

Introduzione

La gnosi

Questa ricerca non riguarda in primo luogo Martin Heidegger, James Hillman – il fondatore della psicologia archetipica – e gli angeli (che non hanno mai fondato nulla), bensì riguarda la gnosi così come viene esemplificata nel lavoro di questi pensatori germinali. Ciò significa che non mi sono preoccupato di esporre una presentazione completa delle idee contenute nei lavori di Heidegger e Hillman, ma presentare il tema stesso incarnato nella parola “gnosi”. Questo tema, la materia su cui ragioniamo, ha dettato la selezione dei passaggi più rilevanti dei due autori – e la mia sola speranza è che l’approccio eclettico che ho adottato non spinga a guardare alle loro opere come qualcosa di diverso da un tutt’uno. Oltre a Heidegger e Hillman, verranno fatti riferimenti frequenti alla concezione di *mundus imaginalis* (‘mondo immaginale’) di Henry Corbin – un reame di esseri angelici o di immagini archetipiche che forniscono un fondamento cosmologico per la realtà fisica¹.

Nel pensiero di Heidegger e Hillman fondamentalmente l’elemento gnostico non ha a che fare con il movimento religioso dell’antichità conosciuto come gnosticismo². Per lo stesso motivo

la loro gnosi, così come il termine verrà inteso in queste pagine, non implica nessuna *Weltanschauung* o sistema di concetti. Al contrario, lo scopo del pensiero di Heidegger e Hillman è quello di distruggere il reale impulso a imprigionare la realtà in un sistema di concetti che la incornici e la circoscriva. Come risultato, la caratteristica più importante che i due hanno in comune è un certo stile di pensiero o di coscienza, non certe visioni sul mondo che puntino a una coerenza generale³.

A rendere Heidegger e Hillman così vicini è anche il fatto che il sentiero che hanno scelto di seguire non porta, letteralmente, da nessuna parte. È come se avessero tentato, sulla scia di Huinéng, uno dei primi patriarchi del buddhismo Zen, di «risvegliare la mente senza doverla fissare su niente». Si potrebbe trovare scoraggiante il fatto di sbucciare una cipolla e scoprire che al centro non c'è niente. In questo senso sia Heidegger che Hillman sono, per usare un'espressione di Heidegger, pensatori «nel tempo della povertà» – «È il tempo degli dèi fuggiti e del dio che viene»⁴. Presumibilmente questi sono anche i tempi in cui, come aveva diagnosticato William Butler Yeats, «il centro non può tenere», e in cui «la pura anarchia si rovescia nel mondo»⁵. In ogni caso, come vedremo, gli dèi sono assenti nei nostri tempi solo in quanto entità letterarie o ipostasi che fanno sentire l'ego al sicuro, e “anarchia” originariamente significava semplicemente “nessun *archè* o inizio”. Perciò non ci sarebbe niente di più allarmante in questo tempo della povertà che l'assenza di un dio o degli dèi dell'inizio – struttura o strutture fondanti.

Ma cos'è la gnosi? John Keats, in una famosa lettera del 1817, si riferisce a un'abilità di lavorare con l'immaginazione senza la necessità di ricercare fatti e ragioni, ma con una «*Capacità Negativa* – e cioè quando un uomo è capace di stare nell'in-

certezza, nel mistero, nel dubbio senza l'impazienza di correre dietro ai fatti e alla ragione»⁶. Secondo Keats, c'è un tipo di domanda dell'immaginazione che ha più valore del trovare “fatti e ragioni” – una domanda che include chi la pone in una questione di pensiero così profondo che egli diventa, in questo senso, una cosa sola con la domanda stessa. A questo punto conoscere non è più diverso dall'essere: sappiamo in che modo siamo e in che modo conosciamo. Nella tradizione platonica si esprime nell'assioma «il simile si avvicina sempre al simile»⁷. La nostra prima caratteristica della gnosi, allora, è basata sull'idea che ci sia una stretta corrispondenza tra la conoscenza e l'essere. Conoscere o pensare sono inseparabili dall'essere e viceversa.

Possiamo chiarire ulteriormente questo punto usando la parola “gnosi” come termine di mezzo tra le categorie tradizionali di “credo” e “ragione”. Il credo (o la fede) di solito viene associato alla funzione emotiva, e la ragione alla ragione ordinaria o alla funzione del pensiero. Secondo il punto di vista di Corbin, ciò che qui viene trascurato è il fatto che «tra il credere e il sapere c'è un terzo termine mediatore», che implica una “visione interiore” e corrisponde cosmologicamente a un «mondo intermedio e mediatore dimenticato dalla filosofia e dalla teologia ufficiali dei nostri giorni: il *mundus imaginalis*, il mondo immaginale»⁸.

Il *mundus imaginalis* di Corbin è il mediatore necessario (concepito teologicamente come *Deus revelatus*, ‘Dio rivelato’) tra la deità nascosta (*Deus absconditus*) e il mondo dell'uomo. Esso è il mondo dell'anima o della psiche che, nella tradizione esoterica e platonica è chiamato *Anima mundi*, ‘anima del mondo’. La gnosi – e questo è il secondo significato della parola – ha a che fare con la coltura dell'anima. Seguiamo il comandamento socratico: «Fai attenzione all'anima!». Come ha osservato Jung

« gli gnostici – e questo è il loro vero segreto – posero la psiche come fonte di conoscenza; lo stesso si può dire degli alchimisti»⁹. Jacob Needleman, uno gnostico contemporaneo, sottolinea che la vera distinzione da fare non è tra fede e ragione ma «tra la coscienza degli stati propri di ognuno [sia che vengano chiamati “ragione” o “emozione” o quant’altro] e le reazioni inconsce sia di pensiero che di emozione. Scegliere tra pensiero ed emozione [...] è non cogliere il punto. L’attenzione di sé è il punto»¹⁰.

La nostra terza caratterizzazione della gnosi segue dalla seconda. Usando le parole di Corbin, la gnosi è «la conoscenza salvifica, redentrica [...] perché ha la virtù di realizzare la metamorfosi, la mutazione interiore dell’uomo». Diversamente da tutti gli insegnamenti teoretici, è «la conoscenza che cambia e trasforma il soggetto che conosce»¹¹. Come se stesse facendo eco a Corbin, Needleman descrive la gnosi come «una ricerca di conoscenza condotta con un’intensità così totalizzante che questa ricerca stessa diventa ontologicamente una forza di trasformazione»¹². Possiamo riassumere le precedenti osservazioni dicendo che la gnosi unisce teoria e pratica e che una buona teoria fondamentalmente dipende da una retta prassi. Per dirla con le parole di William Blake: «Come un uomo è, così egli vede»¹³.

Nell’esoterismo la “conoscenza salvifica” è chiamata *gnosis kardias*, saggezza del cuore. Il cuore – *himma* nel sufismo islamico – è concepito come il luogo dell’energia spirituale di immaginazione o di percezione spirituale; esso denota «l’atto del meditare, del concepire, immaginare, proiettare, desiderare ardentemente»¹⁴. Si dice che l’energia dell’*himma* sia così potente da proiettare l’essere extra-psichico esternamente alla persona che è nella condizione di *himma*. L’*himma* crea le figure dell’immaginazione come reali, ma la loro realtà non è né allucinatoria né illusoria; non sono reali

né oggettivamente né soggettivamente ma appartengono al reame intermedio e mediato del *mundus imaginalis*.

Nella gnosi islamica le figure del mondo immaginale sono rappresentate come “ecceità eterne”¹⁵ dell’uomo o dei suoi “doppi” angelici. L’angelo è l’archetipo di ogni essere individuale, il suo “maestro invisibile” e la sua guida personale (*paredros*). In un contesto teologico gli angeli sono necessari ogni qualvolta che la Realtà Ultima è immaginata come *deitas abscondita*, il Dio nascosto o la divinità che sta dietro i discorsi e i pensieri dell’uomo. Come l’*eros* platonico che attraversa l’abisso tra gli Dèi (gli immortali) e gli uomini (i mortali), gli angeli di Corbin sono le immagini della forma di Dio; certo anche loro sono Dio (o Dèi) visti in una forma tale da poter essere afferrata dall’individuo. Nel suo saggio sulla *Necessità dell’angelologia*, Corbin attira l’attenzione su Deuteronomio 5,7, dove è scritto: «Non avrai altri Dèi di fronte al mio volto ». Corbin connette questo testo con l’angelologia neoplatonica:

Già, ma qual è questo Volto? Non può trattarsi di quello di cui è detto: «Tu non vedrai il mio Volto, perché l’uomo non può vedermi e restare vivo» [Esodo 33,20], bensì del Volto che Dio mostra all’uomo, la sua teofania, e l’Angelo del Volto, tutti gli Angeli del Volto sono le sue teofanie [...] quelle teofanie le cui metamorfosi corrispondono allo stato e al modo di essere di coloro a cui si manifestano, nel faccia a Faccia¹⁶.

«Il segreto», conclude Corbin, è che la frase «“Non avrai altri Dèi di fronte al mio Volto” vuole dire: “Non avrai altri Dèi davanti al mio angelo”¹⁷. David Miller ha riassunto il pensiero di Corbin sugli angeli nel seguente e provocatorio brano:

Allora l'angelo come immagine di qualcosa di trascendente qui e ora potrebbe essere molte cose! – è un termine ermetico [...], l'araldo, il kērygma, la guida, la connessione, l'eros, il Volto di ciò a cui ci voltiamo, cuore e mente uniti nell'immaginazione, l'alter ego, il mediatore [...], l'immediatezza dell'anima, il potere e la forma dell'essere stesso, gli dèi, il Sé, Dio^{18!}

Gli angeli, disperatamente sentimentalizzati nell'arte popolare – donne in camicia da notte che saltellano nel cielo (come nelle illustrazioni di Doré della *Divina commedia*) – sono in realtà potenti e terribili demoni che spingono l'uomo a conformarsi alla loro immagine. Come i mistici sufi enfatizzano spesso: «Noi non combattiamo *contro*, ma *per* l'angelo» – cioè per il nostro “vero” sé, l'immagine archetipica di cui siamo fatti. Conoscere noi stessi vuol dire conoscere il proprio angelo. Secondo il testo gnostico *Libro di Tommaso*, «chi non ha conosciuto se stesso, non ha conosciuto nulla; ma colui che ha conosciuto se stesso ha già acquisito la conoscenza della Profondità del Tutto»¹⁹.

La conoscenza gnostica è la conoscenza dell'anima, e il suo scopo non è provare o spiegare l'anima – ma trasformarla. In questo senso la gnosi è un nome antico per la profonda psicologia che Hillman identifica con la psicologia *tout court* e con la psicoterapia: «Uso i termini psicologia e psicoterapia in modo intercambiabile, perché una psicologia che non sia una profonda psicologia è inevitabilmente superficiale e fuori luogo, e una psicologia profonda è inevitabilmente una psicoterapia»²⁰. La ragione dell'equazione di Hillman tra psicologia profonda e psicologia è che la profondità – o l'inconscio in psicologia archetipica – invece di essere un luogo separato, tagliato fuori dai processi

consci, è visto come identico all'immaginazione. La nostra gnosi è quindi una novità, nella misura in cui essa si avvicina all'estetica e percepisce la profondità delle cose attraverso i loro "volti" (i fenomeni), così come esse si presentano all'immaginazione. Le immagini – che secondo Jung sono i principali elementi di ciò che è "inconscio" – non nascondono niente di inaccessibile a un osservatore attento.

Nella psicologia archetipica inoltre l'anima è concepita primariamente, non nella sua dimensione personalistica o individuale, ma macrocosmicamente – come l'anima del mondo (*anima mundi*): «La visione curativa o salvifica della psicologia archetipica è centrata sull'anima *nel* mondo che è anche l'anima *del* mondo»²¹. L'anima gnostica ha decisamente un orientamento non-umano: essa non appartiene all'uomo, ma l'uomo appartiene all'anima o è nell'anima.

Infine, ma non per importanza, la psicologia archetipica ha evitato sistematicamente di sostanziare l'anima. L'anima non è una sostanza, una cosa, ma «una prospettiva [...], una visuale sulle cose»²². La strategia di Hillman consiste nel "vedere attraverso", che è la controparte del metodo distruttivo di Heidegger, o della decostruzione della metafisica occidentale che punta a una nuova, e allo stesso tempo più originaria, esperienza dell'Essere²³. Il "vedere attraverso" hillmaniano è un processo psicologico di «intensificazione e di interiorizzazione dell'apparente», un «movimento dalla superficie delle cose visibili a ciò che è meno visibile»²⁴. Hillman insiste sul fatto che questo processo non si fermi mai – perché, come ha detto Eraclito (che la psicologia archetipica considera come il primo degli psicologi profondi del mondo occidentale): «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu non potresti mai trovare i confini

dell'anima: così profondo è il suo logos». L'anima non ha né un inizio (letterale) né una fine (letterale); come direbbe Heidegger è semplicemente “qui” (il *Da* del *Sein*). Perciò, invece che provare a spiegare la psiche, Hillman preferisce complicare e mescolare – per «confermare l'enigma»²⁵ e «per spiegare l'ignoto con l'ancor più ignoto, *ignotum per ignotius*»²⁶. Ciò implica che l'anima sia qualcosa che deve essere fatta. Noi “abbiamo” e “conosciamo” l'anima soltanto sulla nostra via per raggiungerla. La gnosi, come la psicologia profonda, è fare anima.

Il pensiero di Heidegger, come quello di Hillman, è sia una via che una visione, una via che è essa stessa la visione. «Il cammino del pensiero non va da un luogo a un altro luogo, come le strade che percorriamo abitualmente, né è qualcosa che si possa trovare in qualche luogo alla maniera di ciò che è semplicemente presente (*vor-handen*). Soltanto la marcia e null'altro prima di essa – qui il porsi pensando davanti a una domanda – è il movimento (*Be-wegung*)»²⁷. Naturalmente, quindi, il sentiero di Heidegger non può essere assimilato in nessuna tradizionale categoria prefissata. La verità o il “pensiero meditativo” non produce conclusioni stabili sulle quali poter costruire una serie di pensieri senza dover tornare agli inizi. Siamo esortati a vedere non di più ma meglio – vedere ciò che abbiamo conosciuto e che conosciamo da sempre e che è stato offuscato dalle nostre attitudini soggettive e dalla nostra mancanza di attenzione. Come nella gnosi, conoscere è inseparabile dall'essere.

A partire da qui sarebbe in ogni caso un errore concludere che Heidegger stia proponendo una nuova forma di irrazionalismo. Nella *Lettera sull'«umanismo»* egli osserva che la severità e il rigore del pensiero non hanno niente a che fare con l'esattezza teoretica e tecnica dei termini: «Pensare “contrariamente alla logi-

ca” non significa battersi per l’illogicità, ma significa solo pensare il *logos*, e la sua essenza come essa apparve nei primi giorni del pensiero [...]. In effetti «[...] l’irrazionalismo, come rifiuto della *ratio*, domina ignorato e contrastato nella difesa della “logica” che crede di poter evitare una meditazione sul *logos* e sull’essenza della *ratio* che ha in esso il suo fondamento»²⁸. Ciò che Heidegger sta dicendo è che dietro la ragione apollinea c’è – come un gemello – l’irrazionalità inconscia impegnata a soggiogare ogni cosa alle prescrizioni a priori dell’ego. Chiama questa attitudine “soggettività” e la considera appartenente allo stesso livello del pensiero dell’oggettività. Secondo Kreeft: «l’oggettività” è in verità una forma celata di soggettivismo: concepire le cose come oggetti implica il riferirli a un ego-soggetto come *suoi* oggetti. È l’Io che proietta gli oggetti (*ob-iacio*). Trascendere la soggettività significa dunque trascendere anche l’oggettività»²⁹. In altre parole l’uomo come soggetto fa derivare il significato del mondo da se stesso e dal suo stesso significato, nella misura in cui egli conquista il mondo. Secondo Heidegger, questa attività (o agitazione) tra soggetti e oggetti è la fonte del nichilismo occidentale profetizzato da Nietzsche: «Guai! Si avvicinano i tempi in cui l’uomo non scaglierà più la freccia anelante al di là dell’uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!»³⁰.

Allo scopo di evitare il falso dilemma del “soggettivismo” o del soggettivismo contro l’oggettivismo, Heidegger vuol pensare in modo non-concettuale e non-sistematico, seppur con rigore e precisione. In contrasto con le caratteristiche eccentricità verbali di *Essere e tempo*, il linguaggio dei suoi scritti posteriori è semplice e poetico. È come se Heidegger avesse recuperato il discorso dell’anima in cui, come dice Hillman, «*non c’è nessuna necessaria opposizione tra chiarezza e immaginazione*, non c’è nessun biso-

gno di credere [...] che le idee profonde debbano essere confuse, mentre la chiarezza ha fondamenta sulla superficialità»³¹. Il tardo Heidegger non rifiuta più il desiderio dell'anima «d'una precisione concreta e poetica circa le sue immagini e le sue emozioni»³². Nel suo *Nietzsche* egli si riferisce all'«essenza inventiva della ragione» (*das dichtende Wesen der Vernunft*): «Prima di pensare nel senso comune del termine, bisogna sempre inventare»³³.

In un saggio su *Segnavia* di Heidegger, Thomas J. Sheehan lamenta «lo scandalo di tutti gli scandali: di che cosa sta parlando Heidegger?»³⁴. La risposta ovvia dovrebbe essere che Heidegger sta parlando dell'Essere. Ma questo difficilmente scandalizzerebbe un filosofo professionista. Invece lo «scandalo di tutti gli scandali» ha a che fare col modo in cui Heidegger parla dell'Essere, che è fatto tagliando gli opposti di razionalismo e irrazionalismo, soggettivismo e oggettivismo, teoria e pratica. Per un outsider è difficile seguire un sentiero come questo, perché la meta può essere intuita solo percorrendolo. Il pensiero di Heidegger non è qualcosa dato in anticipo bensì qualcosa che è, per modo di dire, pre-dato e pre-compreso – l'Essere. Usando le sue stesse parole, il pensiero è «pensiero che rammemora (*Andenken*) e nient'altro. [...] Questo pensiero non approda ad alcun risultato e non ha alcun effetto. Esso soddisfa la sua essenza in quanto è. [...] Esso infatti lascia essere l'essere»³⁵.

Ho identificato la gnosi come “conoscenza salvifica” che, come è chiaro ora, “finisce in un nulla di fatto” e “non ha nessun effetto”. Non c'è nessuna contraddizione quando comprendiamo che il verbo “salvare” (in tedesco *retten*) significa in sostanza liberare qualcosa da ciò che gli impedisce di essere se stesso, di lasciarlo libero di essere ciò che è. La salvezza finisce in un nulla di fatto per la semplice ragione che non è qualcosa che può essere

ottenuta e trattenuta come un possesso personale. Non è una cosa (quindi il nulla) ma un evento, un avvenimento che ha luogo nell'anima. In ogni caso, dire "nell'anima" non vuol dire che scappiamo dal mondo per rifugiarsi nell'anima. Come abbiamo visto, l'anima, oltre che essere la "mia" anima, è anche l'anima del mondo. La "conoscenza salvifica" riguarda allora il ri-animare anche il mondo. È un ricordo, una memoria dell'anima mondana di un mondo infuso d'anima. Quindi: che cosa dobbiamo fare? Niente. Dobbiamo lasciare essere l'anima. Dobbiamo lasciare essere il mondo. Dobbiamo lasciare essere l'Essere.