

QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI

V (2012)

Transmutatio

La via ermetica alla felicità
The Hermetic Way to Happiness



QSIM V (2012)

Transmutatio

La via ermetica alla felicità

The Hermetic Way to Happiness



Edizioni dell'Orso

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei

V
(2012)

Transmutatio

La via ermetica alla felicità
The Hermetic Way to Happiness

a cura di
Daniela Boccassini e Carlo Testa



Edizioni dell'Orso
Alessandria

*Si ringraziano i seguenti istituti della **Università della Columbia Britannica** (UBC Vancouver, Canada), il cui generoso contributo ha reso possibile la pubblicazione del presente volume:*

*We gratefully acknowledge the following institutions within the **University of British Columbia** (UBC Vancouver, Canada), whose generosity has made possible the publication of this volume:*

The Faculty of Arts

The Department of Asian Studies

The Department of Art History and Visual Arts (AHVA)

The Department of Classical, Near-Eastern and Religious Studies (CNERS)

The Department of French, Hispanic and Italian Studies (FHIS)

The Department of History

The Department of Philosophy

The Museum of Anthropology

© 2012

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15121 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: edizionidellorso@libero.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale a cura di ARUN MALTESE (bear.am@savonaonline.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41

ISBN 978-88-6274-423-2

Indice

INTRODUZIONE / INTRODUCTION	1
<i>Il silenzio delle parole</i> di Daniela Boccassini	3
I: ERMENEUTICA / HERMENEUTICS	19
<i>La dignité retrouvée de la matière</i> par Françoise Bonardel	21
<i>Non più, non ancora. Coscienza liminare e trasformazione</i> di Carla Stroppa	43
<i>«Nel Mutare mettiti in cammino»: i Sonetti a Orfeo di Rilke come ermeneutica del mondo</i> di Carlo Testa	55
II: RADICI / ROOTS	81
<i>Il risveglio delle potenze spirituali nell'esperienza mistica e visionaria in Eurasia</i> di Grazia Shogen Marchianò	83
<i>Nawābit: i “germogli” della Città Eccellente in Al-Fārābī, Ibn Bāğğa, e nella tradizione platonica che li ispirò</i> di Massimo Jevolella	95
<i>La simbologia trasformativa del bambino divino nella Bibbia. Per una lettura a-duale e interiore</i> di Gianni Vacchelli	125

III: GUARDANDO A ORIENTE / LOOKING EASTWARD	149
<i>«Tu es ce que tu comprends»: Jābir ibn Hayyān et la transmutation alchimique en Islam</i> par Pierre Lory	151
<i>La cinquième nature comme voie d'accès à l'immortalité</i> par Reza Kouhkan	163
<i>Islam and the Transformative Power of Love</i> by William Chittick	171
IV: GUARDANDO A OCCIDENTE / LOOKING WESTWARD	177
<i>Alchymia Archetypica: Theurgy, Inner Transformation and the Historiography of Alchemy</i> by Hereward Tilton	179
<i>Il Flauto magico di Mozart: la via massonica alla felicità</i> di Maria Soresina	217
<i>Immaginario alchemico e ricerca della felicità ne L'Oiseau bleu di Maurice Maeterlinck</i> di Sabrina Martina	233
V: SCONFINAMENTI / CROSSOVERS	253
<i>Neither One nor Two: Transmutation, the Sacred Word and the Feminine</i> by Patrick Laude	255
<i>«Imagini di ben seguendo vere»: misticismo, alchimia e psicologia del profondo, da Dante a Dürer</i> di Daniela Boccassini	275
<i>Gradus ad Cælum: The Theo-politics of Happiness</i> di Carlo Testa	311

UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE	345
« <i>O mon Iran, où es-tu?</i> » inedito di Henry Corbin, a cura di Daniela Boccassini	347
RECENSIONI	355
BIOGRAFIE E ABSTRACTS	370

Aleksandr Blok
«A Sophia»

*Non andrò tra le braccia del mondo,
che a lusinghe ed offese ci invita.
A Te sola, Te sola rispondo
del silenzio di tutta una vita.*

*Io bene comprendo chi tace,
e al silenzio l'orecchio protende:
al di là del linguaggio, la pace
dello Spirito piove e risplende.*

*E del muto tripudio m'allieto:
ma schermendomi il volto, perché
in me porto, nascosto, il segreto
del mio amore infinito per Te.*

Я к людям не выду навстречу,
испугаюсь хулы и похвал.
Пред Тобой Одной отвечу,
за то, что всю жизнь молчал.

Молчаливые мне понятны,
и люблю обращенных в слух:
за словами — сквозь гул невняты
просыпается светлый Дух.

Я выду на праздник молчания,
моего не заметят лица.
Но во мне — потаенное знанье
о любви к Тебе без конца.

14 gennaio 1903
traduzione di Carlo Testa



INTRODUZIONE
INTRODUCTION

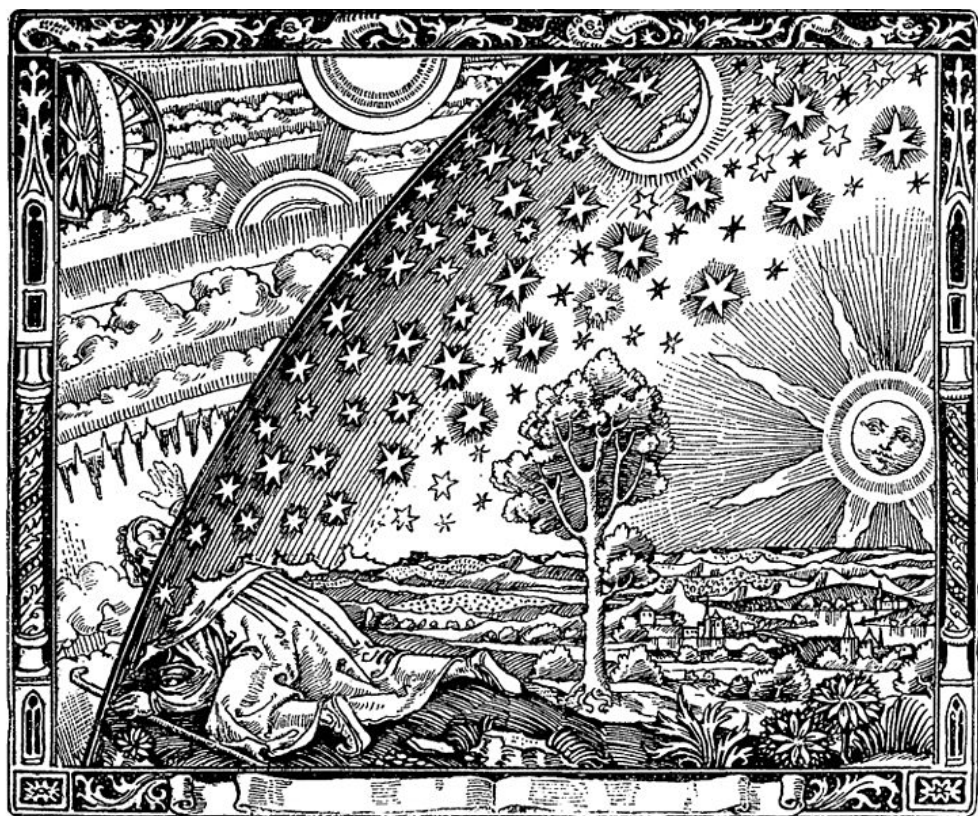


Fig. 1 — «Un missionnaire du moyen-âge raconte qu'il avait trouvé le point où la Terre et le ciel se touchent...» La cosiddetta «incisione di Flammarion» di autore ignoto; da Camille Flammarion, *L'Atmosphère: météorologie populaire* (Parigi, 1888, p. 163). Riprodotta da <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Flammarion.jpg>

Il silenzio delle parole

di Daniela Boccassini

Verso l'interno va la via misteriosa. In noi, o in nessun luogo v'è l'eternità con i suoi mondi — il passato e il futuro. Il mondo esterno è il mondo dell'ombra — Esso proietta la sua ombra nel regno della luce.

Novalis 2001: 326, frammento n. 17 (trad. Carlo Testa)

Questo libro, dedicato a esplorare la nozione di “transmutatio”, delinea per ciò fare un percorso, ma non si propone per questo di tracciare una progressione lineare, di dispiegare un pensiero sistematico, di fornire dati funzionali all’acquisizione di un qualsivoglia sapere.

Fin dal suo concepimento, e in tutte le fasi della sua realizzazione, *Transmutatio* ha piuttosto inteso far proprio l’invito che Virgilio estende a Dante perduto «nella selva erranea di questa vita» (*Cv* IV.24.12): «A te convien tenere altro viaggio, / [...] / se vuo’ campar d’esto loco selvaggio» (*In* 1.91-93). Settecento anni più tardi, non si può dire che il «loco» che ancora abitiamo sia meno selvaggio di un tempo. Ben altrimenti spoglio di selve, questo sì; ma proprio nelle sue devastate fattezze il «loco» preposto a nostra dimora viene a mostrarci il volto vero di ciò che chiamiamo “selvaggio”: l’inesplorato, recondito volto dell’umana ferocia. È questo il «gran deserto» (*In* 1.64) dal quale occorre scampare; è questa la *prima materia* che da sempre si rende necessario trasmutare. Con misericordia. E dunque tenendo «altro viaggio».

Nel suo procedere dall’una all’altra delle cinque parti di cui è composto, il tragitto che questo libro delinea non si propone dunque di avanzare verso l’ignoto di un qualche inesplorato “oltre”, di una qualche *terra incognita* che la ragione possa pensare di appropriarsi con l’intento di colonizzarla. Muovendo di stazione in stazione, *Transmutatio* traccia piuttosto un percorso che aspira a ritornare su se stesso, a ricongiungersi con la propria origine, nella speranza di portare se stesso e quell’origine al loro reciproco incontro, e mutuo compimento. Si apre così, per via dell’inflessione “ermetica” propria al discorso che in queste pagine si svolge, uno spazio centrale condiviso dai testi qui accolti, e dagli autori che li hanno scritti. È a partecipare di tale spazio, di tale versante interno del pensiero, che viene ora invitato il lettore — per farsi a sua volta, di quello spazio, pellegrino ed esploratore.

L'ermetismo evocato dal sottotitolo è da intendersi infatti in primo luogo come passione per l'*intus* quale unica possibile via al compimento dell'*intra*: compimento di quel rapporto di relazione, cioè, che per vivere dobbiamo stabilire con tutto ciò che riteniamo essere l'*extra*, con tutto ciò che risentiamo come estraneo, alieno, remoto. Il processo trasmutativo — opera di tutta la vita, alla realizzazione del quale non è detto che basti una vita — si attiva infatti allorché si perviene a comprendere che la via confacente alla reintegrazione dell'uomo e del cosmo è quella simbolicamente tracciata dal labirinto: dal fuori verso il dentro, dai confini verso il centro, mediante infiniti ripiegamenti della traiettoria su se stessa. Non che accedere al labirinto sia impresa semplice: anche soltanto per avvicinarsi all'entrata, per riuscire a identificarla come tale, occorre effettuare un rovesciamento di prospettiva così come di direzione; occorre produrre lo sconvolgimento di quelle che credevamo fossero le assisi del nostro più certo sapere. Il viaggio ermetico, l'«altro viaggio», è infatti inteso a portare chi accetta di intraprenderlo nel “dentro” più riposto di ogni cosa, nel buio della mortalità condivisa, nel luogo preposto al riconoscimento supremo.

«Visita interiora terrae rectificando invenies occultum lapidem», recita l'arcano che la tradizione alchemica offre quale singolare viatico a chi si sia reso disposto a interrogarne la plurimillenaria, criptica saggezza. Perché l'«occultus lapis» si mostri al centro del labirinto — perché quel centro nascosto divenga spazio abitabile dal di dentro, radura luminosa che sorge dal cuore della selva più oscura — progresso e regresso dell'incedere devono venire a fare, paradossalmente, tutt'uno. Questa la *rectificatio* necessaria, questo il rivolgimento da attuare. Come bene intese María Zambrano, la «vista nova» della *transmutatio* è predicata sull'avvento di una *visibilità* “nuova”, frutto del miracoloso accordarsi di forze tra loro normalmente discordi:

Y la visión lejana del centro apenas visible, y la visión que los claros del bosque ofrecen, parecen prometer, más que una visión nueva, un medio de visibilidad donde la imagen sea real y el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen. (Zambrano 2011 [1977]: 124)

L'«occultus lapis» — l'irraggiungibile graal, l'introvabile elisir — quale pegno di eterna felicità si rivela allora essere l'unico mezzo capace di abolire la distanza che avevamo frapposta, a nostra stessa insaputa, tra l'*intus* e l'*extra*: tra noi e il mondo, e più sottilmente, tra noi e noi stessi.

Prima di lasciare la parola ai singoli autori (il riassunto dei cui contributi si legge nell'ultima sezione del libro), tratterò il percorso che connette le cinque sezioni di cui si compone il volume, proponendomi di additare così la costellazione che, nei mesi occorsi alla realizzazione di questo progetto, è venuta configurandosi come lo spazio di pensiero ed esperienza in cui trasmutazione e felici-

cità entrano in rapporto tra loro. Uno spazio che certo appartiene al presente, ma nel quale si sono intessute le parole di quelli, fra gli esploratori della via ermetica, che maggiormente hanno ispirato, guidandola, la realizzazione di questo progetto.

Ermeneutica

Torniamo a Dante, che nel *Convivio* aveva avuto l'ardire di farsi ermeneuta di una parola poetica — anch'essa uscita dalla sua penna — votata al servizio di Sapienza, supremo oggetto d'amore. Ipostatizzata in «donna de lo 'ntelletto» (Cv III.11.1), la Filosofia cantata da Dante «ha per subietto lo 'ntendere» (13), come causa efficiente la verità, e come fine «quella eccellentissima dilezione che non pate alcuna intermissione o vero difetto, cioè vera felicitade, che per contemplazione de la veritade s'acquista» (14). La semplice «dilezione» umana trasmuta dunque in «vera felicitade» quando il sapere, cui la potenza intellettuale dell'anima per sua natura aspira, trapassa in gnosi; quando cioè la conoscenza si dilata fino ad acquietarsi, oltre ogni ragione, in contemplazione pura, giungendo a percepire le cose nella loro verità ultima, cioè nella loro natura più riposta, intrinsecamente spirituale.

Se appartiene in proprio alla parola poetica — parola ricevuta, parola-dono — di aprirsi a dire questo indicibile «trasumanare» dello spirito, alla parola ermeneutica — parola offerta, parola-servizio — è invece affidato il compito di trasportare l'anima oltre i confini della mortalità per renderla partecipe di quell'esperienza visionaria, cui anch'essa per innata disposizione anela, da Dante con precisione chiamata «intelligenza nova».

L'ermeneutica è dunque pratica di lettura che intende ricondurre la Parola al suo segreto, al suo cuore nascosto — al suo eterno presente — oltre e attraverso ogni suo contingente significato strumentale. Henry Corbin intese tutto il potere trasmutativo di questa discesa nelle profondità del testo, scritturale e cosmico, che egli stesso attuò confrontandosi al *ta'wīl*, l'esegesi propria alla gnosi islamica.¹ Di questa *rectificatio* ermetica della conoscenza — e del suo potenziale di salvezza, qualora essa sia consapevolmente assunta a etica della conoscenza — Corbin dice:

¹ L'ermeneutica è l'altra faccia, nella scrittura di Corbin, della fenomenologia quale metodo di approccio "individuale" al sapere, in consapevole alternativa all'alienazione astrattiva dello storicismo. V. in questo senso l'inedito «*O mon Iran, où es-tu?*» pubblicato *infra*.

la *vérité* du ta'wīl repose sur la *réalité* simultanée de l'opération mentale en laquelle il consiste, et de l'Événement psychique qui lui donne origine. Le ta'wīl des textes suppose le ta'wīl de l'âme : l'âme ne peut ramener, faire revenir le texte à sa vérité, que si elle revient elle-même à sa vérité (*haqīqat*), ce qui implique pour elle une sortie hors des évidences imposées, hors du monde des apparences et des métaphores, de l'exil et de l'« Occident ». Réciproquement l'âme prend le départ, accomplit le ta'wīl de son être vrai, en prenant appui sur un texte — texte d'un livre ou texte cosmique — que son effort va conduire à une transmutation, promouvoir au rang d'Événement réel, mais intérieur et psychique. (Corbin 1979 : 41)

Non si dà *ta'wīl* del testo senza *ta'wīl* dell'anima, perché il *ta'wīl* dell'anima è l'“evento psichico” interiore che conduce all'esternazione del *ta'wīl* del testo, il cui intimo accadere a sua volta dipende dall'incontro con il *ta'wīl* come forma testuale dell'essere nella sua verità. Parlando di “evento psichico” atto a liberare l'individuo dall'esilio delle apparenze, Corbin colloca l'ermeneutica in quella sfera psichica, governata dalla «mente» o scintilla divina, che Dante dice essere preposta a «lo 'ntendere», e alla quale presiede Sofia: un'esperienza intellettuale assoluta, che nell'abbracciare ogni umano sapere lo trascende; nell'affinarlo, lo trasmuta.

Non è certo un caso se ci sentiamo qui straordinariamente vicini a quel lavoro di ermeneutica della psiche che Jung chiamò, all'incirca negli stessi anni, processo d'individuazione. Predicato sulla messa in opera di un'interpretazione «sintetico-anagogica» dei contenuti simbolici della “mente”, l'approccio consapevolmente fenomenologico di Jung al comportamento psichico si proponeva di restituire l'essere umano al suo sé “veritiero”, positivamente attingibile al di là di ogni aberrazione patologica: «in quanto è individuale, può diventare soltanto quel che è ed è sempre stato» (Jung 1993: 14). Perché tale trasmutazione rigenerativa dell'individuo avvenga, occorre favorire un incontro creativo della psiche con il (proprio) Sé nella sua vivente alterità, affinché riesca a nascere ciò che desidera venire alla luce: la primigenia dualità dell'*homo totus*. Solo a chi segua i meandri di questa via oscura, solo a chi osi affidarsi alle incognite di questo «altro viaggio», dichiara Jung, sarà dato di «trarre [se stesso] fuori dall'angustia spesso opprimente di una comprensione di sé meramente personalistica, e di affrancar[si] da quel pervicace egocentrismo che fino allora gli precludeva la visione dei più ampi orizzonti del suo sviluppo sociale, morale e spirituale» (Jung 1993: 3).

Sono parole scritte nel 1957, al termine di un lungo percorso esistenziale. Jung si esprimeva in terza persona, facendo riferimento non a se stesso bensì al “paziente”; ma in limpida consapevolezza del fatto che l'analista saprà condurre il proprio “paziente” alla trasmutazione interiore soltanto se egli stesso avrà accettato di farsi “paziente”, percorrendo in prima persona il medesimo cammino.

Né Corbin né Jung tematizzarono, che io sappia, la felicità come esito dell'*opus* cui votarono per intero la loro esistenza. Eppure, non c'è dubbio che i loro scritti testimoniano di un "orientamento" indefettibile in direzione di questa elusiva realizzazione. Tanto più significativa risulta dunque questa laconica, luminosa nota di Jung in proposito:

"Felicità" [...] è una realtà talmente importante che non esiste nessuno che non la desideri; e tuttavia non esiste nemmeno un criterio oggettivo che dimostri in modo indubitabile la necessaria esistenza di questo stato. Proprio nelle cose più importanti siamo spesso costretti a rimetterci al giudizio soggettivo. (Jung 1992: 149)

Radici

Perché il germoglio possa germinare, perché l'uomo di luce possa tornare a manifestarsi «in creatura» come fanciullo, e la materia possa liberarsi da se stessa, occorre innanzitutto che l'aggregato vivente esperisca ciò che la sapienza ermetico-alchemica chiama *nigredo*: dissoluzione, morte nel rigore invernale di ciò che dalla terra era precedentemente uscito. Non resta allora che la discesa dell'anima nel buio del labirinto, nel segreto delle radici; non resta che l'impavido ritorno all'indicibile caos della *prima materia*.

Nella certezza che qualcosa prenderà forma, in quel letargo. Seppur affidandosi alle superiori forze della natura, l'io dell'*artifex* deve riuscire a mantenersi, nelle parole di Dante, «in quella parte de la vita di là da la quale non si puote ire più per intendimento di ritornare» (*Vn* 14). L'io deve cioè arrivare a vivere la propria morte, e raccogliendosi in quel crogiolo, lasciare che l'impensabile — il suo invisibile doppio angelico, il suo Sé creato a immagine di Dio, per usare una terminologia tradizionale — gli si faccia incontro.

Possiamo cogliere il senso del rivolgimento interiore che l'adepto è in tal modo invitato ad assecondare rileggendo le esortazioni che Zosimo (fine III - inizio IV s. AD) rivolge a Teosebia, la «sorella» alchemico-mistica cui egli dedica i suoi scritti; parole che Olimpiodoro con reverenza avrebbe ripetuto a beneficio di tutti gli adepti, appena prima che il nome e l'opera del suo «sapien-tissimo» maestro scivolassero nell'oblio, dal quale solo le intuizioni di Jung l'avrebbero tratto:

Non agitarti in tutti i sensi alla ricerca del dio, ma resta seduta nella tua casa e il dio verrà da te, lui che è dappertutto e non è confinato in uno spazio ristretto come i demoni. Riposando il corpo acquieta anche le passioni, il piacere, la cupidigia, la collera, il dolore e le dodici parti della morte. Così rettificando te stessa chiama a te la divinità. Verrà realmente, essa che è dappertutto e in nessun luogo. [...] Com-

portati in questo modo fino a che tu non abbia ottenuto la compiutezza dell'anima.
(Zosimo 2004: 195-97)

... οἶκαδε καθέξου, καὶ θεὸς ἔξει πρὸς σέ, ὁ πανταχοῦ ὄν, καὶ οὐκ ἐν τόπῳ ἐλαχίστῳ, ὡς τὰ δαιμόνια · καθέζομένη δὲ τῷ σώματι καθέξου καὶ τοῖς πάθεσιν, ἐπιθυμία ἡδονῆ θυμῷ λήπη καὶ ταῖς δώδεκα μοίραις τοῦ θανάτου · καὶ οὕτως αὐτὴν διευθύνουσα προσκαλέση πρὸς ἑαυτὴν τὸ θεῖον καὶ ὄντως ἦξει τὸ πανταχοῦ ὄν καὶ οὐδαμοῦ. [...] Ταῦτα δὲ ποιεῖ ἕως ἂν τελειωθῆς τὴν ψυχὴν. (Zosimo 2004: 194-96)

Restare “seduti a casa” significa rivolgere l'attenzione verso l'interno, e in quella quiete — dapprima temibile, nel suo silenzioso sconfinare verso l'ignoto — apprendere ad accordare il proprio respiro con il ritmo della vita. Chi pervenga a quello spazio sacro, a quel centro dell'essere, afferma Zosimo, accede a una forma di conoscenza che non dipende più dai sensi esterni, dalle pulsioni corporee, dall'ottuso richiamo della materia. Sciolta dai lacci di ὕλη, l'«amorfa materialità», Teosebia diviene idonea a rispondere al richiamo della φύσις, l'«energia creatrice intrisa di πνεῦμα» (Tonelli in Zosimo 2004: 181-82), e può così ricongiungersi alla ἐκκλησία di tutti coloro che riconoscono il potere trasmutativo del Νοῦς all'opera nel Tutto. È dunque in quel luogo di morte apparente — la materia stessa — che avviene la rinascita, l'incontro con il divino; e tale incontro viene a coincidere con la visione-conoscenza, con la gnosi, del φωτειὸς ἄνθρωπος: l'uomo di luce nascosto, il *lapis*, il Sé pneumatico con il quale l'Adamo terrestre deve tornare a congiungersi per poter trasmutare (Corbin 1979: 250-54; 1984: 24-27; Jung 1981: 420 sgg.; Tonelli in Zosimo 2004: 128-39).

Guardando a Oriente

È quindi un vero e proprio viaggio, quello che l'io rinato dalle proprie ceneri intraprende alla ricerca della propria trasmutazione. Trattandosi di un viaggio “notturno”, che si svolge cioè dal fuori al dentro, dai confini al centro dello spazio e del tempo, il rovesciamento di prospettiva coinvolge ugualmente il soggetto e l'oggetto della cerca: non si tratta cioè di raggiungere qualcosa o qualcuno di “altro” — l'alterità come tale è irraggiungibile — bensì di compiere un *ascensum*, una risalita iniziatica per gradi dalle profondità della *prima materia*, e di attuare in questo modo la *rectificatio* insieme dei sensi e della materia, la loro progressiva κάθαρσις o purificazione.

Non si può dire, questo «dramma interiore dell'elevazione, che si attua nello smarrimento, e forse proprio in virtù di esso» (Tonelli in Zosimo 2004: 80), se non in forme simboliche, facendo ritorno agli archetipi. Che silenziosamente

provvedono a illustrare le corrispondenze nascoste, i rispecchiamenti segreti, tra le «rote magne» disegnate nel cosmo dai corpi celesti e quelle, infinitesime, generate nell'uomo da altrettanti sottili vortici di energia vitale.

Comune a tutte le concezioni sciamaniche, gnostiche, neoplatoniche, è infatti la narrazione — certo in varianti tra loro anche molto diverse — del viaggio di risalita attraverso i cieli: rispecchiandosi nell'*extra-orbitante*, l'io viene a *intuire* la misura che gli è più confacente; uscendo da sé, è misteriosamente ricondotto al proprio interno, al centro del suo Sé più ignoto e insieme più prosimo. «Questo è un viaggio inteso ad aumentare la conoscenza e ad aprire l'occhio della comprensione», afferma ibn 'Arabī a proposito del *mi'rāj* dei Santi (*Futūhāt* III.342.34 cit. da Winston Morris 1987-88: 639). Tutti coloro che, partiti alla ricerca del sacro, esperiscono la progressiva dissoluzione della loro natura composita, vengono a ritrovarsi in presenza del mistero divino nella nudità del volto interiore (*al-wajh al-ilāhī al-Khāṣṣ*), il solo volto in cui essi conosceranno così se stessi come il divino, nella forma in cui esso si manifesterà loro. «La conoscenza di un simile volto è la scienza dell'elisir nell'alchimia naturale», dichiara ibn 'Arabī, definendola «l'elisir degli gnostici» (*Iksīr al-'Arīfīn*) e facendosene l'apostolo (ibn 'Arabī 1996: 34). Pertanto, ciascun individuo è chiamato a divenire “adepto” dell'*opus*, a fare esperienza del proprio *mi'rāj* e quando questo giunga a compimento, della propria interiore *transmutatio*: in ciò consiste, secondo ibn 'Arabī, l'unica vera «alchimia della felicità» — ma in ciò consiste anche, reciprocamente, l'unica vera “felicità dell'alchimia”. È dunque sul tipo di perfezione “aurifera” suscettibile di condurre l'essere-inquanto-minerale alla propria trasmutazione, e quindi all'esperienza della suprema felicità, che occorre fare chiarezza, lumeggiando per ciò l'*iter* da seguire per raggiungerla.

Se «la perfezione consiste nell'adesione al grado supremo, ossia nell'assimilarsi al Principio», e la via per raggiungerla è quella «della conoscenza che porta sino a Lui e nella quale [gli adepti] troveranno la felicità» (ibn 'Arabī 1996: 24, 27) né l'una né l'altra hanno alcunché in comune con la volontà di potenza umana, ancorata nella Ragione discorsiva dipendente dai sensi esterni come strumento di conoscenza “oggettivizzante” della realtà fenomenica. Si tratta piuttosto di intraprendere un percorso che porti ad abbandonare questa forma di conoscenza «teorica» ed esteriore, per svilupparne una interiore, diretta ed esperienziale. Grazie alla mediazione offerta dalla guida, indispensabile tramite fra i diversi piani della Realtà, l'adepto apprende ad attivare nel proprio vissuto quelle facoltà visionarie che lo ricongiungono con l'Essenza trascendente presente nell'immanenza di ognuna delle infinite forme della manifestazione. «È una migrazione divina di cui non è possibile parlare. La può conoscere solamente colui che ne fa personalmente l'esperienza visionaria» afferma ibn

'Arabī (1996: 78); gli avrebbe fatto eco, qualche decennio più tardi, Dante — in versi che di tale gnosi trasmutativa intendevano catturare e trasmettere l'ineffabile, eppur tangibile, essenza: «trasumanar significar *per verba* / non si poria; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba» (*Pd* 1.70-73).

Non è dunque possibile andare oltre questo ermetico tacere del dire? Vi è un episodio del viaggio ultramondano narrato da Dante nella *Commedia* che può forse aiutarci a intuire la natura del salto di livello necessario affinché questa diversa forma di conoscenza possa attuarsi.

Guardando a Occidente

Quando Dante, reduce dalla discesa agli inferi e dall'ascesa del Purgatorio, giunge infine alla presenza, lungamente agognata, della sua «antica fiamma», lungi dal vedersi amorevolmente accolto, è da costei severamente apostrofato circa la legittimità del suo trovarsi nel luogo in cui le cure di Virgilio l'hanno da poco depresso: «Guardaci ben! Ben son, ben son Beatrice. / Come degnasti d'accedere al monte? / non sapei tu che qui è l'uom felice?» (*Pg* 30.73-75) Stando alle affermazioni di Beatrice, quindi, Dante dovrebbe essere escluso, in quanto essere umano, proprio dal sito originariamente preposto ad accoglierlo. La distanza che lo separa dal Paradiso Terrestre — il luogo al quale egli è infine giunto, ma al quale non per questo appartiene — si misura, dichiara Beatrice, con l'unico metro ad esso acconcio: la felicità.

Se anche Dante avesse voluto obiettare, le sue argomentazioni sarebbero state prontamente smentite dagli eventi, che subito lo portano a fare esperienza di quell'intangibile iato. L'immagine del suo sé corporeo gli si mostra infatti, come per caso, riflessa nelle acque primordiali. Non potendo non riconoscere quei lineamenti come suoi, ecco che da quella vista egli ritrae inorridito lo sguardo: «Li occhi mi cadder giù nel chiaro fonte, / ma, veggendomi in esso, i trassi a l'erba / tanta vergogna mi gravò la fronte» (*Pg* 30.76-78). Al posto dell'auspicata felicità, «vergogna», come ben sapeva Beatrice. Ma vergogna edenica: e come tale seme di felicità. Perché questo è il punto: rispecchiandosi nelle acque del Paradiso Terrestre, al termine di un lungo percorso di rettificazione, Dante giunge per la prima volta a vedersi «veramente». A vedersi, cioè, non con gli occhi offuscati della sua corporeità, bensì con quelli pneumatici del suo doppio di luce, gli occhi con cui Beatrice lo vede. È quello lo sguardo che gli mostra la sua ombra terrena come *altra da sé* — tanto che con quell'imgo mortifera egli vorrebbe ora non avere più nulla a che fare.

Tuttavia, avendo assunto il ruolo di guida celeste del *viator*, Beatrice non permetterà a Dante di compiere tale spietato rifiuto del proprio sé adamico. Per

poter «trasumanare», il suo fedele deve — ancora una volta — tornare a morire restando in vita, ed estendere, rinascendo, la coscienza di ciò che egli ritiene sia la sua identità. Al termine del percorso iniziatico, al centro del labirinto, guardandosi nell'immagine riflessa di se stesso, egli giungerà infine a vedere la luce che da quelle tenebre promana. Per arrivare a tanto, egli deve imparare ad accettare, in maniera del tutto nuova, l'ombra del suo io terreno; deve abbracciarla come fa Matelda immergendolo nelle acque battesimali. Questa, infatti, è la distanza edenica che separa l'esperienza della «vergogna» da quella della «felicità». Ma come attraversare quell'incolmabile iato? “Ritornando a Beatrice”, o per meglio dire lasciando che Beatrice faccia ritorno a lui. Nella propria spoglia mortale Dante deve apprendere a individuare l'ombra di Beatrice: l'impronta, il vestigio di luce, che costei gli ha lasciato quale pegno di immortalità. Deve imparare a vedersi come *imago* simbolica: transitorio luogo di manifestazione dell'archetipo, che epifanizzandosi tale luogo vivifica. Come avrebbe detto Meister Eckhart compiendo l'esegesi dell'immagine dell'anima:

Ciò che esce è <identico a> ciò che rimane all'interno e ciò che rimane all'interno è <identico a> ciò che esce. Quest'immagine è il Figlio del Padre e io stesso sono questa immagine, e quest'immagine è la <Sapienza>. (*Sermone* 16a; Eckhart 2002: 192)

Dat daer ute gaet, dat es, dat daer in blijft, ende dat daer in blijft, dat es, dat daer ute [g]aet. Dit beelde es die sone d<es> <v>ads, ende dit beelde benic selue, ende dit beelde es die <wisheit>. (Eckhard 1993: 1.184)

Sconfinamenti

Ad attendere la psiche è infatti l'ultima fase della trasmutazione, che permette di transire dalla dimensione terrena a quella immaginale, la quale sola può elargire la percezione visionaria delle «figures et constellations qui brillent aux Cieux de l'âme, les Cieux de la Terre de Lumière» (Corbin 1984: 145). Dante ci assicura che questo diverso vedere è possibile — possibile la risurrezione dell'essere a una dimensione nella quale, caduta ogni barriera tra dentro e fuori, ogni cellula vivente risuona all'unisono col Tutto, facendosi atta ad accogliere in sé, e a riflettere, “la gloria del paradiso”. Così, nel contemplare l'esistenza cosmica, la percezione trasfigura:

Ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso / de l'universo; che per mia ebbrezza / intrava per l'udire e per lo viso. // Oh gioia! oh ineffabile allegrezza! / oh vita intègra d'amore e di pace! / oh senza brama sicura ricchezza! (*Pd* 27.4-9)

Oltrepassata quella soglia, all'individuo è dato di compiere il salto quantico, di accedere alla gioia dell'estasi — liberazione in vita dai lacci della mortalità. Avendo vissuto in prima persona l'esperienza trasmutativa della beatitudine, Dante può apprestarsi a compiere la missione che, nel tempo e nello spazio, attende ogni "Fedele d'Amore", ogni *turjumān al-ašhwāq*, ogni *bodhisattva*: farsi guida, per «removeo viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis», come avrebbe affermato, ancora una volta, Dante (*Ep XIII [X]*, par. 15-16).

Sconfinamento: uscita dai termini che impongono la *natura naturata*, il *fatum*, la mente asservita così alla percezione sensibile come alla volontà astrattiva della ragione. E divenire strumento della *natura naturans*, della *vis* demiurgica — dell'energia vitale. Senza per questo allontanarsi dalla creatura, piuttosto sollecitandone amorosamente l'attrazione, affinché essa stessa pervenga a restituirsì alla propria totalità, a ricongiungersi con il segreto del suo essere, alla sua primigenia felicità. Uscita dal mondo e ritorno ad esso, ma in forma volatile, mercuriale: nella forma cioè di chi le cose interiormente brucia e insieme anima, vedendole nella loro verità — e a quella con arte le riconduce. Ibn 'Arabī ha espresso in parole di perfetta chiaroveggenza l'auspicio che arde nell'intimo di ogni seguace della via ermetica, che lo rende compiutamente *artifex*:

Ceux à qui Dieu reste voilé prient le Dieu qui dans leur croyance est leur Seigneur, d'avoir compassion d'eux. Mais les théosophes mystiques (*Ahl al-Kashf*) demandent que la Compassion divine se réalise (advienne, existe) *par eux*. (*Fusūs al-Hikam I*, p. 178 e II, p. 250 n. 8, cit. da Corbin 2006 : 136).

Ma come potremmo, *noi*, riconoscerci in tutto questo? E anche se potessimo, vorremmo davvero pervenire a tanto? Osserviamo l'incisione, anonima e senza titolo, raffigurante un pellegrino giunto ai confini del mondo (fig. 1). Non se ne conosce riproduzione a stampa anteriore al 1888, sebbene stilisticamente essa sia avvicinata alle immagini contenute in più di un volume di cosmografia rinascimentale. Pare accertato che si tratti di uno straordinario *pastiche* grafico: di un'incisione cioè intenzionalmente "retrò", che l'astronomo francese Camille Flammarion avrebbe commissionato per la seconda (1888, ma non la prima, 1872) edizione di un suo trattato sull'atmosfera. Con il proposito di contrapporre, anche visivamente, l'ingenua concezione del mondo degli "uomini del medioevo" alle teorie scientifiche moderne e alle immagini ad esse relative. La raffigurazione di una terra che si estende piatta fino all'orizzonte, pacificamente abitata al di sotto di una volta cosmica trapunta di stelle, dove sole e luna campeggiano chimericamente dotati di fattezze umane, aveva certo intenti sottilmente ironici. «Or cete belle voûte n'existe pas!» si affrettava infatti ad assicu-

rare Flammarion ai suoi lettori, adducendo a prova le esplorazioni da lui condotte in pallone aerostatico.

Eppure, è proprio quello straordinario *pastiche* visivo l'immagine che, a tutt'oggi, riesce a darci la completa misura della nostra interiore, infinita nostalgia: per quella terra, per quei cieli, per quegli immensi meccanismi tra i quali tutto è sospeso, tutto è in movimento. Se quest'incisione continua ad avvicerci,² è perché quelli sono, in definitiva, gli unici spazi in cui, ancora oggi, ci sentiamo a casa. E così dovette essere anche per il suo committente nel 1888. Nell'osservare la figura del pellegrino medievale pervenuto ai confini del mondo, Flammarion dovette provare un indefinibile senso di riconoscimento: «ce naïf missionnaire parti à la recherche du Paradis Terrestre — dovette dirsi — c'est moi». Basta leggere alcuni stralci del suo inno alla notte, pubblicati quindici anni più tardi, per comprenderlo:

O Nuit mystérieuse, Nuit sublime, Nuit infinie ! tu fais disparaître devant nos yeux le voile que la lumière du jour déployait au-dessus de nos têtes ; tu rends au ciel sa transparence [...]. Sans toi [...] nos esprits n'auraient jamais perçu l'harmonie des cieux, et nous serions restés les parasites aveugles et sourds d'un monde isolé du reste de l'univers. O nuit sacrée ! [...] Nous t'aimons parce que tu es vraie. Nous t'aimons parce que tu nous mets en communication avec les autres mondes, parce que tu nous fais pressentir la vie universelle et éternelle, parce que tu nous proclames citoyens du ciel. (Flammarion 1921 : 36-37)

Tutto, qui, inaspettatamente si rovescia; con l'ausilio del telescopio dell'anima, l'astronomo Flammarion si protende a contemplare un mondo infinitamente più vivo di quello che qualsiasi macchinario avrebbe potuto offrire al suo sguardo — allo sguardo della ragione e delle parvenze sensibili. L'oscurità della notte diviene la sola vera lente, che permette agli esseri umani di sollevare il velo che la luce diurna frapponne tra le loro menti abbagliate e l'immensità dei cieli. Si squaderna così un universo tutto interiore. La notte di Flammarion non restituisce solo alla memoria l'immagine di Φῶς, il promigenio Uomo della Luce Noetica; a quel nostro sidereo, avito gemello intende ricongiungerci, annunciando, di quello straordinario *hieros gamos*, l'avverabile possibilità.

Così come Flammarion, anche il suo «naïf pèlerin» — temerariamente incamminatosi nella notte dei tempi alla ricerca del Paradiso Terrestre, e che ci si mostra quasi confitto all'angolo estremo del mondo — più non cura di osser-

² Utilizzata da Jung nel 1959, è stata da allora riprodotta con intenti emblematici in numerose pubblicazioni così a carattere scientifico, come spirituale. Attualmente è una delle "featured pictures" di Wikipedia.

vare le forme antropomorfe dei corpi celesti che trascorrono sullo schermo della volta celeste; a quelle anzi ha risolutamente volto le spalle. Con il corpo costretto nello spazio più angusto che vi sia, ai confini fra la terra e il cielo, egli sporge la testa oltre il visibile, per scrutare tutt'altri orizzonti. Con gli occhi della mente contempla le «rote magne» universali, le *umbrae idearum* — nella forma in cui esse gli si danno a vedere. Quale simbolo più espressivo di questo fanciullo viandante, còlto nella postura in cui miracolosamente vede compiuto il suo più intimo ricercare, per esprimere “in figura” l’aspirazione, la *disposizione* umana a trasmutare?

Lo spazio disegnato dalla costellazione pentadica di questo volume, il prima che ora consegnamo al lettore, può esistere come tale solo in relazione a un centro: il centro che ogni forma soggetta a spazio e tempo necessariamente circoscrive. Punto d’incontro di assoluto e relativo, il centro di per sé informe, il centro come pura potenzialità si trasmuta in *locus* informante soltanto in relazione a ciascuna delle forme individuate che intorno a siffatto centro — il loro centro, ma in quanto centro sempre e ovunque uguale a sé medesimo — si costituiscono. Indefettibile centro, ma centro dall’esterno inaccessibile; pura *interiorità*, che dall’interno anima l’altrimenti inesistente esteriorità di ogni cosa. Questo centro vitale, questo «in-audito centro» («die un-erhörte Mitte»; Rilke, *Sonetti a Orfeo* II.28.11) il cui vuoto genera il pieno dell’essere, è ciò che il sottotitolo di questo volume adombra con la parola «felicità»: che di ogni cosa è il cuore pulsante, il segreto della sua più intima identità.

Per vivere veramente, ogni essere deve dunque potere, di quel centro, del proprio centro, giungere a fare esperienza — tacita, riflessiva, diretta. Deve potersi aprire un varco nella propria forma informata, che gli permetta di raggiungere il proprio centro informante senza per questo compromettere né se stesso né la propria forma, piuttosto compiendoli per riconoscimento l’uno nell’altra. Questa, la felicità. Ma quale via potrebbe tracciare un simile percorso? Solo una via che, trasgredendo a ogni convenzionale intendimento del procedere come di un rettilineo trascorrere da un “dove” verso un altro “dove” localizzabili nello spazio e nel tempo, potesse insegnarci a trasmutare il concetto stesso di via, e quindi l’esperienza che ce ne facciamo, per individuare in ciascuno dei passi di colui che quella via percorre il “cuore”, il “centro”, l’obiettivo e fine ultimo del terrestre peregrinare. La linearità del percorso si troverebbe così ricondotta alla sua origine, e richiudendosi su se stessa dischiuderebbe alla mente che la osserva la sua più segreta natura, il suo modo di essere primigenio, che si rivela circolare: perché «veramente pigliando e sottilmente conside-

rando» (Cv III.2.3) ogni percorrere non è che un permanere e ogni permanere un percorrere, che a spirale ritorna su se stesso per arrivare a trascendersi.

Come dire, semmai ciò si potesse dire, intromissione dell'eterno nel tempo. Quando ciò accade, *extra* e *intus* vengono a incontrarsi nell'*intra*, il luogo dell'esperienza vissuta che si realizza come movimento unificante del sé al proprio centro — come potenza dell'essere che perviene ad attuarsi, trasmutandosi. La sapienza ermetica di tutto il mondo indo-mediterraneo ripete concorde, in forme diverse, questo stesso arcano. Lo stringatissimo apocrifo attribuito al Buddha, divenuto straordinariamente popolare in territorio nordamericano: «There is no way to happiness / Happiness is the way», opera un rovesciamento sintattico la cui paradossale logica “vera” sfugge alla comprensione finché non divenga realtà vissuta nel quotidiano di questo particolare modo di peregrinare.

Così, i trenta uccelli di 'Attār, giunti a quello che ritenevano essere il termine del loro interminabile viaggio, si sentono dire *in silenzio* dal loro sovrano Simorgh, agognato (s)oggetto della loro cerca:

Noi siamo uno specchio grande come il sole e chiunque in esso si guardi, vede l'immagine di se stesso, del corpo e dell'anima. [...] Quanto fin qui avete visto o conosciuto, in realtà non accadde, e quanto avete detto e udito non è che pura illusione. E neppure mai sono esistite le valli attraverso le quali faticosamente avanzaste o le stazioni ove virilmente poteste maturare. In realtà voi tutti avete marciato senza mai deviare dall'alveo della nostra azione e avete sostato nelle profonde valli delle nostre qualità. ('Attār 1997: 206-07)

Non dissimilmente, il 6 gennaio 1456 Niccolò Cusano spiegava ai suoi fedeli come rapportare “ermeticamente” il quotidiano della loro esistenza al sacro dal quale essa prende la sua misura. Lo faceva compiendo un'esegesi in stile eckhartiano della narrazione del viaggio dei Magi:

Paolo ha affermato che noi ci troviamo in Dio e in Lui ci muoviamo. Noi siamo infatti dei viandanti. Il viandante è così denominato per la “via” che egli percorre. Dunque, il viandante che, percorrendo la via infinita, sia interrogato su dove egli si trovi, risponderà: sulla via. E se lo si interrogherà verso dove egli vada, allo stesso modo egli dirà: sulla via. E così, se gli si domanderà da dove egli arrivi, egli risponderà: dalla via. Ancora, se gli verrà chiesto quale sia il suo tragitto, egli dirà: dalla via, alla via. La via infinita può dunque definirsi il luogo proprio del viandante. Essa è Dio. Perciò la via fuor della quale non si trova pellegrino è l'essere senza principio né fine, donde viene al pellegrino tutto ciò che lo rende tale. (Cusano 2012: 128)

Paulus autem dixit nos in Deo esse et moveri, nam viatores sumus. Viator autem a via dicitur et est viator. Viator igitur, qui ambulat seu movetur in via infinita, si interrogatur, ubi est, dicitur in via. Et si interrogatur, ubi movetur, in via responde-

tur. Et si quaeritur, unde movetur, dicitur a via. Et si quaeritur, quo tendit, dicitur de via ad viam. Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus. Unde via illa, extra quam non est viator reperibilis, est esse illud sine principio et fine, a quo est viator et habet omne id, quod est viator. (*Sermones*; Predica 216: «Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?») <http://www.cusanus-portal.de/>)

La via infinita trasmuta, dunque, per colui che si fa pellegrino, nella via come *centro* infinito. Perché il luogo-non-luogo di tale indicibile gnosi si manifesta, occorre una guida che lo segnali, che con la sua presenza lo renda visibile, che ad essa sappia per cenni condurre. La tradizione ermetica ha nei secoli affidato tale compito a Mercurio, il dio psicopompo, preposto alla comunicazione fra i mondi, e dunque guida dei mortali verso tutte le regioni della psiche atte a illuminare l'anima a condizione di restare avvolte nella loro oscurità.

L'incisione rinascimentale riprodotta in copertina, e assunta a emblema dell'insieme di questo volume, mostra Mercurio nell'atto di compiere un duplice, unitario e unificante, gesto simbolico: come già Arpocrate, con la mano destra intima il silenzio; con la sinistra regge la Menorah, il candelabro a sette bracci della tradizione veterotestamentaria, manifestazione visibile degli arcani celesti. Mercurio attira l'attenzione su quelle fiamme ardenti, che illuminano le tenebre senza per questo vincerne l'oscurità, e la cui disposizione unitaria forma un *arbor vitae*, un *axis mundi*. Di quelle luci e dei loro significati, manifesti e occulti, egli si fa latore, esponendo la *menorah* nello spazio a lei confacente: uno spazio intermedio, immaginale — che ha per orizzonte la sfera terrena, ma che da quella non proviene e a quella non appartiene. Sono, quelle che Mercurio porge al nostro sguardo, le luci di una sapienza “della mano sinistra”, di una conoscenza in relazione alla quale i poteri “della mano destra” non possono che tacere. Il silenzio cui Mercurio invita è dunque un silenzio ermetico nel senso più proprio del termine: è un silenzio nel quale ci si chiude, per riuscire a vedere veramente, per poter contemplare. La sfera sospesa al di sopra del cappello alato di Mercurio delimita infatti una sentenza latina composta in forma ouroborica: «*Monas manet in se*». Per comprendere il senso del permanere cui quel motto invita, dobbiamo compierne il giro con lo sguardo, dobbiamo letteralmente circum-ambularlo. Siamo così ricondotti, per via simbolica, al mistero dell'esistenza — di ogni individuale e individuata esistenza — come *peregrinatio*: come ricerca circolare del significato della vita stessa. Trascorrendo, rivolgendosi attorno al proprio “inaudito centro”, la vita senza posa cerca quel significato recondito — γνῶθι σεαυτόν, «il sapere *nell'*anima», come lo ha felicemente chiamato James Hillman (2007) — che nel manifestarsi la trasmuta, rivelandole la sua forma originaria, la sua forma compiuta.

Una vida en dispersión y confusión es una vida en quietud pantanosa. Y una vida

será aquella que sepa discurrir por su tiempo, ser antes que nada una manera feliz de andar por el tiempo, no sumergida como lo están las cosas, ni como están sumergidos en temblor los vegetales, ni como prisionero el animal, sino a la manera despierta y libre como debe estarlo el hombre. (Zambrano 1987: 75)

«Despierta y libre»: questa, la forma della vita consapevolmente realizzata — in un “dover essere” che sceglie di farsi carico, nel suo utopismo radicale, delle sofferenze dell’universo vivente gettato nella dispersione. Questi, nel linguaggio umano, i sinonimi di “felicità”. All’incontro con questa vita, con questa felicità, la via ermetica conduce — tacitamente guida — chi veda, come in sogno, la trasmutazione quale via alla salvezza di tutto ciò che, suo malgrado, ancora vive confinato nella sua «quietud pantanosa»: come l’umanità, insieme all’umanità, a causa dell’umanità.

Quando, dunque, risvegliata e felice, sarà la vita finalmente intera? Quando l’avremo restituita, un passo alla volta, un respiro alla volta, all’originario segreto della sua eternità.

Halfmoon Bay, B.C.
31 dicembre 2012

Opere citate

- Alighieri, Dante. 1980. *Opere minori*, I.1. *Vita nuova*, a cura di D. De Robertis, *Rime, Il Fiore e il Detto d’amore*, a cura di G. Contini. Milano-Napoli: Ricciardi.
- . 1988. *Opere minori*, I.2. *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis. Milano-Napoli: Ricciardi.
- . 1989. *La divina Commedia. Testo critico della Società Dantesca Italiana riveduto col commento Scartazziniano rifatto da G. Vandelli*. Milano: Hoepli.
- ’Attār, Farīd ad-Dīn. 1997. *Il verbo degli uccelli*, trad. italiana a cura di Carlo Saccone. Milano: SE.
- Corbin, Henry. 1979 [1954]. *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris: Berg International.
- . 1984 [1971]. *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*. Sisteron: Editions Présence.
- . 2006 [1958]. *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*. Paris: Médecis-Entrelacs.
- Cusano, Niccolò. 2012. *Sermoni sul Dio inconcepibile*, trad. italiana a cura di Cesare Catà. Genova: Il Melangolo.

- Eckhart. 1993. *Werke* [i.e., *Deutsche Werke, DW*]: *Texte und Übersetzungen*. 2 vols., ed. Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- . 2002. *I Sermoni*, trad. italiana a cura di Marco Vannini. Milano: Edizioni Paoline.
- Flammarion, Camille. 1921 [1903]. *Astronomie des dames. Précis d'astronomie descriptive*. Paris: Flammarion.
- Hillman, James. 2007. *Il sapere dell'anima*. Festival di Filosofia di Modena, 14 Settembre 2007. Registrazione accessibile su YouTube.
- ibn 'Arabī, Muhyīd-Dīn. 1996. *L'alchimia della felicità*, trad. italiana a cura di Massimo Jevolella. Como: Red.
- Jung, Carl Gustav. 1992 [1944]. *Psicologia e alchimia*, trad. italiana di Roberto Bazlen, riveduta da Lisa Baruffi («Opere di C.G. Jung», vol. 12). Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1993 [1958]. *La pratica della psicoterapia*, trad. italiana di Silvano Daniele («Opere di C.G. Jung», vol. 16). Torino: Bollati Boringhieri.
- Novalis. 2001 [1981, 1969]. *Vermischte Bemerkungen («Blütenstaub») 1797-98*, in *Werke*, ed. Gerhard Schulz. München: C. H. Beck (*Frammenti*, trad. italiana a cura di Ervino Pocar. Introd. Enzo Paci. Milano: Rizzoli, 1976 [1948]).
- Winston Morris, James. 1987-88. «Ibn 'Arabī and the *mi'rāj*». *Journal of the American Oriental Society* 107: 629-52; 108: 63-77.
- Zambrano, María. 1987 [1943]. *La "Guia", forma del pensamiento*. In *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial (*Verso un sapere dell'anima*, trad. italiana a cura di E. Nobili. Milano: Raffaello Cortina, 1996).
- . 2004 [1977]. *Claros del bosque*, ed. Mercedes Gómez Blesa. Madrid: Ediciones Cátedra (*Chiari del bosco*, trad. italiana a cura di Carlo Ferrucci. Milano: Bruno Mondadori, 2011).
- Zosimo di Panopoli. 2004. *Visioni e risvegli*, introduzione, traduzione e note a cura di Angelo Tonelli. Milano: Rizzoli.