomuna tutti i protagonisti, ivi compresi gli artisti come Friedrich e Runge: la Natura. Nella natura i Romantici non soltanto leggevano il divino, ma trovavano il luogo della libertà, e, nel caso di Hölderlin, fondarono persino una nuova mitologia.

Friedrich, che non fu certamente un teorico ma che fu, come pittore, il più straordinario interprete romantico della natura, scriveva: "Riconoscere lo spirito della natura, e con tutto il cuore e l'anima penetrarlo, è il compito di un'opera d'arte". Chi però ha fatto della natura il luogo elettivo della verità, è stato Hölderlin, che nelle liriche della follia sembrò annullarsi per dar voce direttamente alla natura stessa.

Questa era stata da sempre la sua utopia: già nell'*Iperione* invocava l'oblio di sé per ritornare nella totalità della natura, nel luogo stesso ove il divino si manifesta come Bellezza, e la Bellezza si rivela come apparire del Vero. Questo legame del Bello e del vero, si dirà, è un vecchio tema neoplatonico; ma è certamente significativo che Adorno muoverà la propria critica all'arte contemporanea, precisamente dall'oblio del "Bello di natura" messo in atto nel delirio solipsista del Moderno. Il Bello come apparizione del divino e del Vero nella natura (da riconoscere come tale, non da imitare nella mera riproduzione, come avvertiva Friedrich) era il luogo ove l'uomo poteva intuire la presenza di una legge che pervade l'intero cosmo, onde l'anima si scoprirebbe una con la natura precisamente nell'apparire del Bello. La semplice ma fondamentale constatazione del Romanticismo consisteva nell'accorgersi che non si può "essere" se non nel momento della relazione col Tutto, adesione ad una volontà di vita senza la quale si spalanca l'Abgrund.

Ascoltiamo ancora lo Hölderlin dell'*Iperione* che si domanda: se la splendida natura è figlia di un Padre, al suo cuore, al suo interno, non sarà Lui? e ancora: Bellezza è il nome di ciò che è Uno e Tutto; crediamo di essere eterni perché la nostra anima percepisce la Bellezza della natura; la prima figlia della divina Bellezza è l'arte, la seconda è la religione; la religione è amore della Bellezza; vi sarà soltanto una Bellezza, e l'umanità e la natura si riuniranno in una divinità che tutto racchiude. L'*Iperione* si concludeva con un inno alla divinità della natura, dell'anima, e della Bellezza,

e alla loro unione in un'eterna rinascita del mondo. Anche per Böhme, la presenza del divino in terra era testimoniata dalla bellezza e dall'armonia di un prato fiorito.

Tutta l'estetica romantica, sino alle conclusioni di Carus sulla pittura di paesaggio, è segnata dal riconoscersi dell'anima, con i suoi sentimenti, nella natura con i suoi diversi volti, un sotterraneo trascorrere di ombre e luci, colori, stagioni e suggestioni, che mostrano il volto immobile dell'eterno nel mutevole istante, nel divino come finitudine. La natura come eterno luogo della trasformazione è perciò per i Romantici il luogo dove cresce la storia, è un "Oriente", e perciò è concetto al tempo stesso sociale e culturale, è parola d'ordine politica, allegoria della libertà. Non per nulla, la crisi finale di Hölderlin nella sua sconfitta esistenziale e sociale, fu la fuga e il dissolvimento nella natura. La mancanza di speranza nel presente è all'origine di questa fuga che chiude in un cerchio mitico natura, sacro e poesia, facendone il luogo utopico della libertà negata cui egli si consegnò. Si compie così quell'identificazione tra divino e forze della natura che fa di Hölderlin il fondatore di una nuova mitologia, esaltata e strumentalizzata dalle successive correnti dell'irrazionalismo e del neo-paganesimo, non innocenti negli sviluppi del mito germanico del XX secolo.

Vi è infatti, in questa resa del soggetto a forze che lo sovrastano, lo spostamento dello sguardo da una natura intesa come manifestazione di un divino che la sottende e vi si ri-vela come armonia, ad una natura che è essa stessa divinità, luogo di leggi insondabili alle quali ci si può soltanto consegnare in un abbandono che non è la libera volontà dell'uomo di Böhme, è un cedimento a forze sovrastanti. In altre parole, l'armonia di Io e mondo che fu l'utopia religiosa romantica, viene meno perché viene meno uno dei due poli, l'individuo, l'altra sede del divino, fatto a immagine e somiglianza di Dio, custode e responsabile dell'opera della Creazione. Il dissolvimento dell'Io e l'eruzione dell'inconscio nella crisi esistenziale di Hölderlin, spezzano quella dialettica infinibile, alchemica, di continua costruzione dell'Io verso il suo divenire ciò che deve divenire, che è forse l'esito più affinato dell'introiezione della religiosità testamentaria.

Questa religiosità è viceversa ben presente nel rapporto col mito degli altri protagonisti del primo Romanticismo; che ne riscoprono l'importanza attraverso la rivalutazione del simbolo quale fonte di conoscenza sovrarazionale, un problema che si era posto già a monte del Romanticismo stesso. Ciò è particolarmente evidente in Creuzer, che non per nulla considera il mito un primo tentativo di razionalizzazione, quindi di limitazione, del sapere immediato veicolato dal simbolo; e che comunque vede nella mitologia greca, fortemente naturalistica, un'obliterazione, se non una falsificazione, dell'originaria rivelazione orientale.

Del resto, il concetto di una Rivelazione originaria, perduta e recuperata nella sua razionalità soltanto col Cristianesimo, non fu soltanto un tema di Schelling; si tratta di un'ipotesi che viene di lontano, che risale a Postel e che rappresenta una precisa posizione culturale nella quale s'inserisce a conclusione il Romanticismo: la fine del mondo antico e l'avvento del Cristianesimo pongono all'occidente un compito, costruire una nuova civiltà che accolga dall'antico ciò che con essa è compatibile, ma non faccia di esso il rimpianto d'un Paradiso perduto. Come tale, esso è definitivamente irrecuperabile, come era emerso nella disputa sul rapporto tra l'arte antica, considerata un ciclo chiuso, e l'arte moderna, nella già citata "Querelle".

Il ritorno degli Dèi come incoercibili forze della natura era quanto di più lontano dai loro propositi; se, poi, i loro stessi esiti furono decontestualizzati a costruire pericolose derive irrazionaliste e neo-pagane, questa è vicenda che riguarda generazioni successive ai primi Romantici.

Gian Carlo Benelli