

Oikosophia

QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI X (2017)



Dall'intelligenza del cuore
all'ecofilosofia

From the Intelligence of the Heart
to Ecophilosophy



INTRODUZIONE INTRODUCTION

*This is what it means to work with nature.
It means participating in a process beyond human understanding that,
even so, requires our human cooperation. And in spite of the silence,
the quietness, nothing could be more dynamic.*

Peter Kingsley¹

¹ *Reality*. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 2003: 533.



DANIELA BOCCASSINI

OIKOSOPHIA

Perché abbiamo bisogno di una casa in cui si torni
a parlare il linguaggio dell'anima, e di un linguaggio dell'anima
che ci riporti a casa

... as if the soul might be saved while the biosphere crumbles
... where do we turn to find a standard of sanity
that comprehends our environmental condition?¹

Please Note: Lack of space has prevented us from publishing this Introduction in both Italian and English. However, the English version of this Introduction can be accessed and downloaded from the official websites of the Journal; it is also available at <https://ubc.academia.edu/DanielaBoccassini>

Lo sviluppo infinito

«Life is like a roll of toilet paper: the closer it gets to the end, the faster it goes», leggo sulle pagine di una rivista mentre sono in bagno.² L'immagine mi fa sorridere, di un riso a fondo amaro, perché viene a ricordarmi che da tempo ho superato la metà del rotolo – e che di quel rotolo potrei anzi essere molto più vicina al termine di quanto mi piace immaginare. Ma mentre poso la rivista per raggiungere la carta igienica, sento che la risata muore sul nascere. Vi è qualcosa che stride, intuisco, nella comicità di questa analogia – che così appositamente mi si presenta proprio in quel luogo, in quel momento.

L'immagine, inizio a capire mentre la osservo come fosse uno sconosciuto che d'un tratto mi sbarrasse la strada, non concerne solo le nostre vite individuali, sul cui computo e artificiale prolungamento siamo tutti ormai, per contagio, più o meno paranoicamente intenti. È la vita nel suo insieme la vera dimensione, la dimensione nascosta, che questa frase interpella: come un rovesciamento di greggio che dalle profondità torni a galla, come uno scheletro che accidentalmente ci caschi addosso mentre distratti apriamo l'armadio. Qualcosa, negli ultimi tempi, ci ha messo in allerta riguardo alla piega che la vita sembra aver preso sul pianeta terra. Le avvisaglie, in verità, risalgono almeno ai tempi della nostra

1 «... come se l'anima potesse essere salvata mentre la biosfera va allo sfascio ... dove volgerci per trovare un criterio di sanità mentale in grado di comprendere la nostra patologia ambientale?» Roszak 1992: 19.

2 «La vita è come un rotolo di carta igienica: più si avvicina alla fine, più velocemente si srotola.» Lessi la frase qualche mese fa in un articolo dell'*Economist*. Viene attribuita all'umorista e commentatore americano Andy Rooney (1919-2011).



infanzia – da quando alla pineta dietro casa era succeduto un laido conglomerato di ferro e cemento pomposamente chiamato casa di vacanze per cittadini. Ci era stato assicurato che il baratto era nel nostro più sicuro interesse, malgrado l'ingiuria alla pineta, e la cicatrice che quell'ingiuria aveva iscritto nell'anima. Mentre allineo queste parole sulla pagina vedo galleggiare sotto le mie finestre migliaia di tronchi al traino di un rimorchiatore: scheletri maestosi di cedri secolari, legati gli uni agli altri come prigionieri al termine di un lungo, crudele massacro, quel che resta di un'intera foresta primigenia trasformata in deserto, terra devastata su cui ben presto sorgerà un nuovo conglomerato urbano. Tutt'intorno, risuona il fragore delle scavatrici, il rombo dei camion che si alternano a versare cemento, un martellio incessante si alza da almeno sette cantieri, quelli che riesco a contare dalle finestre. Ma come qui, ovunque: le poche luci che solo cinque anni fa s'intravedevano appena all'orizzonte sul far della sera, sono ora un immenso occhio giallo che da terra, la notte, proietta il suo spettrale bagliore oscurando le stelle. All'urlo degli aerei da diporto risponde rabbioso il barrito dei motoscafi da sci d'acqua e degli scooter nautici che di anno in anno si moltiplicano come alghe infestanti. Da mesi non si vede più un'aquila, una poiana – solo i passerì svolazzano attorno a casa, sempre più radi.

Dai disastri nucleari al riscaldamento globale, dal sesto continente di plastiche fluttuanti alle ripercussioni sismiche della fratturazione e di altre tecniche estrattive di ferocia inaudita, dalla contaminazione delle acque alla deforestazione, dall'estinzione delle culture tradizionali alla sovrappopolazione con il suo corteo di miserie guerre genocidi e migrazioni, non si può non sentire – se per un attimo ci stacciamo dalla routine quotidiana, dallo schermo del telefonino e dal nostro meccanico gesto di srotolamento del piccolo tubo di cartone dal quale esigiamo che continui a fornirci la carta igienica di cui abbiamo bisogno – non si può non sentire come l'accelerazione intesa a segnalare l'approssimarsi della fine del rotolo potrebbe riguardare qualcosa di più vasto della nostra individuale esistenza, qualcosa di cui siamo sempre più inesorabilmente chiamati a divenire compartecipi testimoni, proprio attraverso il nostro sempre più frenetico consumo di quel rimasuglio di carta che attorno a quel rotolo è avvolto, come se la ripetizione di quel gesto ossessivo e apotropaico potesse rassicurarci nella nostra pervicace pretesa di *sviluppo infinito*.

Vi è infatti una forma di disperazione palpabile in questo nostro collettivo accanirci ad estrarre, produrre, consumare, costruire e demolire sempre più rapidamente su scala sempre più vasta: oggi che, in ragione di un globalismo a crescita esponenziale, la vastità del mondo sembra essersi finalmente ridotta a portata umana (il sogno di generazioni di esploratori), coloro che di tale globalismo si portano garanti si dimostrano al contempo sempre più sordi all'urgenza di una responsabilità che sia all'altezza della situazione su scala e locale e globale.

Ecco dunque cos'è, nell'immagine del rotolo di carta igienica, che stride, che offende. È questo approccio alla vita – individuale e planetaria, umana e cosmica – come oggetto del più infimo fra i nostri irrinunciabili consumi. *La vita* ridotta a rotolo di carta igienica: un piccolo miracolo tecnologico, certo, che ci assiste nel segreto della nostra più personale intimità corporea, civilizzando l'atto fisiologico con cui evacuiamo i residui di ciò che abbiamo, con maggiore o minore voracità, precedentemente trangugiato. Ma ciò nonostante, o proprio per questo, a guardarla fisso negli occhi appena più a lungo di quanto non sia normalmente capace la nostra attenzione, ecco che anziché essere, come forse si voleva, semplicemente comica, quest'assimilazione della vita al rotolo di carta igienica si fa dissacrante. Ed è in questa sua seconda, inattesa valenza che la *boutade* viene a farci suo mal-

grado da specchio, e specchio impietosamente verace: perché ci rivela quel che abbiamo osato fare, come specie, del mistero a tutt'oggi inviolato, eppure da noi così brutalmente usurpato, della vita – la vita come ζωή (*zōē*), come respiro e battito pulsante di tutta la biosfera, la vita come *sola* casa dell'essere cosmico. *Quella* vita ridotta a carta igienica: tradotta, e asservita, alle nostre inferiori esigenze corporali: perché risulta sempre più chiaro, a voler guardare le cose con gli occhi della vita, come il pianeta nel suo insieme si stia trasformando, letteralmente, in un cesso – l'unico luogo nel quale riusciremo a passare quel poco tempo che resta, circondati dai nostri rifiuti, stringendo tra le mani il nostro piccolo miracolo tecnologico, un tubo di cartone da cui pende malinconica una striscia di foglietti di carta. E l'immagine che così prende forma dinanzi a un occhio della mente sempre più sgomento non è davvero, a ben guardare, quel bel vedere che le tanto decantate magnifiche sorti e progressive ci avevano preannunciato. Di quell'illusione presto non resteranno che le fotografie, stampate a miliardi sui nostri soffici quadretti di carta, così che ci sia dato, per dirla con Rabelais, di continuare a *nous torcher le cul* con qualsiasi cosa ci passi fra le mani.

La carta igienica è peraltro invenzione recentissima, che ancora a metà del secolo scorso poco corso aveva tra i montanari delle nostre Alpi, i quali trovavano del tutto confacente usare, al medesimo scopo, quadretti di un altro tipo di carta, quella portatrice di notizie, che nel quotidiano della vita montanara rappresentava l'infida intromissione della mentalità cittadina. *We behold as we believe*: il mondo ci significa a seconda del rapporto che con esso stabiliamo.³ Volendo vedere così le cose, potremmo riuscire a comprendere che il modo in cui il cittadino postmoderno e la sua *longa manus* industriale si servono degli spazi naturali per i propri scopi di preteso sviluppo sarebbe parso – e talvolta ancora pare – sacrilego a chi di tale sviluppo non avrebbero saputo che farsi, perché della terra come carta soffice e sacra sulla quale camminare e riposare, nella quale iscriversi, di quella terra *viva*, sapeva udire la voce, leggere la simbolica scrittura.⁴

Come l'apprendista stregone, dal profondo della sua catatonìa la nostra società postindustriale continua ad alimentare il sogno di stellari apoteosi, nel mentre che le forze tecnocratiche da noi stessi scatenate si moltiplicano esponenzialmente, sommergendo la casa alle nostre cure affidata. E noi che di questo imbroglio ci ritroviamo compartecipi, per continuare a sognare ci consegniamo a un cieco *laissez faire*, nella malriposta speranza che quelle stesse forze che ormai controllano sempre più integralmente le nostre esistenze possano rivelarci la via d'uscita, possano indicarci come per incanto il rimedio alla nostra indifferenza, l'altra faccia della nostra impotenza. Una cosa, infatti, sembriamo non avere ancora capita: ciò che distingue lo stregone dal suo apprendista è la capacità propria del

3 Questo è un tema essenziale nella ricerca del neuropsichiatra Iain McGilchrist, cui farò ripetutamente riferimento nelle prossime pagine: «*c'è qualcosa che esiste indipendentemente da noi, ma noi svolgiamo un ruolo essenziale nel farlo addivenire. ... Il tipo di attenzione che portiamo cambia effettivamente il mondo: siamo letteralmente consociati nella creazione. Ciò significa che abbiamo una grande responsabilità, parola che coglie la natura reciproca del dialogo che stabiliamo con tutto ciò che esiste al di fuori di noi.*» (2009: 5)

4 Penso alle società indigene, per le quali non si tratta tanto di saper leggere il libro della natura (immagine che sorge in ambito cristiano come complemento al testo rivelato della Bibbia) quanto di saper comprenderne il linguaggio e saper comunicare con ogni essere vivente attraverso il loro modo di essere e dunque di esprimersi. La biosfera rappresenta d'altronde, rispetto alla massa della terra e all'universo che la circonda, un sottilissimo foglio, una pagina brulicante di vita, per chi con quel foglio e i simboli su di esso impressi desideri tornare a dialogare.

primo di interrompere il processo di “sviluppo infinito” accidentalmente innescato dal secondo, al fine di arrestarne l'intrinseca distruttività; è la capacità di vedere e scegliere, di attivare un modo non lineare di relazionarsi al dinamismo e organico e tecnologico. Tale capacità proviene dalla compresenza, nella coscienza del mago, di una seconda forma di intelligenza, capace di stabilire con gli eventi un rapporto dialogico. Dunque, o l'apprendista si assoggetta al tirocinio necessario per attivare tale altra forma di intelligenza propria dello stregone, o resterà un dormiente, un sognatore, il cui velleitario prometeismo non potrà che produrre disastri di portata globale. Da sempre l'apprendista – «eccellente servitore, ma inadeguato padrone» (McGilchrist 2009: 437) – sogna di usurpare il ruolo del mago, sebbene dal mago continui a dipendere, soprattutto nel lungo termine. Ed è proprio il lungo termine ciò che oggi chiama a rendiconto il nostro senso di responsabilità.

«*Der Weg des Kommenden*» – «*La via di quel che ha da venire*»

Se proviamo sempre più distintamente il sentimento di vivere la fine di un'era, di un *αἰών* (*aiōn*), e più specificamente di quell'epoca geologica che va ormai sotto il nome di antropocene, altri prima di noi videro l'approssimarsi così di questa fine dei tempi, come del suo corrispettivo: non tanto un transire verso l'ignoto, quanto piuttosto una sottile ma inequivocabile «sensazione di essere in presenza dell'emergere di una possibilità futura» (Scharmer 2013); qualcosa che ancora non ha nome e che pure ci abita, ci interpella al fine di prendere forma: con noi, attraverso di noi. Non rientra negli scopi di questa introduzione ritracciare, nemmeno per sommi capi, quello che è stato e continua a essere il progressivo intendersi di tale nuova coscienza – una coscienza che sembra volersi affermare come eco-logica anziché ego-logica – tanto varie, e variegate, sono le fibre di cui si compone questo tessuto in corso d'opera, che ancora sogna l'avvento dei suoi narratori. Un fatto è certo: proprio quella presenza interiore, quel sentimento che da disagio diffuso si fa pervasiva certezza, è stato il vero animatore di questo volume, tanto da determinarne la progressiva riconfigurazione, e il titolo che la traduce. Per illustrare l'emergere di quest'altra coscienza, di questa gnosi ecologica, nel tempo che viviamo,⁵ evocherò l'esempio di C. G. Jung, sul cui lascito spirituale si impernia, d'altronde, la genesi stessa di *Oikosophia*. Attorno a quell'esempio si raggruppano infatti, ciascuno a suo modo, molti dei contributi che informano la piccola costellazione di questo volume.

Nel 1950, all'apice della sua carriera di esploratore dei rapporti tra conscio e inconscio, Jung rischiosamente (per la sua reputazione, intendo) si era deciso ad ascrivere il corso seguito dall'umanità, dall'inizio dell'era cristiana fino alla drammatica accelerazione prodottasi durante gli anni della sua esistenza, alle caratteristiche della costellazione dei Pesci, quello cioè fra i dodici eoni costitutivi dell'anno platonico il cui tramonto si situerebbe attorno all'anno Duemila (CW 9/2: ix-xi, §127-49, e *passim*).⁶ Nell'era

5 Per quanto sgrammaticata possa parere, quest'espressione è intenzionale (in quanto manifestazione di coscienza eco-logica): come ben disse Corbin, non viviamo nel tempo, ma viviamo il tempo – il tempo cioè diviene attraverso le scelte che compiamo di momento in momento per farlo addivenire (v. Corbin 1956).

6 Per anno platonico, o anno zodiacale, s'intende il tempo impiegato dall'asse terrestre per compiere il giro completo della sua precessione rispetto alla sfera ideale delle stelle fisse (circa

astrologica dei Pesci Jung aveva riconosciuto le caratteristiche di un antropocentrismo di duplice valenza: all'espansione della coscienza egoica, argomentava, aveva corrisposto una sempre più radicale separazione dall'inconscio che tale coscienza nutre e sostiene; specificamente in ambito occidentale ciò avrebbe comportato il rischio entropico di un annullamento della personalità umana, come conseguenza del corrispettivo annullamento così del divino come della natura (che possiamo anche comprendere come l'arcaico, o la visione del mondo mediata dall'emisfero destro del cervello) quali assisi vitali della psiche antropica.⁷

Non occorre ricordare fino a che punto la componente astrologica di questo scritto di Jung fu ignorata, quando non biasimata o derisa. Ma si rifletta prima di rinnovare la condanna: con tale scelta sagacemente *irrazionale* Jung perveniva a sottrarre il divenire storico a quella sorta di malattia mentale che consiste nella rappresentazione progressiva del tempo (lo "sviluppo infinito") per iscrivere tale concezione, eminentemente antropocentrica, nel seno di una ben più realistica, e più sobria, universale circolarità del divenire – concezione che come tale esorbita dagli orizzonti dell'intelligenza analitica e dal suo linearismo acquisitivo. In altri termini, l'anno platonico o zodiacale diveniva per Jung una sorta di casa cosmica, un ecosistema galattico nel quale la terra, e il sistema solare cui essa appartiene, progrediscono circolarmente, ruotando cioè senza posa su se stessi.⁸ Da parte di un empirista quale Jung si voleva, considerare gli eventi della storia umana dalla prospettiva dell'anno platonico poteva significare una cosa soltanto: riattivare una forma d'intelligenza altra da quella – regolata dal principio dello sviluppo lineare a carattere antinomico – pericolosamente impostasi nel corso dell'era dei Pesci sul pianeta terra.

25.800 anni solari, cioè dodici volte 2.150). Va da sé che tale macro-tempo trascende, e ingloba, ognuno dei diversi computi terreni del micro-tempo segnato dall'anno solare, che di quello zodiacale rappresenta un'infinitesima frazione. Mentre la componente astrologica della precessione degli equinozi resta argomento controverso, lo spostamento dei poli celesti che essa implica è un dato scientificamente comprovato. La conoscenza del fenomeno si fa risalire, in Occidente, a Platone nel *Timeo*; ma viene ritenuta da molti studiosi anticonvenzionali centrale alla concezione arcaica del cosmo, integralmente cosmologica (v. ad esempio, ma non solo, De Santillana e Schwaller de Lubicz).

- 7 V. CW 9/2: §346, dove Jung individua la radice della nostra alienazione nella «hybris razionalistica che rimuove la coscienza dalle sue radici trascendenti e le propone delle mete immanenti», passo affascinante da leggere in parallelo con McGilchrist 2009: 428-34 in particolare.
- 8 Qualcosa di simile aveva d'altronde inteso fare Dante, iscrivendo la vita umana – dominata nelle sue forme infernali dall'egolalia e dall'ossessione del tornaconto personale – nella prospettiva ecosofica dell'intelligenza divina, retta nel suo eterno volgersi da «l'amor che muove il sole e l'altre stelle». È questo viaggio di ritorno dell'ingegno alla mente, della testa al cuore, cui Dante intende chiamare i lettori dotati di «intelletti sani». Tutta la tradizione sapienziale antica pre-antropocentrica si voleva d'altronde iniziatica, intesa cioè alla riattivazione di quel modo *altro* di rapportarsi al mondo, di quell'intelligenza del cuore, che il Buddhismo chiama risveglio, illuminazione. Vale la pena notare che le ricerche condotte da McGilchrist sul modo di esperire il mondo caratteristico di ciascuno dei due emisferi cerebrali hanno evidenziato una propensione per la progressione lineare da parte dell'emisfero sinistro, e una predilezione per il moto circolare da parte del destro; ma non solo: «Il movimento circolare accoglie, a differenza di quello rettilineo, la convergenza degli opposti [il fine della sapienza alchemica] ... La cognizione nell'emisfero destro non è un processo che implichi il crearsi di qualcosa per accrezione, pezzo dopo pezzo in sequenza, bensì un qualcosa di sfocato che si mette a fuoco nel suo insieme.» (McGilchrist 2009: 447)

A quell'altra maniera, intuitiva e olistica, di esperire e di conoscere il mondo Jung, ma non solo Jung, avrebbe dato il nome di intelligenza simbolica, e questo ben prima del 1950.⁹ Al servizio di quella diversa intelligenza, e della diversa coscienza relazionale che essa permette di attivare, Jung si era infatti votato sin dai tempi della sua rottura con Freud, della Prima Guerra Mondiale, della composizione visionaria del suo (segreto) *Liber novus* – che già dal titolo intendeva appunto annunciare il processo di trasmutazione interiore cui l'essere umano è in questa congiuntura chiamato, affinché l'uscita dall'antropocene non segni soltanto la catastrofica fine di un mondo, del mondo.

La via di ciò che ha da venire, se via ci sarà, Jung aveva compreso fin dal 1914, doveva essere la via dell'anima, il cui linguaggio è il simbolo. Molti sono i segnali, e inequivocabili, che questa è a tutt'oggi «Der Weg des Kommenden», perché oggi più che mai appare chiaro che tale via è più di ogni altra propizia all'insorgere di un *rapporto al mondo* di natura eco-sofica. E cioè a dire, letteralmente: un rapporto che sia fondato su σοφία (*sophia*) o sapienza – uno dei concetti divenutici più estranei nella visione del mondo dello “sviluppo infinito” partorita dalla mente discriminante e reificante che controlla il nostro pensiero e il nostro rapporto al mondo. In quanto principio vitale, σοφία trascende ogni definizione, soprattutto quella di “filosofia” in accezione moderna, nella quale è stata ridotta. Per iniziare a comprenderne l'importanza come principio ermeneutico alternativo a quello dominante, a motivo del suo essere radicata nell'«intelligenza del cuore» pre-filosofica, possono risultare utili queste poche osservazioni:

σοφία è *conoscenza della Luce, sapienza-luce, sapienza che illumina*, rendendo consustanziali alla luce coloro che ne sono impregnati. (Tonelli 1997/2007: 19; corsivo nell'originale)

[Sofia] è insieme soggetto e oggetto, una e molteplice, divina e umana, spirito e materia. Eppure, ovviamente, non è né una cosa né l'altra, perché non è solo persona bensì *relazione*, è il principio o l'energia o il potenziale che riunisce. Non esiste né nella dimensione sacra né in quella naturale, ma opera una mediazione dinamica fra di esse [...] Come un'icona, Sofia porta il cielo in terra e attraverso l'interazione degli opposti crea una nuova unità: una creazione poetica, spesso gioiosa, infusa di luce. È l'elemento mediatore e come tale ci permette di vedere la realtà da più di un punto di vista alla volta. [...] Sofia è] l'energia che lega e trasforma attraverso il legame stesso. [...] Sofia non solo lega ma partecipa pienamente nei due opposti e nella nuova creazione che la loro interazione ingenera. (Judith Deutsch Kornblatt in Solovyov 2009: 93-94; mia traduzione; corsivo nell'originale)

In quanto principio relazionale anziché discriminante σοφία attiva un'intelligenza non argomentativa, una “gnosi” fatta di conoscenza esperienziale e al tempo stesso innata, in-

9 Nel 1951 Schwaller de Lubicz, dopo aver passato quindici anni in Egitto immerso nello studio della cosmologia faraonica, diceva in termini appena diversi la medesima cosa: «Certo tale rivoluzione del pensiero – tale espansione della coscienza, tale evoluzione dell'intelligenza – non è il risultato di un caso. Si tratta piuttosto di un'influenza cosmica cui la terra è soggetta assieme a tutto il resto. Una fase nella gestazione della particola planetaria del nostro sistema solare è giunta al termine ... Un nuovo periodo deve avere inizio.» (1960/1978: 39) Nel 1967 Hillmann faceva propria la lettura del mito temporale di Jung per auspicare l'emergere, sulla soglia del nuovo eone, di «un rapporto nuovo, che è poi il più antico: la nostra dipendenza di esseri umani dalla luce divina della coscienza naturale.» (ora in 1999: 53-54)

trinsecamente dialogica.¹⁰ È questa “intelligenza del cuore” che sola può permetterci di ricongiungerci all’*oikos* (*oikos*), letteralmente alla nostra “casa” comune, dove per casa si intenda la bio- ed etno- sfera terrena, e l’universo del quale essa è ospite. Percorrere questa via, aveva compreso Jung rielaborando quella sua originaria intuizione nelle pagine da lui pazientemente manoscritte nel Libro Rosso, significava permettere alla tensione fra gli opposti di risolversi convergendo in un imprevedibile “nuovo”, che proprio per questo ci rivela anche l’antico, o forse meglio, l’arcaico. A sostegno di tale paradosso vi è una visione circolare della psiche: visione intrinsecamente simbolica, dove per antico Jung intendeva così la dimensione storica accessibile alla coscienza dianoetica, come l’inconscio collettivo – Sé cosmico del quale quello umano è parte inseparabile e congruente:

L’anima dell’umanità è come la grande ruota dello zodiaco che rotola sulla via. Tutto ciò che nel costante movimento sale dal basso verso l’alto una volta era già in alto. Non c’è parte della ruota che non ritorni. Perciò, tutto ciò che è stato tornerà a riaffiorare, e quello che è stato sarà di nuovo. Poiché tutte queste sono cose innate alla natura umana. Fa parte dell’essenza del movimento in avanti che quanto è stato ritorni. Di ciò può meravigliarsi soltanto un ignorante. Però il senso non risiede nell’eterno ritorno dell’uguale, bensì nel modo in cui esso viene ricreato nel tempo. (LR: 272-73; *Liber secundus*, c. xx, p. 138; traduzione parzialmente modificata)

In questa prospettiva cosmologica, che già a quell’epoca Jung aveva messo in rapporto con le mutazioni dell’anno zodiacale e le caratteristiche specifiche del segno dei Pesci al suo termine (v. LR: 283; *Liber secundus*, c. xxi, p. 145), futuro e passato tornano a essere inseparabili: è la loro creativa compresenza e riunione – anziché reciproca esclusione – nell’impensabile, intangibile *adesso* che caratterizzerà il nuovo eone.¹¹ L’intuizione di tale simbolo ingenera a sua volta una disposizione simbolica in chi, accettando la sfida, letteralmente si assoggetta a morire a se stesso, a sacrificare, crocifiggendolo, il proprio egocentrico razionalismo (il capitolo del Libro Rosso in cui questa visione prende forma s’intitola appunto «la via della croce»). Per percorrere questa via, affermava Jung, è necessario sospendere la volontà cosciente e i suoi pre-giudizi autoreferenziali, così che l’incontro dialogico, eco-logico con l’ignoto, eppur familiare, che ci sta dinanzi e che ci abita, che avvenendo si vive e ci vive, divenga possibile. Questo è «l’elemento risolutivo», oggi per domani: «dar vita a cose antichissime in un’epoca nuova.» (*ibid.*)¹²

10 Il contributo “sofianico” di Corbin nei suoi rapporti con l’opera e il pensiero di Jung (v. *infra*) illumina il modo in cui questa transizione da una forma all’altra d’intelligenza si attua; assieme a quello di Schwaller, costituisce per così dire il perno attorno al quale ruota l’insieme eco-sofico di questo volume.

11 Il passaggio del sole dalla costellazione dei Pesci a quella dell’Acquario è d’altronde tema fondante del Libro Rosso: lo si vede chiaramente raffigurato nella grande miniatura che apre il *Liber Secundus*, dove il paesaggio (straordinariamente evocativo del lago di Zurigo nella zona di Küsnacht) è sovrastato dalla fascia astronomica dell’anno platonico, lungo la quale è posizionato il sole (v. in proposito il contributo di Tilton, *infra*).

12 La mia scelta del termine *eco-sofia* a indicare questa «via del futuro» è tutt’altro che accidentale; la propongo anzi con intento da “attivista” oggi che, a fronte del “nuovo che torna” come ecologia (o, appunto, come ecosofia) principia a porsi, e forse giungerà a imporsi, una ben diversa declinazione del “nuovo”: intendo i robot umanoidi, che riproducono aggiornato nelle parvenze ma identico nella sostanza il mito di Pigmalione. Al primo robot umanoide – non a

Anche René Schwaller de Lubicz, dalle lontananze di Luxor, aveva compreso che la via del futuro doveva essere la via simbolica, perché essa richiedeva di «sapere innanzitutto pensare senza reificare» (1951/1978: 40). Nella tradizione faraonica, antecedente a quella sviluppatasi nell'era cristiana, tale intelligenza era detta del cuore (e *cardia* avrebbe continuato a essere chiamata nei secoli seguenti, tra i mistici d'Oriente e d'Occidente e fino a Jung: v. CW 8 §543). Uno degli ultimi saggi scritti da Schwaller (quello proposto in apertura di questo volume) riprende e condensa tale declinazione dell'intelligenza olistica, mettendola in rapporto con il principio faraonico del *confondement*. Ma proprio questo risveglio di un'innata gnosi, di un'intelligenza sofianica pre-dianoetica – indicava già Mead e torna a ricordarci Tonelli – potrebbe essere stato il segreto iniziatico custodito e tramandato così dalla tradizione ermetica come da quella misterica antica. Grazie al lavoro di Kingsley, di Tonelli e di Susanetti, oggi possiamo forse cominciare a presentire come quest'atteggiamento di amorosa sottomissione dialogica all'ἄπειρον (*apeiron*) che fu alla base della sapienza cosiddetta presocratica sia la sola conoscenza di cui metta veramente conto di prenderci cura, così che essa possa giungere a germinare «al di sotto del nostro diaframma». ¹³ Già Dino Fraccari, ignoto al mondo quanto intrepido esploratore della via di ciò che ha da venire, aveva visto nella declinazione eraclitea di tale enigmatica gnosi naturalista il lascito più prezioso della civiltà mediterranea arcaica, che egli fece dialogare (audacemente per quegli anni, a quel genere di circolarità dialogica poco avvezzi, o inclini) con un'altra gnosi, altrettanto arcaica e altrettanto preziosa per il futuro, quella del *Tao te Ching* di Lao Tsu. ¹⁴ Nelle pagine a seguire, il lettore potrà divenire parte-

caso sotto parvenze di donna, e di donna archetipicamente oggetto, nella sua risibile avvenenza – è stato dato dal suo creatore (Hansons Robotics), sembra uno scherzo ma non lo è, nome ... Sofia (<https://www.youtube.com/watch?v=LguXfHKsa0c>). Straordinaria conferma di come gli archetipi continuino a vivere di una vita propria, anche (e forse soprattutto) attraverso quegli artifici tecnologici che il mistero della vita e dell'anima aspirano insieme a negare, e a (ri)produrre. Proprio la scelta delle forme e dei nomi da conferire a tali umanoidi mette in evidenza, al di là della sofisticazione tecnologica dell'oggetto, la pulsione arcaica che anima l'intenzione dell'uomo (e qui il maschile è d'obbligo) nel suo delirio post-umano: creare degli umanoidi artificialmente dotati di una (*parvenza d'*) anima, in grado cioè di produrre quantomeno l'illusione di quel libero arbitrio, di quella sofia – di quella gnosi, e dunque di quella divinità – che essi sembrano intenti a negare e a se stessi e al resto del mondo vivente, essendone proprio per questo prigionieri. Mai il *meccanismo* primario della proiezione fu più smaccato nella storia dell'umanità; segno forse che abbiamo davvero toccato il massimo dell'enantiotropia.

- 13 Cito Empedocle da Kingsley 2003: 519; subito prima leggiamo: «le vie per riscoprire quanto è stato dimenticato, quanto è andato perduto, sono sempre aperte. Stranamente, non è mai troppo tardi per fare nuovamente ritorno, fra le rovine del nostro passato, al presente senza tempo.» (2003: 517)
- 14 V. ad esempio alla sezione 27, dove il Tao è l'intelligenza del cuore. Nella prefazione al suo *Eraclito e la civiltà mediterranea* Fraccari lucidamente dichiarava: «Bando a certi slogans quale "la luce viene dall'Oriente" o viceversa. Dobbiamo piuttosto supporre che tra quegli antichi popoli o meglio nelle élites più rappresentative, vi fosse un modo di pensare, *ma soprattutto di sentire e di vedere* che, col passar dei tempi, per un capovolgimento di prospettive spirituali, andò nel complesso indebolendosi nella mente umana e di conseguenza nel comune modo di vedere» (1981: 7; mio il corsivo). In quegli anni (si ricordi il *Tao della fisica*, Capra 1975), veniva avviato un dialogo tra «la fisica moderna e il misticismo orientale» (questo il sottotitolo del libro) che ha dato frutti straordinari, allorché il dialogo fra gnosi arcaica mediterranea e asiatica ha iniziato da poco a essere riscoperto e ritracciato in termini adeguati alle sfide di oggi (v. Tonelli 2009 e Kingsley 2010). Lucidamente Kingsley afferma: «occorre una straordinaria

cipe di diversi altri dialoghi, ugualmente avvincenti, tra arcaiche sapienze, quali si svolgono, in particolare, nei contributi di Gregory Shaw, di Cesare Catà, di Patrick Laude.

Ristabilire una dialogica circolarità temporale e spaziale nel presente che avviene è dunque l'aspirazione di questo decimo volume dei *Quaderni*, che ai contributi di studiosi oggi viventi affianca, attraverso traduzioni inedite, quelli di alcuni fra coloro la cui visionaria opera fu, nella prima metà del secolo scorso, determinante per la genesi di quello che sarebbe divenuto il movimento ecologico – ma opera che proprio per questo fu sistematicamente tacciata di antiaccademico esoterismo, di ascientifico teosofismo, da parte di chi l'approssimarsi di quel futuro, le cui radici affondano nella sapienza arcaica, o rifiutava o temeva, non riuscendo a comprenderne l'essenziale vitalità. Ed è un fatto che a tutt'oggi, fra coloro che si adoperano perché il futuro ecologico dell'umanità e del pianeta possa avvenire, molti continuano a guardare con malcelato sospetto, quando non con aperta ostilità, a un approccio che si declini come eco-sofico. Eppure, la relazione strutturale tra ecologia e una *Weltanschauung* sapienziale e intuitiva, altra da quella promossa dal pensiero dianoetico, primariamente antropocentrico, era già stata chiaramente individuata dall'ecologia ai suoi esordi:

Gli ecosistemi si sostengono attraverso un equilibrio dinamico che si basa su cicli e fluttuazioni, cioè su processi nonlineari. Progetti lineari quali una crescita economica e tecnologica indefinita non potranno che interferire con l'equilibrio naturale producendo prima o poi danni gravissimi.

Pertanto, si avrà coscienza ecologica solo quando *combineremo* il nostro sapere razionale con l'intuizione della natura nonlineare dell'ambiente. Tale *saggezza intuitiva* è tipica delle culture tradizionali, illetterate [scil.: orali, non-scritte], soprattutto della cultura indiana d'America, dove la vita si svolgeva in base a una raffinatissima consapevolezza dell'ambiente. (Capra 1982: 41; miei i corsivi)

Una *coscienza* – e non solo una tecnologia – ecologica, come il nuovo simbolico preannunciato da Jung, richiede dunque che l'essere umano apprenda a intrecciare pensiero analitico e gnosi (*saggezza intuitiva*); prima di vedere come tali complementari forme di conoscenza possano convivere anziché autoescludersi, occorre scoprire come possiamo riavvicinarci a quella grande estranea, a quella immensa *foresta* che è l'intelligenza sofanica; occorre comprendere che sempre e comunque siamo noi a far parte di essa, non il contrario, e che l'intelligenza che anima ogni ecosistema continua a promanare dal cuore pulsante di quella selva primigenia.

Lungi dal far “di tutt'erbe un fascio”, si tratta di aprire un *τέμενος* (*temenos*) all'interno del quale dar vita a un *ἔρανος* (*eranos*), un ambito iniziatico di convivialità simbolica, nel quale possa aver luogo un vero e proprio *potlatch*, uno scambio di doni cioè tra manifestazioni di quell'intelligenza ecosofica, le une dalle altre così diverse e così interdipendenti come lo sono le specie che compongono l'insieme dei regni e minerale, e vegetale, e animale. In un mondo in cui etnosfera e biosfera sono oggi ugualmente a rischio d'estinzione, si tratta innanzitutto di preservare la diversità bioculturale, di celebrare e proteggere la nonlineare “irrazionalità” visionaria, ascientifica e pretecnologica, di ciascuno degli infiniti eco/etnosistemi di cui il nostro pianeta necessita per continuare a vivere – a generare, letteralmente, e

sensibilità, infinita disciplina e pazienza anche solo per iniziare a intuire la particolare ironia e comicità della nostra situazione odierna. Dopo tutto, siamo giunti a un ben strano punto di svolta in Occidente, per cui solo guardando al Tibet e alla Mongolia riusciamo a intendere antichi testi greci che per millenni sono stati ignorati o distorti dai migliori fra gli esperti» (2010: 28).

selva e *anima*.¹⁵ Il discrimine, qui, consiste nel *modo* in cui a questo progetto ci avviciniamo. Perché se ci limitassimo a compiere questo gesto da etnologi o da analisti della sapienza umana non faremmo che aggiungere un'ulteriore biblioteca, un ulteriore museo o un'ulteriore confraternita a tutte quelle che già adornano i nostri spazi urbani, che già ammobiliano, inerti, il vuoto delle nostre vite. Restando collezionisti e osservatori della parola sofianica mondiale (un privilegio, sia detto per inciso, cui nessuna generazione prima della nostra poté mai ambire) tutt'al più diverremmo, di quella parola, devoti quanto alieni custodi. La posta in gioco è invece tutt'altra. Si tratta di (ri)creare non la biblioteca, o il museo, o la confraternita quanto piuttosto il *τέμενος*: uno spazio *sottratto* cioè, non aggiunto, all'ordinario uso urbano (uso che Eliade avrebbe chiamato "profano" e altri direbbe politico, o civile – sebbene anche questo spazio ci venga sempre più spesso a mancare, di questi tempi), per riconoscere come sia all'interno di quello spazio altro, di quello spazio arcano, che gli Anziani di ogni tradizione e generazione tra loro da sempre conversano – servendosi di una parola che non appartiene alla nostra *forma mentis* abituale, perché, sia ben chiaro, non vi è appartenuta mai.

Sin dai tempi di Empedocle, se non prima, la tentazione cui resistere è dunque sempre la medesima – ma oggi che l'intelligenza artificiale e le telecomunicazioni pervadono ogni ambito della coscienza e dell'atmosfera, con più determinazione che mai. La tentazione, cui come specie ominide forse meno *sapiens* di quanto vorremmo, ci risulta generalmente difficile soccombere è quella di portare la parola sofianica fuori dal suo *τέμενος*, per farla abitare nel nostro spazio urbano; è la tentazione di appropriarcene, di farle dire ciò che noi *pensiamo* essa debba voler dire. La via di ciò che ha da venire ci chiede invece di fare tutt'altro: ci chiede cioè di restare sulla soglia del *τέμενος*, in ascolto, fino al giorno in cui, d'un tratto o poco a poco, ci sarà dato di intendere come il linguaggio condiviso in quello spazio arcano, lungi dall'esserci estraneo, sia il linguaggio che da sempre *si* parla, e *ci* parla, nel nostro *τέμενος* interiore. Perché solo così riusciremo a capire che il linguaggio avente corso in quello spazio sottratto al nostro essere "bio-logico", al nostro modo di essere civile e acculturato, è il linguaggio-parola originario della ζωή, della nostra simbolica, dialogica, inalienabile *selvaticità*.¹⁶

Incamminarsi sulla lunga via di ciò che ha da venire significa dunque resistere alla tentazione che da sempre ci contraddistingue, come specie: quella di addomesticare il selvatico, fuori e dentro di noi. Non ho bisogno di ricordare quali orrori e devastazioni il nostro cedere a questa tentazione abbia causato e continui a causare: lo spazio civile, in assenza di selva, in assenza di *τέμενος*, si rivolge contro se stesso, trasformandosi nel suo demo-

15 A questo lavoro ha dato, e dà, uno straordinario contributo il mio collega Wade Davis, della cui vasta opera segnalo almeno, per il lettore italiano, *The Wayfinders* (2009), dalla cui quarta di copertina cito: «La riscoperta di un nuovo apprezzamento per la diversità dello spirito umano nelle sue espressioni culturali è una delle sfide primarie dei nostri tempi.»

16 «Arriviamo al punto (a noi esperienzialmente ben noto) di non poter raggiungere la comprensione appropriandocene. Deve già essere in noi, e si tratta di risvegliarla, o meglio di dispiegarla – di farla addivenire in noi. Analogamente, non potremo mai far comprendere qualcosa agli altri a meno che costoro, da qualche parte, già lo comprendano. Non possiamo dar loro la nostra comprensione, possiamo solo risvegliare la loro, latente, comprensione. Questo è anche il significato dell'oscuro detto secondo cui le idee ci vengono, non siamo noi ad andare a loro. Il nostro ruolo nella comprensione è quello di un'aperta, in qualche modo attiva, passività.» (McGilchrist 155) Sulla *wildness* come inalienabile essenza di ogni componente del pianeta terra, inclusi noi umani, v. Snyder 1990: 11-18 in particolare.

nico doppio. Oggi che tale demonico doppio del nostro “voler essere” civile è giunto a dominarci, minacciando dall’interno così la nostra *domus* civile come l’intero ecosistema, la nostra casa più-che-umana,¹⁷ la via di ciò che verrà ci chiede di invertire la rotta, di fare ritorno alla selva, al τέμενος sofianico che della selva è l’epifania simbolica. Per risanare il nostro ormai patologico iper-razionalismo urbano dobbiamo riscoprire la nostra essenziale selvaticità – che non ha nulla a che vedere, ovviamente, con l’attuale smisurato incremento dell’industria del turismo. «Colui che va verso se stesso scende in basso»: giù fino a toccar terra con la fronte, perché «non c’è nessuno che esalti maggiormente la propria potenza di colui che sente tremargli il terreno sotto i piedi» (LR: 268; *Liber secundus* p. 136). È quindi dal selvatico che dobbiamo lasciarci addomesticare, affinché la selva torni a essere non certo la nostra *domus*, bensì il nostro τέμενος, lo spazio iniziatico che solo può propiziare la rinascita della nostra perduta identità più-che-umana. Solo stando sul liminare di quei due spazi interdipendenti e opposti, l’aperto e il chiuso, che la soglia delimita e rivela, possiamo riconoscere come insieme essi formino l’οἶκος, la casa più-che-umana che ci ospita e comprende.

Un giorno all’inizio degli anni ’30, Black Elk (*Heháká Sápa*, 1863-1950, “medicine man” e visionario Oglala Sioux) narrò a John Neihardt, scrittore americano e appassionato etnografo, la visione del cosmo che aveva ricevuto da ragazzo. Rievoco qui quella visione propria di una sapienza aborigena, perché tale visione perfettamente consuona con quella, simbolica e sofianica, di C.G. Jung già citata. Non solo. La comprensione della natura circolare della vita micro- e macro- cosmica di Black Elk promana dalla coscienza della sua dinamica, assiale vitalità. È l’albero sacro infatti, l’albero della vita come *axis mundi*, a sostenere la visione del cosmo circolare di Black Elk:

Mi trovai sulla più alta di tutte le montagne, e tutt’intorno sotto di me c’era l’intero cerchio (*hoop*) del mondo. E per il tempo che lì rimasi vidi più di quanto saprei dire e capii più di quanto vidi; perché *vedevo in maniera sacra* la forma di tutte le cose nello spirito, e la forma di tutte le forme così come devono vivere assieme come un unico essere. E vidi che il cerchio sacro del mio popolo era uno fra i molti cerchi che formavano un unico circolo, ampio come la luce del giorno e la luce delle stelle, e nel centro cresceva un possente albero in fiore a protezione di tutti i figli di un’unica madre e di un unico padre. E vidi che tutto ciò era sacro. (Neihardt 2014: 33)

È importante chiarire che questa visione di Black Elk precede il periodo in cui egli, come tutti gli Indiani d’America superstiti, dovettero farsi soggetti non “del” ma “al” nuovo stato civile e politico che progrediva espandendosi attraverso il continente, e ugualmente assoggettarsi al cristianesimo, la teologia in nome della quale la riconfigurazione dell’ecosistema di Isola Tarta-

17 L’espressione *more-than-human world* fu coniata da David Abram, ed è a lui che la devo e desidero con riconoscenza riattribuirle. Tale espressione è diventata una vera e propria “parola d’accesso” del pensiero ecologico. Come è accaduto per il concetto di *immaginale* originariamente coniato da Corbin e divenuto d’uso comune (spesso erroneo), molti oggi invocano questo concetto-chiave del pensiero ecosofico, senza forse nemmeno sapere a chi lo devono. È quindi un grande privilegio poter presentare al pubblico italiano la voce di David Abram (v. *infra*) la cui opera mi auguro possa trovare quanto prima anche in Italia il riconoscimento che merita.

rua aveva avuto luogo.¹⁸ Una riconfigurazione che aveva trasformato l'aperto della *wilderness*, dell'οἶκος, che agli indigeni era stato casa, in uno spazio confinante e confinato – uno spazio reso cioè passibile di statalizzazione, di compravendita, e di tutte le molteplici forme di sfruttamento delle “risorse naturali” che a tutt'oggi va sotto il nome di sviluppo, di sviluppo *infinito*. Questo colossale progetto di addomesticazione, peraltro ancora in corso, si era fin da subito imposto come acculturante e urbanizzatore del cuore selvatico della natura e dell'umanità.¹⁹

L'inclusione della visione indigena nel progetto *Oikosophia*, l'ultima delle modifiche impostesi al progetto originario di questo volume, sta a significare che oltre a dover recuperare la saggezza arcaica delle culture euroasiatiche per poter fare consapevole fronte ai diversi catechismi fondamentalisti delle società a modello di sviluppo ego-logico, non possiamo esimerci dal riconoscere l'apporto ugualmente vitale delle culture aborigene alla salvaguardia del sapere eco-logico mondiale. Proprio questa apertura al *selvaggio che si e ci rianima*, ingenera a sua volta un radicale mutamento di prospettiva, che incide dal profondo sulla nostra comprensione dell'arcaico. Con che occhio veniamo a guardare, infatti, il mondo delle culture pagane in area eurocentrica, nonché il mai sopito rizoma di tutte le tradizioni eterodosse ed eretiche, ebraiche e musulmane, con cui la Storia raccontataci fino a ieri, fino a stamane, credeva di aver regolato, una volta per tutte, ogni questione? Le onde prodottesi nello stagno della nostra coscienza civile allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale non hanno da allora smesso di riverberare, rivelando alla nostra coscienza razionale le profondità insondabili del suo lato oscuro. Oggi che l'intero ecosistema è a rischio, e che le ultime frange di aborigena verginità cedono all'aggressione impassibile di ruspe e trivelle, si delinea con cruda chiarezza l'incalcolabile sacrificio esatto al *pagus*, e ai pagani di ogni tempo e luogo, dal nostro religiosamente sanzionato senso di superiorità civile.²⁰ Anche questo

18 Dire “Indiani d'America”, come d'uso, significa già imporre sulla loro originaria identità il doppio giogo della parola “civilizzatrice” – che, a guardarla da vicino, contiene unicamente la proiezione dell'immaginario eurocentrico che l'ha generata: “Indiani” in ragione dell'erronea supposizione da parte degli esploratori di aver raggiunto le Indie del continente asiatico, e “d'America” a motivo della rettificazione di tale supposizione ad opera del cartografo italiano Vespucci. Anche in questo caso, *nomen omen*: il nome dai “civilizzatori” europei impresso alle *terrae incognitae* e ai loro abitanti invece di evocarne l'identità vivente li marchia a perpetuità di quell'erronea supposizione, e della rettificazione ad essa apportata da colui che per la prima volta quell'ecosistema da poco scoperto trascrisse su carta, dando così avvio al processo di reificazione civilizzatrice che da allora ne ha segnato il destino. Per una visualizzazione rivelatrice dell'immaginario europeo ai tempi dei primi contatti, della quale lascio al lettore la cura di fare l'esegesi, v. l'«Americae Rectio» di Johannes Stradanus (ca. 1615). Riguardo alla proiezione europea del concetto di selva come sinonimo di “selvaggio” di contro alla visione ecosofica dell'“aperto” naturale da parte della coscienza indigena, v. le parole di Luther Standing Bear citate *infra*, pp. 369, 371.

19 Recenti studi storici, basati sul contributo della fotografia aerea, hanno permesso di stabilire che gli *emporia* greci del quinto secolo AC presentano straordinarie somiglianze strutturali con il metodo di acquisto e ripartizione della terra usato dai coloni in Nord America più di due millenni dopo (v. Robb 2013: 15): un elemento archetipale su cui varrebbe la pena riflettere.

20 V. sub voce nel Dizionario etimologico Bonomi: «*Pagus*: ... forte posizione nel mezzo di un paese aperto, ma più afforzato dalla natura che dall'arte, come la cima d'un colle ripido, sopra la quale la popolazione rurale si poteva ritirare ... nell'occasione di un'invasione ... [di conseguenza più tardi] il nome di Pagus fu dato al villaggio e distretto che le stava tutt'intorno e quello di Pagani alla popolazione rurale sparsa sopra di esso, espressamente per distinguerla dai militari. Sopravvenuto il cristianesimo, si chiamarono Pagani gli idolatri, perché appunto gli

riconoscimento, questo impervio dover toccare terra – che alle orecchie di molti suona come affronto, come arbitraria condanna delle conquiste della nostra innegabile civiltà – fa parte della via di ciò che ha da venire, è costitutivo dell’ecosofia di domani. Lungi dal voler negare il portato della civiltà, si tratta di addentrarci nell’oscuro in cui affondano le sue radici – fino a scoprire che un’altra luce promana da quegli antri, mentre quella che in superficie scintilla è in realtà gioco di riflessi: un maliardo, evanescente abbaglio.

Vederci più chiaro

Ecosofia, dunque, oggi per domani: intelligenza del cuore che si adopera a comprendere e (ri)apprendere il linguaggio della casa cosmica come “simbolo” che oggi più che mai ci interpella, affinché la cura della presenza torni a essere ciò che anima la nostra coscienza ecologica – torni a essere il mito che ci rivela il senso profondo del nostro operare. Ma come ritrovarla, questa sapienza arcaica, questa conoscenza sofianica che non è accumulo di cognizioni tecniche? Quali i rudimenti della sua arte, e a chi rivolgerci per essere iniziati ad essa?

Come ci dicono Angela Voss, Martin Shaw e David Abram, siamo alla ricerca di un nuovo linguaggio: «un nuovo modo di parlare, che testimoni del nostro interessere con la terra anziché ottenebrarci ad esso.» (Abram 2010: 3) Ma nuovo potrà essere solo, questo linguaggio, se saprà rassicurarci al contempo sulla sua e la nostra antichità immemorabile – un rispecchiarci infine, un riconoscerci che sappia guarirci dal male oscuro del nostro monologare: «ero alla ricerca di un qualche linguaggio arcaico che potesse espandere le parole e inquadrare le immagini così perfettamente da farmi sentire all’unisono tanto con la gente umana quanto col greppio e la melma. *Quel che trovai, fu il mito.*» (Shaw 2011: xx; corsivo nell’originale)

Dante, nella *Commedia*, riuscì in questa sfida di illuminare, espandere e inquadrare; i tre saggi (Frisardi, Naydler, Boccassini) qui a lui dedicati esplorano alcuni dei modi in cui il poema apre questo spazio iniziatico, questo spazio immaginale, in cui la visione analogico-anagogica resuscita il mito nella sua forma simbolica, cioè cosmica e personale; la visione immaginale trascende infatti i conflitti in cui resta impigliato il pensiero analitico, preoccupato di tracciare confini tra antagonistiche appartenenze confessionali. Altri contributi, raccolti soprattutto nella seconda sezione (Scarpi, Jevolella, Catà, ma penso anche a Laude) ci mostrano quanto sia stato difficile, per il pensiero speculativo fiorito così nell’ambito del trascendentalismo monistico neoplatonico come in quello del monoteismo giudeo-islamico-cristiano, districarsi dalla tentazione di separare, contrapponendoli, il divino dal creaturale, il corporeo dallo spirituale, il ragionamento scientifico dalla parola divina, la materia insensibile dall’anima immortale. È in questo mito della divergenza che da secoli abitiamo: ragion per cui la funzione misterica e iniziatica, propriamente teurgica (θεός-ἔργον, attività divina) di ricondurre l’essere umano alla memoria di una divinità condivisa con il resto del creato – geroglifico frainteso di altri tempi, di altre cosmologie – è rimasta per secoli, dopo Giamblico, confinata nelle “riserve” del pensiero eterodosso euro-mediterraneo. Proprio a

abitatori dei villaggi furono i più restii alle nuove credenze, e gli ultimi ad abbandonare il culto dei falsi Dei, ovvero perché, divenuti cristiani gli Imperatori e chiusi per ordine loro i templi degli idoli molti individui ancora attaccati alla religione degli avi si ritirarono nei villaggi per ivi offrire i loro sacrifici clandestini agli antichi Dei.»

quelle riserve dobbiamo tornare ad attingere, se vogliamo riuscire a vederci più chiaro (v. Susanetti 2017). Perché di questo, e di null'altro, si tratta: vederci più chiaro.

Già nel Libro Rosso, Jung diceva come, dopo aver compreso la necessità di «dar vita all'antico in un tempo nuovo», ma non sapendo in qual modo, fosse partito alla ricerca di Filemone, dal quale sperava di apprendere l'arte magica, così da far avvenire il futuro senza che volontà e intenzione interferissero. Filemone era rimasto quanto mai evasivo: non v'è nulla in questo ambito, aveva ammonito, che possa essere insegnato o appreso, perché non vi è nulla che possa essere compreso. Magia, Jung aveva così principiato a intendere, «ist eine Art Leben» (*Liber Secundus* 144, LR 282): è una modalità del vivere che risulta (*ergiebt sich*), allorché l'intenzione ordinatrice del ragionamento (*Vernunft*) non interviene. Magia è la capacità esperienziale di entrare in contatto con la dimensione *selvatica* (Jung dice caotica) della realtà; in quanto tale, questa modalità del vivere è, come il selvatico con cui consuona, incomprensibile alla ragione discorsiva – e dunque intrasmissibile, anche se essa non può non fare appello alla ragione, e al linguaggio, «per tradurre magicamente l'incomprensibile nel comprensibile, giacché solo la ragione può ingenerare il comprensibile» (*ivi*, LR 282; mia traduzione). Ed ecco il punto: quando linguaggio e ragione entrano al servizio di quell'altra modalità del vivere, quando si dedicano a tradurre magicamente l'incomprensibile nel comprensibile, subiscono per ciò stesso una trasmutazione del loro modo di porsi nei confronti della realtà. Quella parola e quella ragione divengono allora immaginali – tornano a essere, come aveva compreso Corbin e ci ricorda Proulx, musicali (animate dal potere delle muse), perché accordate alla vibrazione sottile e profonda che anima dall'interno la realtà vivente. Quando questo avviene, la nostra stessa capacità di vedere e di intendere ne risulta trasformata. Come esortava il *Rosarium philosophorum*, si tratta di apprendere a vedere *secundum naturam*: selvaticamente cioè, e non secondo i dettami fantasticamente civili della nostra miope, autoreferenziale ragione.

Nel *De Mysteriis* Giamblico parla di teofanie: dei doni cioè ricevuti da coloro che gli dei invocano; l'argomento è complesso, ma si consideri che la *Commedia* di Dante si conclude appunto con una visione divina, che nella sua forza illuminante resta comunque relativa al potenziale individuale (certo per Dante giunto al termine del proprio percorso vastamente accresciuto) di contemplare (nel senso di *behold*: semplicemente vedere, e accettare) ciò che informa la realtà cosmica, e che proprio per questo trascende le capacità di comprensione della ragione argomentativa. Ad interessarci, in particolare, è il modo in cui Giamblico sintetizza tale esperienza trasmutatrice della visione: «la presenza degli dèi [...] fa apparire agli occhi dell'anima con la mediazione degli occhi del corpo, come corpo ciò che corpo non è» (DM II. 81.13; v. Shaw 2014: 246). Sembra un enigma, ma è solo il luogo d'incontro di ciò che per secoli la nostra cultura ha voluto tener separato, l'incrocio dove si produce la teofania: e lì, in quel punto, la trasparenza della nuova visione umano-divina magicamente rivela la trasparenza immaginale del creato. Da questo incontro risulta (*ergiebt sich*) una nuova cosmologia, anagogica e catartica grazie al suo essere simbolica.

Come aveva detto Hermes al suo discepolo Tat, la prammatica di questa trasmutazione della visione non può essere né insegnata né appresa, giacché richiede un rovesciamento di prospettiva interiore, l'attivazione di una diversa intelligenza. Il discepolo deve miracolosamente riuscire a «vedere ogni cosa non più come fuori da sé, ma come dentro di sé» (Mead [1906]

II: 154);²¹ deve poter morire alla visione ego-logica per rinascere a quella eco-sofica. Morire e rinascere: un lungo, solitario viaggio notturno nell'indicibile «oltre» di ogni umana abitabilità. Ma proprio questo è, a fronte della morte di tutto il nostro ecosistema, il salto nell'ignoto dal quale oggi, a differenza che in passato, non possiamo più esimerci. «La via più lunga che dovrai percorrere nel corso della vita – rivela l'Hermes della saggezza Sioux al suo giovane Tat – è il sacro cammino che dalla testa conduce al cuore»: per compierlo non disponiamo di mappa, né di itinerario; nessuna assicurazione che ci sarà dato di raggiungere la meta.

Due esempi almeno, per concludere, possono permetterci di intuire quale potrebbe essere, nel prossimo futuro, il portato di tale trasmutazione della visione. L'esempio di Tat, il discepolo di Hermes, innanzitutto, che dopo aver disperato di appartenere alla stirpe del suo maestro sente infine di aver ricevuto in dono la visione trasformatrice, ed esclama:

Sono in cielo, sulla terra, nell'acqua, nell'aria; sono negli animali, nelle piante; nel ventre materno, prima del ventre materno, dopo il ventre materno, dovunque. ... Padre, io vedo il Tutto, e me stesso nell'Intelletto [vöüç]. (CH XIII: 13; Mead [1906] II: 143)

Dovrebbero, queste parole, farci riconsiderare l'accusa rivolta alla gnosi antica di disprezzo del creato, da parte di coloro che, nei fatti, si sono mostrati e si mostrano negazionisti della autonoma vitalità, e individualità, di quel creato.

Il secondo esempio è quello di René Schwaller de Lubicz. A uno scritto composto nel 1952 e pubblicato postumo, dal significativo titolo di *Verbe Nature*, egli consegnava l'essenza di una visione del mondo "ecosofica" *ante litteram*. Accanto al nostro modo consueto di rapportarci al mondo, da lui denominato «coscienza psicologica», Schwaller ne delineava in quelle pagine uno affatto diverso, cui dava il nome di «coscienza funzionale». Si impernia, questa coscienza che vede e sente e tocca senza reificare, su un modo di vedere il mondo più trasparente, più chiaro:

Risvegliare la Coscienza funzionale significa essere Amore, essere Unità. La Qualificazione ti separa dall'acqua di mare, dalla pietra, dalla terra, dalla vegetazione, dalla tortorella amorosa, dalla bestia feroce, da tutte le razze umane; funzionalmente, invece, tutto ciò che appare al di fuori di te è dentro di te, essere umano della fine di un Tempo.

La Qualificazione ti mostra un musulmano separato da un ebreo, da un buddhista, da un bramino, da un taoista, da un cristiano e discetta, a perdita d'occhio e di tempo, delle loro "filosofie", dei loro meriti. Ma qual è il tuo criterio, o tu che ignori la rivelazione della Conoscenza? Tutti ti dicono, ciascuno a suo modo, la Verità, e l'ultimo soltanto ti parla apertamente di Redenzione. La Redenzione è in noi, se solo risvegliamo la Coscienza della *funzione* che unifica, rendendo vana ogni discussione.

Non è forse più prezioso Conoscere, che cercare di Sapere? (1963: 184)

Sofia, dunque: il linguaggio sapienziale che unifica, anziché dividere. Perché è giunta l'ora di far ritorno a casa.

Halfmoon Bay, BC
Febbraio 2018

21 Nelle parole di Peter Kingsley, ciò che era/è essenziale è «un sentimento di rivelazione interiore in grado di mostrare la vera natura e significatività delle cose osservate esteriormente» (1995: 373).

Nota sulle immagini

Il dipinto a olio su tela di Nicholas Roerich (1874-1947) *And We Are Opening the Gates*, del 1922 (fino al 2017 custodito nell'International Centre of the Roerich Museum, Mosca, dove potrebbe non più trovarsi dopo la chiusura forzata del Museo ad opera dello Stato nell'aprile 2017) e il disegno a china del 1925 di Paolo Paschetto (1885-1963) *I falò del diciassette febbraio* (1925?) sono immagini che nacquero entrambe, nella mente dei loro autori, da una intenzione simbolica; e significato simbolico mantengono anche nel contesto di *Oikosophia*.

And We Are Opening the Gates è il primo di una serie di sei dipinti, noti come «The Sancta Series» che Roerich eseguì durante il suo breve soggiorno negli Stati Uniti (1920-23). Ai monaci della Russia ortodossa medievale Roerich affida il compito di tracciare le tappe di un'ascesi declinata al quotidiano, che dall'apertura delle porte conduce alla visione beatifica (grade fu l'influenza esercitata su di lui dalla spiritualità di Padre Sergey Radonezhsky, 1392-1422, il Padre Sergio ben noto ad ogni tolstoiano); ma protagonisti di questo percorso avrebbero altrettanto bene potuto essere dei monaci buddhisti – Roerich si stava d'altronde preparando in quei mesi al viaggio in India, dove si sarebbe stabilito definitivamente, e la spiritualità buddhista era già da tempo componente essenziale della sua visione.

Qui Roerich afferma che il cammino spirituale ha inizio non con la chiusura, bensì con l'apertura delle porte al mondo: nel contesto di una tradizione cristiana che per secoli aveva predicato la necessità del ritiro dell'anima dal mondo, tale affermazione rappresenta una programmatica inversione di rotta. Vegliano su questo rivoluzionario gesto, benedendolo, i santi posti a custodia del portale. Roerich circoscrive così lo spazio liminare della soglia, che mediante l'atto dell'apertura delle porte viene a porsi come luogo di congiunzione, anziché di separazione, fra interno ed esterno. Luogo *sofianico* per eccellenza, come suggerisce la presenza della Vergine Theotokos al di sopra del portale, la soglia nel momento dell'apertura delle porte segna la rinascita dell'anima alla coscienza del suo essere-relazione; sancisce anche il risveglio della coscienza a ciò che sta oltre le porte, e che Roerich ha ben cura di raffigurare: non solo, o non tanto, il paesaggio della campagna russa, quanto piuttosto l'*oïkos* – la natura come “casa cosmica”, come vero luogo dell'anima e del pellegrinaggio umano sulla terra, tema fondante dell'opera pittorica di Roerich.

Il diciassette febbraio è data che celebra la ricorrenza, per i Valdesi delle omonime valli nelle Alpi del Pinerolese, del giorno in cui, nel 1848, venivano loro concessi da Re Carlo Alberto di Savoia i diritti civili e politici. Nonostante che «nulla [fosse] però innovato quanto all'esercizio del loro culto», veniva così a cessare la persecuzione attiva di un piccolo popolo alpino che per secoli aveva difeso il diritto, e il dovere, di declinare la sua fede cristiana diversamente dai dettami della Chiesa Cattolica. A tutt'oggi questa festa della libertà si celebra con l'accensione di tanti falò nelle borgate delle Valli Valdesi. Paolo Paschetto, che dell'anima valdese è stato fino a oggi il più straordinario interprete figurativo, traduce in immagine l'essenza di quel rito, con semplice rigore simbolico. Nessun riferimento umano in quest'immagine: i fuochi che vediamo moltiplicarsi a perdita d'occhio nella notte sembrano piuttosto ardere spontanei, rispondere al richiamo delle stelle di cui il cielo è intessuto. Vengono così a dire visivamente il motto intorno al quale i membri della Chiesa Valdese si riuniscono: «Lux lucet in tenebris». Ed è nell'interdipendenza di luce e tenebre che l'ardore sofianico si rende visibile: come *agape* e come aspirazione alla libertà, nella sua manifestazione più individuale così come nel suo sapiens parte integrante del cosmo, della casa universale.

Opere citate

- Abram, David. 1996. *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Random House.
- . 2010. *Becoming Animal. An Earthly Cosmology*. New York: Random House.
- Capra, Fritjof. 1975. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boston: Shambhala.
- . 1982. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Bantam Books.
- Corbin, Henry. 1956. «Le temps d’Eranos». *Cahier de l’Herne Henry Corbin*, édité par Christian Jambet. Paris: L’Herne, 1981 (coll. «Cahiers de l’Herne» no. 39). 256-60.
- Corpus Hermeticum*. CH. 2005. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, a cura di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani.
- Curry, Patrick and Angela Voss. 2007. *Seeing With Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Davis, Wade. 2009. *The Wayfinders: Why Ancient Wisdom Matters in the Modern World*. CBC Massey Lectures. House of Anansi Press.
- Deutsch Kornblatt, Judith. 2009. *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov, including annotated translations*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Eraclito. 2007³. *Dell’Origine*. Traduzione e cura di Angelo Tonelli. Milano: Feltrinelli.
- Fracconi, Gerardo. 1981. *Eraclito e la civiltà mediterranea*. Torino: Edizioni dell’Acquario.
- Hillmann, James. 1967. «Senex e Puer. Un aspetto del presente storico e psicologico». *Puer aeternus*, tr. Adriana Bottini. Milano: Adelphi, 1999. 51-152.
- Jung, C. G. CW. *Collected Works*, transl. R.F.C. Hull. 20 vols. Princeton: Princeton University Press.
- . LR. *Il Libro Rosso. Liber Novus*. Edizione studio. A cura di Sonu Shamdasani. Traduzione a cura di Anna Maria Massimello, Giulio Schiavoni e Giovanni Sorge. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Kingsley, Peter. 1995. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2000. «An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition». *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, ed. R. van den Broek and C. van Heertum. Amsterdam: In de Pelikaan. 17-40.
- . 2003. *Reality*. Point Reyes CA: The Golden Sufi Center.
- . 2010. *A Story Waiting to Pierce You. Mongolia, Tibet and the Destiny of the Western World*. Point Reyes CA: The Golden Sufi Center.
- Lao Tzu. 2014³. *Tao Te Ching: Una guida all’interpretazione del libro fondamentale del taoismo*. Traduzione e cura di Augusto Shantena Sabbadini. Milano: Feltrinelli.
- McGilchrist, Iain. 2009. *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven and London: Yale University Press.
- Mead, G.R.S. [1906]. *Thrice-Greatest Hermes: Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis, being a translation of the extant sermons and fragments of the Trismegistic literature with prolegomena, commentaries and notes by G.R.S. Mead*. London: The Theosophical Publishing Company. Mansfield CT: Martino Publishing, 2013.
- Neihardt, John J. 2014 [1932, 1959, 1972]. *Black Elk Speaks. The complete edition. With a new Introduction by Philip J. Deloria and annotations by Raymond J. DeMallie [and a Foreword by Vine Deloria Jr.]*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Roob, Graham. 2013. *The Ancient Paths: Discovering the Lost Map of Celtic Europe*. London: Picador.
- Roszak, Theodore. 1992. *The Voice of the Earth*. New York: Simon and Schuster.
- Scharmer, Otto and Katrin Kaufer. 2013. *Leading From the Emerging Future: From Ego-System to Eco-System Economies*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- Schwaller de Lubicz, René. 1951/1978. *Du Symbole et de la Symbolique*. Le Caire: Schindler.
- . 1963/1982. «Verbe Nature», in “Aor”. R. A. Schwaller de Lubicz. *Sa vie, son oeuvre*. Paris: La Colombe.

- Shaw, Gregory. 2014 [1995]. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Kettering OH: Angelico Press.
- Shaw, Martin. 2011. *A Branch from the Lightning Tree: Ecstatic Myth and the Grace in Wilderness*. Ashland OR: White Cloud Press.
- Snyder, Gary. 1990. *The Practice of the Wild*. New York: North Point Press.
- Solovyov, Vladimir. 2009. v. Deutsch Kornblatt 2009.
- Susanetti, Davide. 2017. *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*. Roma: Carocci.
- Tonelli, Angelo. 1997/2007. «Introduzione» a Eraclito. *Dell'origine*, traduzione e cura di A. Tonelli. Milano. Feltrinelli.
- . 2009. *Sulle tracce della sapienza. Per una rifondazione etica della contemporaneità*. Bergamo: Moretti & Vitali.