

In margine a *Mundus imaginalis* di H. Corbin

di Giovanni Leghissa

In margine al breve ma denso saggio di Henry Corbin tradotto nelle pagine che precedono, si possono fare alcune considerazioni circa la possibilità di un'interrogazione filosofica sul problema dell'immaginazione. In questo senso, Corbin appare senz'altro un interlocutore privilegiato: si può dire infatti che in tutte le sue ricerche sulla filosofia e la religione islamiche l'immaginazione costituisca il tema principale dei suoi interessi. Non solo: l'enucleazione del ruolo giocato dall'immaginazione negli autori di volta in volta considerati sembra avere per Corbin una funzione ben precisa, che va al di là del compito normalmente tenuto presente dallo studioso nella ricostruzione storiografica del pensiero altrui; attraverso tale indagine infatti Corbin intende avanzare una istanza filosofica dotata di una portata teoretica autonoma, in grado di dialogare proficuamente con la riflessione contemporanea. Ciò emerge con chiarezza specialmente nelle ultime pagine dell'articolo sul *mundus imaginalis*, ove tale ambito di realtà non intende venir ridotto all'immaginario, o al mondo della *fiction*.

Tutto ciò si presenta subito come molto distante rispetto ai toni secolari che caratterizzano il dibattito filosofico attuale. E sarà bene considerare sin dall'inizio questa distanza con delle cautele ermeneutiche che però non pregiudichino il dialogo. Qui non si tratta infatti di pronunciarsi pro o contro il valore di realtà che va riconosciuto al *mundus imaginalis*; più semplicemente, va visto in che modo tale nozione può sollecitare ulteriori indagini e riflessioni attorno al tema dell'immaginazione. Se però non si tenta di misurare questa distanza, si rischia di ridurre il riferimento a Corbin a una semplice suggestione, magari dai toni un po' esotici, priva di una contestualizzazione precisa.

Questo riferimento all'esotico non è casuale: ciò che di primo acchito colpisce di più il lettore dei testi corbiniani è forse l'estraneità che essi comunicano, vuoi per la forte sottolineatura del carattere esperienziale che le questioni trattate comportano, vuoi perché gli autori studiati e presentati da Corbin sono per lo più ignoti a chi non si occupi di storia della filosofia islamica.

1. Platonismi d'Oriente e d'Occidente

L'angelologia, la gnosi, tutto un mondo di simboli e figure provenienti dalla tradizione mistica di ascendenza platonica e neoplatonica, anche al di là della loro precisa inserzione entro il quadro innanzi tutto tenuto presente da Corbin (che è quello dell'Islam sciita), costituiscono un complesso di riferimenti e argomentazioni che, se esposto senza alcuna cautela, rischia di sprofondare nella completa impertinenza; dal canto suo, Corbin insiste proprio sull'attualità di queste tematiche, cercandovi una sorta di antidoto al nichilismo, alla povertà delle determinazioni ontologiche che, secondo lui, caratterizza il soggetto moderno. Va inoltre tenuto presente il tono polemico con cui espone le sue tesi, tono che emerge anche dal saggio qui tradotto. Corbin scrive in anni nei quali il malvezzo di leggere la modernità come l'avvento di una razionalità totalmente dispiegata, certa di sé, priva di zone d'ombra, era già stato messo a parte — si pensi alla *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, pubblicata nel 1947 —. Eppure, una visione stereotipa della modernità, e della storia della cultura europea in genere, sembra necessaria all'impianto argomentativo di Corbin, che così può far emergere con maggior evidenza certi tratti peculiari della tradizione dell'oriente islamico. In sintesi: il *mundus imaginalis* dei teosofi dell'Islam è in grado di offrire un orizzonte metafisico capace di integrare la razionalità con istanze che si aprono alla trascendenza, alla profezia, alla visione, al sogno, a una comprensione insomma globale del vissuto umano; per contro, la rimozione del *mundus imaginalis* operatasi in Occidente ha promosso un'immagine dell'uomo padrone di sé, del suo destino e del suo mondo, non bisognoso di confrontarsi con realtà che sfuggono all'immediata percezione sensibile o al controllo della ragione discorsiva¹.

¹ A questo proposito va però aggiunta una precisazione. Laddove Corbin delinea più precisamente il senso della "filosofia orientale" di Avicenna, di Sohrawardī, o dei mistici sufi, le nozioni di Oriente e di Occidente vengono connotate in un senso decisamente metaforico; del resto, tale connotazione è ben consona alla visione metastorica che ogni forma di gnosi ha degli eventi umani. L'Occidente è la terra della lettera, del senso essoterico dei testi, è il luogo in cui sensibile ed intelligibile si fissano in una netta contrapposizione, in cui cosciente e conosciuto permangono distinti. Per contro, l'Oriente è la direzione verso cui si dirige l'iniziato, lo gnostico, colui che esce dal senso essoterico per cogliere il senso esoterico, nascosto; a partire da qui, è possibile attingere a quel polo celeste, angelico, in cui propriamente si realizza l'esperienza spirituale dell'iniziato: fare esodo verso Oriente, uscire dall'esilio occidentale, significa operare quella conoscenza di sé che permette di entrare in una dimensione interiore, nascosta, in cui si esperisce l'identità tra sé e ciò che il senso letterale della rivelazione pone come esterno a sé, superiore a sé. Ad un tempo ermeneutica volta a preservare il simbolo dallo scadere nell'allegoria e viaggio iniziatico verso un'autentica conoscenza di sé, il moto da occidentale verso oriente sembra configurarsi entro uno schema presente in molte forme di pensiero religioso: privilegio dello spirito sulla lettera, del simbolo sull'allegoria, del nascosto rispetto al manifesto. Vi è però un aspetto che rende il discorso di Corbin eccentrico rispetto allo schema testé delineato. È infatti cura costante di Corbin mostrare come questo viaggio ad oriente si configuri come un viaggio nel *mundus imaginalis*, cioè come una modulazione dell'identità soggettiva in cui l'immagine di sé si trasforma in una con le gradazioni di

A questo proposito, Corbin sembra trascurare due cose. In primo luogo, la tradizione platonica è sempre stata ben viva anche in Europa, tanto che è possibile affermare che sia convissuta, se non dentro, almeno accanto a quella configurazione culturale e filosofica che ha portato alla nascita dello spirito scientifico, considerato come il fattore emancipativo più importante della modernità². In secondo luogo, il pensiero di Platone stesso è all'origine delle strategie argomentative di fondo che animano tutte le teosofie e le filosofie orientate verso esiti mistici, e questo tanto nell'ordine del concettuale quanto nell'ordine del metaforico³. Risulterebbe così fuori luogo un contrasto netto tra un universo culturale aperto, fluido, organico, quale quello orientale, e un altro invece chiuso, rigido, lineare, quale quello occidentale.

Dunque, una visione riduttiva e semplificata della modernità, che sembra artatamente costruita per far risaltare la ricchezza spirituale della tradizione islamica, assieme ad una pretesa originalità del discorso mistico e filosofico

un racconto, di una narrazione. Come si vedrà più innanzi, è questo senso traslato del viaggio ad oriente ciò che più interessa, o può interessare, a chi intenda utilizzare gli studi di Corbin al di fuori dei confini disciplinari dell'islamistica. Rimando ad alcuni passi nei quali tale questione è trattata più diffusamente: H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg, Paris 1979, pp. 24 sgg., 38 sgg., 45 sgg., 57, 165 sgg., e specialmente le pp. 292-301; Id., *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, trad. di F. Pregadio, Mediterranee, Roma 1988, pp. 8, 10, 17, 52, 66-69.

² Non occorre citare gli studi ormai classici di L. Thorndike, di A. Koyré, della F. Yates, di D.P. Walker sul pensiero rinascimentale e sulle origini del pensiero scientifico. Con tali richiami, che certo aprirebbero prospettive che qui ovviamente non posso nemmeno sfiorare, intendo semplicemente dire che la razionalità dei moderni è sorta su di un terreno ben più mobile ed articolato di quello che Corbin vuol far apparire.

³ Mi paiono decisive su questo punto le riflessioni svolte da Derrida in due suoi articoli, *Comment ne pas parler* e *Nombre de oui* (ora in J. Derrida, *Psyché, Galilée*, Paris 1989, pp. 535-595 e pp. 639-650). Nel primo scritto Derrida compie un lungo tragitto entro le topiche della promessa, del segreto, del silenzio, dell'indicibile, attraversando il tema della *chora* platonica, gli scritti dello Pseudo-Dionigi e di Eckhart, la domanda heideggeriana sull'essere, mentre nel secondo la medesima questione è ripresa nel contesto di un dialogo con Michel de Certeau, autore di importanti opere sul misticismo cristiano occidentale. In entrambi è in gioco il rapporto tra la teologia negativa e la filosofia: si tratta di riconoscere quali strategie regolino, tanto nella teologia mistica quanto nel discorso filosofico, la retorica della determinazione negativa, dell'affermazione cioè dell'indicibilità di ciò su cui verte l'argomentazione. Il Nome di Dio si qualifica, in tale contesto, quale paradigma di tale procedura: lo spazio aperto dalla distinzione tra Dio e i suoi Nomi viene ad essere la cifra di un appello alla nominazione che, inscritto nel testo della tradizione, deve necessariamente portare ad infrangere il divieto di voler fornire qualunque determinazione positiva del divino. Per Derrida, non ha alcun senso allora voler ricostruire una genealogia dell'apofatismo: appartiene in maniera costitutiva, tanto al logos filosofico, quanto al misticismo ebraico, cristiano ed islamico, la presupposizione di un 'sì' quasi trascendentale che precede l'enunciazione, il costituirsi della soggettività, il negarsi dell'esperienza mistica alla dicibilità. Si tratta di un assenso all'appartenenza al linguaggio di una tradizione, alla struttura della predicazione, alla necessità del disseminarsi in tracce scritte di ciò che per definizione non può esser detto. Giusta l'analisi di Derrida, l'originalità del pensiero islamico rivendicata da Corbin nei confronti di quello occidentale non può che venir ridimensionata, non solo da un punto di vista storico, ma anche e soprattutto da un punto di vista teoretico.

di un Ibn'Arabi, di un Sohrawardî, di un Mollâ Sadrâ Shîrâzî? All'estraneità da cui siamo partiti va aggiunta anche questa sorta di ingenuità filosofica nella presentazione del mondo spirituale dell'Islam sciita? Anche qualora si decida di rispondere affermativamente a tali domande, resta piú che plausibile il confronto con il contenuto primario della proposta di Corbin, imperniato attorno alla valorizzazione della funzione cognitiva dell'immaginazione. Non c'è qui la possibilità di ripercorrere tutta la storia del problema, mostrando cosa abbia comportato, nei vari momenti della storia del pensiero, il rifiuto o l'accettazione dell'autonomia che può essere accordata all'immaginazione⁴. È possibile però prendere in esame alcuni luoghi della riflessione contemporanea nei quali il riferimento a Corbin sembra decisivo. Va inoltre precisato che le considerazioni che seguono non vogliono far apparire sotto una luce diversa quell'ingenuità a cui mi riferivo sopra; esse intendono mostrare comunque come il *mundus imaginalis* e le chiavi ermeneutiche che permettono di accedervi possano essere parti vive di un discorso che, sebbene con toni piú secolari, tenga conto delle modulazioni immaginative necessarie alla costituzione della soggettività entro le forme della riflessione.

2. Le immagini della psiche

L'autore che in maniera piú cospicua si è riferito a Corbin nominando spesso proprio l'articolo qui tradotto, è James Hillman. Radicalizzando la psicologia del profondo di Jung, Hillman ha preso molto sul serio gli scenari e le figure che si possono incontrare nel *mundus imaginalis*. Proprio questa nozione permetterebbe infatti di dare un colore e un contorno alle realtà psichiche che l'analista incontra nel suo lavoro.

Con la desimbolizzazione operatasi nella modernità è divenuto inintelligibile tutto un mondo di immagini fortemente aggreganti da un punto di vista psichico. Pur essendo proprie della modernità forti istanze mitopoietiche, l'individuo non legge piú se stesso come microcosmo, non è piú possi-

⁴ Né sarebbe sensato fornire una bibliografia esauriente sul tema. Mi limito perciò a segnalare alcuni titoli. Per un inquadramento storiografico di fondo, resta fondamentale l'opera di W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medioeval Thought*, Illinois University Press, Urbana 1927. Piú accessibili sono gli studi contenuti nel volume che raccoglie gli Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986): M. Fattori-M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988. Anche se ristretto al periodo rinascimentale, mi pare vada segnalato per la sua precisione il saggio di R. Klein, *L'immaginazione come veste dell'anima in Marsilio Ficino e Giordano Bruno*, in Id., *La forma e l'intelligibile*, trad. di R. Federici, Einaudi, Torino 1975, pp. 45-74. Da ultimo, limitandomi al panorama italiano, vorrei segnalare dei testi che problematizzano l'immaginazione in una direzione piú precisamente teoretica, ciò che mi pare piuttosto raro e dunque degno di menzione: L. Stefanini, *Imaginisimo come problema filosofico*, CEDAM, Padova 1936; G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977; G. Carchia, *Estetica ed erotica. Saggio sull'immaginazione*, Celuc, Milano 1981.

bile cioè un collegamento diretto, immediatamente decifrabile, tra la dinamica psichica del singolo e le forme simboliche che operano nei luoghi della riproduzione sociale e culturale. Nella prospettiva della psicologia del profondo, si è perduta con ciò anche la capacità di dare un nome e un senso a quelle immagini che popolano tanto i sogni quanto le fantasticherie che invadono la mente nello stato di veglia. In tal modo gli dèi son diventati malattie⁵, angeli, demoni, animali fantastici sono stati cacciati nel mondo infero dell'inconscio, in una zona d'ombra che la coscienza, in una prima istanza, non è nemmeno interessata a rischiarare. La rimozione dunque non riguarda solo eventi della storia pregressa dell'individuo, come voleva Freud, ma concernerebbe un'intera dinamica epocale e storica.

Nel contesto della riflessione junghiana la nozione di archetipo occupa a tal proposito una funzione centrale. Innanzi tutto vuole rendere intelligibili e decifrabili, pur nella loro ambivalenza, i caratteri delle immagini psichiche, poi intende mostrare il legame che unisce l'inconscio collettivo con quello individuale. L'archetipo permette, per così dire, di rapprendere in un punto l'energia psichica, e di proiettare sullo sfondo di una storia dei simboli i vari aspetti e configurazioni che la vita psichica di ciascun individuo di volta in volta assume. Per Hillman si tratta di riconoscere all'archetipo una piena autonomia, un valore di verità che ne impedisca la traducibilità nelle formulazioni concettuali dominabili della coscienza⁶. Nel discorso analitico, gli antichi dèi della mitologia sembrano prendersi la rivincita su quello che Hillman chiama il monoteismo della coscienza, intendendo con tale espressione, coniata per altro da Jung, la pretesa di far quadrare sempre e comunque i conti nell'ambito della vita psichica, riconducendo i conflitti a quel centro unitario che per lo più viene collocato nella coscienza. Gli ambigui e spesso immorali attributi delle divinità antiche sembrano avvicinarsi meglio, nel rilancio del gioco metaforico, all'ambivalenza che abita le dinamiche della psiche.

Già per Jung il processo di individuazione, che potrebbe esser visto come una guarigione, una liberazione dal peso dei conflitti psichici, è possibile solo a partire dal riconoscimento del ruolo giocato dalle immagini. Individuarsi, convivere in maniera creativa con i propri conflitti, è un'*opus* alchemico che si attua entro la ricerca incessante e interminabile di un equilibrio tra la volontà di luce, chiarezza, stabilità, perseguita dall'io, e le intenzioni inconse, difficilmente traducibili in un discorso lineare e privo di contraddizioni. Infatti, l'inconscio non è solo il luogo dell'ombra, delle componenti psichiche più difficilmente integrabili nell'orizzonte dell'io, ma è anche il luogo in cui può avvenire l'epifania del Sé, realtà simbolica che sola può tenere assieme ciò che, agli occhi della coscienza, risulta scisso e disgregante.

⁵ Cfr. C.G. Jung, *Opere*, vol. XIII, Boringhieri, Torino, p. 47.

⁶ Polemizzando con le tecniche psicoterapeutiche volte a disciplinare l'immaginazione, Hillman scrive: "Noi pecciamo contro l'immaginazione ogni volta che interroghiamo un'immagine per conoscerne il significato, pretendendo che le immagini siano tradotte in concetti." (J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, trad. di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1983, p. 89).

Proseguendo su questa linea, Hillman afferma il carattere archetipico dello stesso io. Dire che l'io è un archetipo significa vedere proprio nella coscienza il punto piú oscuro della dinamica psichica, significa indebolire l'io immettendolo completamente nella messa in scena offerta dalle costellazioni immaginali. Anziché porsi come spettatore neutrale e distaccato degli scenari interiori, e promotore di un rischiaramento progressivo delle zone oscure da cui scaturiscono le proiezioni e i sintomi, l'io si ritrova così, nella prospettiva di Hillman, a dover riconoscersi proprio nelle oscillazioni e nella precarietà di un accadere che ha nella complessità della psiche il suo unico luogo. Non è piú possibile in tal modo considerare l'io come il centro che medierebbe due estremi: da una parte la realtà esterna, con i suoi punti fermi e le sue esigenze difficilmente eludibili, dall'altra la realtà interiore, dominata dall'incertezza dei sogni, latrice di desideri e fantasie spesso inconciliabili con l'immagine che l'io costruisce di sé. All'opposto, si tratta di entrare in "una prospettiva che vede tutti gli eventi come realtà psichiche"⁷.

Rinunciando a considerare l'integrazione come un processo di colonizzazione di sempre piú ampie porzioni di inconscio, si può attuare ciò che Hillman chiama il "fare anima", che coincide con un pieno riconoscimento della realtà dell'inconscio, con una lettura degli eventi della vita che colga la loro provenienza dal mondo della psiche⁸. La cornice entro cui comprendere l'esistenza si amplia, con un movimento che va da una visione umana, empirica, quotidiana, a una visione 'inumana', archetipica, transpersonale. Il fare anima è disumanizzante perché mette in mora la pretesa che l'anima sia una funzione dell'io, mentre propone che sia l'io una funzione dell'anima⁹. In tal modo, lo scenario dell'anima abbraccia tutta la realtà, tutto diviene un *opus animae*: anziché essere dentro di noi, l'anima è in tutte le cose che incontriamo, dentro tutte le situazioni di cui siamo partecipi. Gli eventi cessano di venir presi alla lettera, e il loro significato si amplifica entrando in risonanza con il mondo delle immagini psichiche. Questa deletteralizzazione e questa amplificazione rendono il fare anima un'operazione che, eminentemente, ha il suo luogo nella fantasia. I fenomeni prendono vi-

⁷ J. Hillman, *Anima*, trad. di A. Bottini, Adelphi, Milano 1989, p. 211.

⁸ Sul senso dell'espressione "fare anima", cfr. J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, cit., pp. 13 sgg.

⁹ È bene chiarire la valenza esatta di questa disumanizzazione cui si riferisce Hillman parlando del fare anima. Nella quarta parte del libro *Re-visione della psicologia*, viene intrecciato una sorta di dialogo con l'umanesimo fiorentino del Rinascimento, ed è in questo contesto che viene esposto il senso della disumanizzazione. Hillman sembra ricostruire una *lignée* che va dal neoplatonismo fiorentino alla psicologia del profondo, prendendo posizione in tal modo a favore dell'umanesimo piú schietto ed autentico. Riportare l'anima al centro del discorso psicologico significa porre nel contempo una ben precisa idea di uomo, intesa come *telos*, come valore normativo, di contro ad un falso umanesimo che invece legge nell'ideale di *humanitas* un dato acquisito una volta per tutte, un lascito della tradizione a cui poter rifarsi sempre di nuovo, senza ulteriori problematizzazioni. È questo il senso della polemica con quelle tecniche psicoterapeutiche che si definiscono umanistiche e che propongono valori quali l'autorealizzazione, la maturità, l'equilibrio, oltando quel confronto con le parti oscure ed inquietanti della psiche che invece secondo Hillman deve configurare una impostazione realmente umanistica della psicologia.

ta, si animano, diventano cioè pieni di anima, allorché il tocco della fantasia si posa su di essi. È così recuperato il valore cognitivo dell'attività immaginativa: "Diventare consci" significherebbe ora diventare consapevoli delle fantasie e riconoscerle dovunque e non solamente in un 'mondo fantastico' distinto e separato dalla 'realtà' [...] Le immagini fantastiche diventano ora la modalità strumentale del percepire e del vedere dentro le cose"¹⁰. Ecco quella che Hillman definisce "coscienza immaginale", cioè una modalità autopercettiva in cui la soggettività è disposta a riconoscersi nelle figurezioni del *mundus imaginalis*. Hillman tenta qui un doppio movimento, che ha a che fare con una perdita da un lato, con un guadagno dall'altro. Va perduta una dislocazione solida e stabile dei confini che, nell'empiria del processo di individuazione, separano il conscio dall'inconscio, il parlare chiaro e distinto dal pulsare confuso delle immagini. Si guadagna invece uno scenario di cui l'io, la coscienza, si riconosce solo più come uno dei possibili personaggi, in modo tale da favorire una interazione più duttile e mobile tra i livelli di realtà, le modalità percettive, gli stati di coscienza che strutturano lo stare al mondo degli umani. In altre parole, si guadagna una complessificazione dell'idea di soggetto: grazie ai dispositivi argomentativi forniti dalla lettura junghiana del simbolo psichico, Hillman costruisce una cornice teorica che situa la soggettività nelle storie che questa si racconta.

Lo stesso atto di nascita della psicoanalisi viene letto in tale chiave: "Scegliendo il mito di Edipo, Freud, più che dirci quale mito costituisse l'essenza della psiche, ci ha detto che l'essenza della psiche è il mito, che il nostro lavoro è mitico e rituale, che la psicologia è in ultima analisi mitologia, lo studio delle storie dell'anima"¹¹. Ma qui va fatta una precisazione essenziale. Pur non trascurando il luogo d'origine delle sue riflessioni, cioè il setting analitico, in cui la realtà dell'immaginario psichico è presa molto sul serio da chi entra in analisi, pur non trascurando cioè di comunicare il pathos, la carica emotiva che accompagna ogni processo di trasformazione psichica, Hillman non pare interessato a raccontare semplicemente storie che curano: chiedersi come mai il raccontare storie abbia effetti terapeutici, lo porta a ipotizzare che l'identità psichica non sia scindibile dalla molteplicità delle immagini e delle narrazioni che compongono la vita psichica stessa. Vi è insomma una ben precisa ipotesi di pensiero, non la semplice descrizione di un'attività terapeutica, e tale ipotesi è sostenuta a partire da uno sfondo esplicitamente platonico. A questo punto, i testi di Hillman e quelli di Corbin cominciano ad entrare in risonanza tra loro. Infatti, gli autori più spesso e più approfonditamente studiati da Corbin sono inseriti nella grande corrente della mistica di ispirazione platonica.

L'anima è intessuta nelle pieghe del cosmo, fino a diventare *anima mundi*, per cui la psicologia e cosmologia non sono disgiungibili. "Immagine dell'intelligibile", "dio sensibile" per Platone, (cfr. *Tim.* 92c), il cosmo è per Plotino il luogo ove l'anima prepara le immagini (*agalma*) per gli dèi e per

¹⁰ J. Hillman, *Anima*, cit., p. 125.

¹¹ J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, trad. di A. Giuliani, Adelphi, Milano 1991, p. 31.

gli uomini (cfr. *Enn.* IV, 3, 10). Che la psicologia si dispieghi in una cosmologia indica la necessità di situare il logos dell'anima entro un quadro narrativo, entro una cornice mitica. Dell'anima si può certo dire che cosa essa sia, fornire insomma una definizione, cosa che comunque la psicologia scientifica, da Herbart in poi, ha rinunciato a fare. Ma più decisivo ancora, entro l'orizzonte di pensiero in cui vanno collocati Corbin e Hillman, risulta il complesso di immagini in cui si rifrange e si moltiplica il soggetto implicato in quel cammino di autoformazione e di conformazione all'idea che è in fondo la *paideia* platonica. L'idea, infatti, non si offre alla mente assieme a tutti gli elementi che la compongono, bensì si dà nel movimento che la mente compie per ristabilire l'unità tra gli elementi stessi. Perciò la via che l'anima deve percorrere attraverso le vicende del cosmo è l'unico modo in cui essa può ritrovarsi: tale itinerario non conduce a uno statico autoafferramento, ma è continua oscillazione delle immagini che raccontano una vicenda traspersonale, cosmica appunto, ad un piano in cui si delineano i luoghi dell'interiorità. Questo doppio movimento, dal fuori al dentro, dall'esteriore all'interiore, e viceversa, è ben descritto da Corbin nello scritto qui in discussione, ove la cosmologia immaginale dei mistici offre lo scenario adeguato per la rappresentazione del viaggio insolito verso una conoscenza altra, più alta, del Sé.

Nell'ambito della psicologia del profondo, va ricordato, cambiano i contenuti figurali dell'immaginale, visto che si passa dall'universo religioso islamico a quello del politeismo greco, ma resta presente la medesima valenza dell'immaginale, che, come si è visto, risulta quasi un deposito di immagini in cui il soggetto si rispecchia. Hillman, però, si dimostra più consapevole della natura complessa del discorso figurale: lungi dal voler semplicemente sostituire le metafore ai concetti, tematizza esplicitamente l'oscillazione che si deve compiere dal letterale al metaforico e viceversa¹². Un'oscillazione analoga si ha in Corbin allorché parla del senso dell'esegesi coranica messa in atto dagli autori da lui studiati, senso che si dà in un moto di andata e ritorno dall'essoterico, manifesto (*zâhir*), all'esoterico, nascosto (*bâtin*). Ma lo sforzo di Corbin sembra andare in una direzione che non sfiora la riflessione contemporanea sulla linguisticità dell'esperienza. Ed è qui che bisogna forse vedere il momento di massima distanza tra Hillman e Corbin.

Nel contesto della psicologia del profondo, la nozione di *mundus imaginalis* può venir utilizzata con profitto solo a patto d'inserirla in un quadro teorico segnato da una precisa consapevolezza circa il carattere trascendentale del linguaggio rispetto a ogni esperienza umana; ma, credo, proprio questa consapevolezza non può che apparire agli occhi di Corbin come il frutto di quella "sindrome agnostica", di quel rifiuto di prendere in seria considerazione le realtà spirituali trascendenti che marca nel profondo il telos discendente della storia dell'Occidente europeo.

¹² Cfr. J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, cit., pp. 258-266.

In altre parole, in Corbin va rilevata una sorta di sostanzializzazione degli archetipi¹³, aspetto che ci riporta alle perplessità espresse all'inizio: l'accoglimento di una nozione come quella di *mundus imaginalis* sembra possibile solo se ci si fa carico della distanza che separa un discorso inseribile a pieno titolo nella modernità, come vuole essere il discorso analitico, da un discorso che invece postula un permanere delle immagini archetipiche entro una sfera sottratta per principio alla storia, alla finitezza che contrassegna la comprensione che gli umani hanno di sé.

3. *L'angelo esegeta: il dire simbolico*

Nonostante il fatto che gran parte dell'opera di Corbin sia apparsa in traduzione italiana, il suo lavoro ha incontrato scarso interesse da parte della nostra cultura filosofica, forse eccessivamente sospettosa di fronte agli stimoli che possono venire offerti dall'orientalistica. Del resto, lo stesso tema dell'immaginazione sembra trovare spazio più in una discussione legata all'estetica o alla critica letteraria che non in un ambito filosofico *stricto sensu*, a meno che esso non venga fatto oggetto di una ricostruzione storico-critica.

Una certa attenzione a Corbin è stata riservata da parte di coloro che, in viaria misura, sono stati promotori di un recupero della nozione di simbolo. A Corbin non interessa tanto chiarire lo statuto di tale nozione; ben più importante è il fatto che essa serva a circoscrivere quell'esperienza di incontro con l'angelo descritta dagli autori da lui studiati. Al contrario, se si tenta di comporre attorno al dire simbolico una trama di pensiero che intenda ridefinire il rapportarsi dell'uomo al linguaggio, allora l'angelo diviene piuttosto la metafora per significare la doppia appartenenza della nominazione, che è sì opera umana, ma che nel contempo proviene da una regione in cui faticano ad abitare con disinvoltura la coscienza e la ragione, attributi decisivi per definire la padronanza di sé.

Questa valorizzazione della nozione di simbolo si inserisce all'interno di contesti che hanno alle spalle retroterra filosofici anche molto diversi. Nell'ultimo capitolo del suo testo dedicato a una riflessione globale sul senso del pensiero di Heidegger e di Jaspers¹⁴, Umberto Galimberti mostra come certe figure della filosofia heideggeriana possono venir meglio comprese se l'interpretazione si curva in direzione di un'*esegesi* che va intesa come uscita dall'ovvio, dall'abituale, verso una significazione originaria, simbolica, verso quella "regione totalmente diversa"¹⁵ che custodisce il luogo da cui

¹³ Un rilievo critico di questo genere viene mosso giustamente a Corbin da Carchia, in G. Carchia, *Estetica ed erotica*, cit., p. 32.

¹⁴ U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Mursia, Milano 1984². Il capitolo finale, "Le antiche metafore: l'esegesi di Heidegger", è stato aggiunto al testo nella seconda edizione.

¹⁵ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 88.

scaturisce il senso. L'esegesi del testo sacro operata da Avicenna, dai sufi, dai platonici persiani come Sohrawardî, non è la ricerca di una interpretazione corretta, non è la fissazione di un senso dato una volta per tutte; essa va intesa piuttosto come un esodo, un'uscita da sé. Il passaggio dal senso manifesto (*bâtin*) al senso nascosto (*zâbir*), dall'essoterico all'esoterico, dall'allegoria al simbolo, non è una semplice operazione intellettuale: è una modificazione delle coordinate entro le quali il soggetto si muove abitualmente. Più precisamente, l'esegesi va intesa come un viaggio dell'anima, un viaggio che l'anima compie nel *mundus imaginalis*, avendo come modello il *mi'raj* del profeta¹⁶. "La verità del *ta'wil* riposa sulla realtà simultanea dell'operazione mentale nella quale essa consiste e dell'Evento psichico che la origina"¹⁷. Già il significato del termine che designa l'esegesi ci fornisce una traccia preziosa: *ta'wil* significa "far ritornare a"; c'è l'indicazione di un mettersi per via, di un cammino da compiere. Ciò a cui porta tale viaggio è l'incontro con l'angelo, che qui è non tanto una *substantia separata*, immune cioè dalla *materia designata*¹⁸, quanto piuttosto il paredro celeste, il doppio spirituale, specchiandosi nel quale è possibile ritornare a quell' "oriente delle luci" che non è localizzabile su nessuna carta geografica ma che coincide con una dilatazione della propria esperienza, con un accesso al *mundus imaginalis*. In definitiva, l'operazione del *ta'wil*, incrociando tanto la pratica della meditazione compiuta intensificando e indirizzando l'immaginazione, quanto la centralità accordata alla figura dell'angelo, si rivela una modalità eminente di quella gnosi in cui conoscente, conosciuto e conoscenza si presentano fusi, in vista però della preservazione del fondo oscuro ove riposa l'essenza inattingibile del divino. Come lo spazio simbolico non è una delle possibili configurazioni del discorso, ma è un modo di abitare la complessità dell'intreccio tra esperienza e linguaggio, così il *ta'wil* non è un metodo ermeneutico tra altri, ma è trasformazione soggettiva, immersione in una narrazione in cui il testo che la supporta si rende diafano per far vedere le figure del *mundus imaginalis* da cui le figure del testo ricevono la loro verità. È questo il senso della "gnosi islamica" su cui insiste Corbin in tutti i suoi testi, riconoscendola nel sufismo, nello sciismo ismaelita, nella tradizione platonica persiana.

¹⁶ Con tale termine ci si riferisce ad un'esperienza di tipo estatico — *mi'raj* vuol dire 'ascensione' — che il profeta compì durante una notte in cui venne trasportato dalla Mecca a Gerusalemme. Una vasta letteratura si sviluppò attorno a tale evento, attestato da un oscuro versetto coranico che recita: "Gloria a Colui che rapì di notte il suo servo dal tempio santo al tempio ultimo, dai benedetti recinti, per mostrargli i nostri segni. In verità Egli è l'ascoltante, il veggente" (XVII, I). Come mostra Corbin in più luoghi dei suoi studi, tale leggendario viaggio del Profeta costituisce l'immagine archetipica fondante di tutta l'esperienza mistica islamica. Può esser utile rimandare a una narrazione dai toni più popolari di tale evento: si tratta del *Libro della scala*, un testo medievale arabo che riporta una delle versioni del *mi'raj*. Si veda pertanto *Il Libro della Scala di Maometto*; trad. di R. Rossi Testa, note e postfazione di C. Saccone, SE, Milano 1991.

¹⁷ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 41.

¹⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, a cura di M.D. Roland-Gosselin, Kain, Le Saulchoir, 1926, pp. 29-37.

Questo riferimento alla gnosi si rivela essenziale, e direi quasi il fulcro su cui poggia la lettura di Heidegger proposta da Galimberti.

Non solo la nozione di *Ereignis* viene accostata al *ta'wil*, ma la tonalità di fondo dell'intero *Denkweg* heideggeriano viene fatta entrare in risonanza con le metafore dell'antico gnosticismo¹⁹. All'*heimarmene* gnostica, che indica la rottura del simbolo cosmico, la fine di una appartenenza armonica dell'uomo al cosmo, fa eco la nozione di *Gestell*, che indica l'im porsi a livello planetario della tecnica. Il senso di estraneità che l'anima vive in seguito a questa scissione dell'armonia cosmica si ripresenta nella sottolineatura, costante nell'opera di Heidegger, dell'*Unheimlichkeit*, dello spaesamento che prova l'esserci nella sua dispersione nel mondo. A tale spaesamento si accompagna la chiamata, la silenziosa chiamata (cfr. *Essere e tempo*, par. 57) che non invita a una semplice riappropriazione di sé — come la nozione di *Eigentlichkeit* sembra dapprima indicare — ma è l'indicazione di un percorso in cui si annuncia l'insolita possibilità di esperire *in modo non tragico* lo spaesamento, l'angoscia, la perdita, la precarietà, la finitezza. Pure nel mito gnostico il momento della redenzione si condensa attorno alla figura della chiamata: a chiamare lo gnostico però non è un salvatore divino, ma è la stessa natura divina dell'uomo, scintilla sempre sul punto di spegnersi che deve essere rattivata dalla gnosi, cioè dalla conoscenza di una frattura, di una scissione. Come per Heidegger, ciò che chiama non serve a riconciliare l'uomo con dio, con il cosmo, e nemmeno con se stesso, ma serve a portare alla luce una intrinseca inabitabilità del luogo che *ci* è proprio, del *da* in cui consiste l'esistenza gettata dell'esserci. Infine, come il dio gnostico è assente, posto in una ulteriorità irraggiungibile, così il dio a venire di Heidegger non salva l'apparire, anzi sfiora il brillare dell'essere nel quotidiano accompagnandone il tratto fugace, divenendo metafora della differenza che nessun contorno preciso, immutabile, può permettere di controllare.

Così, il *ta'wil* non solo illumina un particolare aspetto della riflessione heideggeriana sul modo in cui va attraversato il linguaggio della tradizione, ma funge da griglia interpretativa dell'intero filosofare di Heidegger. Poten-

¹⁹ La ricerca filologica e storica non può gettare un ponte tra lo gnosticismo antico e le varie forme di gnosi, ma è innegabile che all'interno di tutte queste sia riscontrabile la medesima "aria di famiglia". Definire in modo schematico i contorni di queste affinità non è semplice, e potrebbe anzi essere fuorviante, stante il rischio che si crei una categoria metastorica, difficilmente controllabile. Eppure, da tempo i maggiori studiosi del problema concordano nel riconoscere che ogni esperienza religiosa, giunta ad un certo punto del suo sviluppo storico e dottrinale, può generare al suo interno atteggiamenti qualificabili come gnostiche — cfr. U. Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism*, Brill, Leiden 1967, che raccoglie gli atti del convegno di Messina in cui per la prima volta si decise di stabilire la distinzione tra 'gnosticismo' e 'gnosi'. Ai fini di una maggiore chiarezza, qui va sottolineato almeno un aspetto del problema. Tanto per uno gnostico del secondo secolo quanto per un mistico sufi ciò che conta è l'avvenuta separazione tra il piano umano e il piano divino, e il fatto che proprio la conoscenza — la gnosi appunto — di questa separazione possa costituire il centro di una esperienza in cui tale frattura non va vissuta come un trauma che deve essere compensato o superato, ma come un evento di un dramma intradivino la partecipazione al quale è già salvezza e redenzione.

do fare a meno della filologia e della critica storica, lo gnosticismo e la filosofia di Heidegger potrebbero così venir accostati in modo tale che l'uno si riverberi sull'altro e viceversa. Ne risulta quella che definirei una *interpretazione immaginale* del pensiero di Heidegger. È il riferimento alla nozione platonica di anima, di psiche, che mi pare autorizzi una simile definizione²⁰. La soggettività, in quanto compromessa con un pensare metafisico, come è noto, scompare dall'orizzonte speculativo di Heidegger; è importante però chiedersi non *cosa* prenda il posto del soggetto, ma *come* si articoli quello spazio vuoto che la scomparsa di una struttura di pensiero di tipo fondativo porta con sé. Tutta la lettura di Galimberti mira a far vedere in che modo il tentativo di mettere in mora la pretesa di fondare il reale a partire dalla *ratio*, dalla soggettività autofondantesi, permetta poi di scavare nel logos una cassa di risonanza per la *parola psichica*. Luogo mobile, che sta *al posto* del soggetto senza però fondare alcunché, l'anima è la produttrice di quelle immagini che permettono al pensiero di sondare il muto apparire dell'Evento, lo spaesante trovarsi perduti in un mondo che è sí il nostro mondo, stante la vicinanza di *eigen*, proprio, ed *Ereignis*, evento, ma che è anche un mondo in cui l'anima è straniera, in esilio.

Il guadagno che si ricava da questa curvatura del filosofico verso l'immaginale riposa sul fatto che in tal modo diviene forse piú praticabile la strada che conduce in direzione del paradosso, della necessità di pensare il paradosso. La filosofia si organizza a partire da un confronto con il mito, con le inquietudini dell'anima, nasce cioè da un terreno già popolato da immagini e simboli; il punto è che tutto questo viene superato, rielaborato, trasfigurato, allorché la concettualità ne prende possesso. Il fare propria, con le dovute cautele, l'esigenza sottesa a un'esegesi mistica come il *ta'wil*, porta però a un ritrarsi dinanzi all'inevitabile corso testé delineato, spinge a fermare un po' prima il moto che va dalla metafora al concetto. Apparentemente tale sosta, o arresto, mette in crisi la possibilità della filosofia. Il paradosso sta allora nel rendere praticabile l'arresto, mostrando la necessaria oscillazione che si deve compiere affinché la parola psichica, nel divenire parola filosofica, nulla perda della sua peculiarità ed irriducibilità, della sua provenienza da una "regione totalmente diversa".

Che il dire simbolico sia la guida per una esplorazione delle zone di margine del territorio abitato dalla filosofia, è evidente anche nel testo di Massimo Cacciari *L'Angelo necessario*²¹. Qui la presenza di Corbin, al di là dei

²⁰ Far entrare in gioco la nozione di anima significa spostare il fuoco dell'attenzione filosofica da un terreno in cui la potenza del logos domina incontrastata ad un terreno in cui il logos è costretto a confrontarsi con quell'altro da sé da cui scaturisce e a cui continuamente rimanda. In tale direzione mi pare vadano le ricerche di Galimberti successive a *Linguaggio e civiltà*, delle quali qui mi pare importante ricordare *La terra senza il male*, (Feltrinelli, Milano 1984) e *Gli equivoci dell'anima (ivi, 1987)*: il primo testo è uno studio sull'opera e il pensiero di Jung, il secondo è una ricognizione storica e teoretica del rapporto che si intreccia, dai Greci a Nietzsche, tra le forme della razionalità e le forme di quel sapere eccentrico e sfuggente di cui l'anima è in possesso.

²¹ M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, Adelphi Milano 1992 (nuova edizione riveduta ed ampliata; la prima edizione risale al 1986).

luoghi in cui è richiamata esplicitamente, è diluita e diffusa nel corso di tutta la trattazione. L'angelologia islamica e gnostica di Corbin non è posta al centro della riflessione, essa sembra piuttosto un obiettivo polemico che opera per così dire sullo sfondo. L'angelo di cui si proclama la necessità è l'angelo assente dal cielo dei moderni, l'angelo che brilla più per la sua incapacità di farsi latore di un messaggio che per il suo essere fedele servitore dell'uomo, come dovrebbe essere stante la *pietas superna* che così ha decretato. Quasi mimando la sua antica funzione, l'angelo ricorda con nostalgia quel messaggio che ha dimenticato durante il tragitto, ormai impercorribile, dal cielo alla terra. È dunque dall'uomo, dal dire dell'uomo, che l'angelo attende una parola: sospeso nel mondo del non-dove, l'angelo ora rimanda all'utopia di un dire liberato dalla rappresentazione, libero quindi per una nomina che non patisce più la separazione tra il dire e la cosa stessa.

Però la figura dell'angelo non può restare immemore della sua provenienza teologica: senza il rimando a ciò che non è umano, il significare dell'angelo diventa impertinente. Come chiede all'uomo che dia ragione del suo dire, invitandolo a far esodo dalla rappresentazione per entrare nella dimensione del simbolo, così l'angelo chiede al dio di render conto della sua giustizia, chiede che si faccia piena luce sul legame che unisce l'*eschaton* all'atto della creazione. In altre parole, si tratta di riproporre il tema dell'apocatastasi, proscritto dalla Chiesa in seguito alla condanna dell'origenismo decretata dal quinto Concilio Ecumenico, conclusosi a Costantinopoli nel 553 (cfr. Denzinger-Schönmetzer 411), ma mai del tutto scomparso dall'ambito della tradizione teologica orientale. Seguendo l'insegnamento di Origene, è lecito affermare che la *poena damnationis* riservata agli angeli caduti e agli empi è temporanea: al compimento dell'*eschaton*, tutti gli ordini creaturali verranno reintegrati nella pienezza dell'amore divino, affinché si compia la divinizzazione del creato cui mirò l'incarnazione del logos. Il punto è che l'angelo non è in grado di operare una conversione nel senso proprio del termine, essendo perfettamente a conoscenza delle conseguenze dei suoi atti e delle sue decisioni, anzi non essendoci in lui soluzione di continuità tra la deliberazione e l'atto che da essa scaturisce. Attraverso il tema dell'apocatastasi è definibile dunque con maggior precisione l'intima antinomicità dell'*eschaton*. Infatti, qualunque decisione si prenda a riguardo, qualcosa di essenziale va perduto. Se l'angelo non può giungere alla *metanoia*, a una modificazione del suo atteggiamento, allora l'opera della redenzione perde il suo carattere misericordioso, la bontà divina deve sopportare la contraddittoria presenza di un male che permane immutabile ed eterno, irredimibile. Se d'altra parte la malvagità di Satana e dei suoi seguaci viene redenta, il trionfo della positività del bene ricomprende in sé ogni negatività, il male, scelto e voluto, si rivela semplice momento di un decorso che tutto positivizza e ingloba, e la stessa libertà della creatura cessa di avere un significato autonomo. L'angelo invita così, secondo Cacciari, a un arresto, a una sospensione di quel gesto che porterebbe a decidere a favore di uno dei due corni dell'alternativa. In tal senso, l'angelo è il moto stesso del sospendere: ciò a cui lavora l'angelo, a cui mira la sua liturgia, è proprio la salvezza del-

l'attimo, la possibilità di staccare lo sguardo dal già-stato, dal *Gewesen*, per affermare la dolorosa gloria di una apparizione pura, cioè priva di un discorso che ne sia vicario. Solo questa sospensione può avvicinare all'origine, senza coincidere con essa, e solo essa può dispiegare, nella condensazione del simbolo, la forza della *Erinnerung*, che conserva la cosa, la custodisce nel silenzio, la sottrae all'esser preda della rappresentazione.

Dunque *in-fans* è l'angelo di cui Cacciari ridisegna il volto. E muto deve esserlo per forza, essendo cristiano l'orizzonte teologico entro cui si muove tutto il discorso. Solo uno è l'attore della teodrammatica che può pronunciare il *verbum*, e di tale emissione l'angelo non può che essere il muto testimone. Escluso dalla *communicatio idiomatum*, dal brusio delle voci — e delle urla — intratrinitarie, l'angelo non può che salire e scendere dalla scala che unisce il cielo e la terra (cfr. *Gen.*, 28,10), nella speranza che alla discesa del Figlio faccia seguito l'ascesa dell'uomo. Pur respingendo l'ipotesi di Corbin secondo cui l'incarnazione avrebbe reso superflua l'angelologia²², non si può sfuggire all'impressione che la discreta e silente presenza angelica tratteggiata da Cacciari debba farsi da parte allorché ha luogo il dialogo tra il divino e l'umano messo in moto dal *Verbum*.

E la *Christlichkeit* che sorregge l'impianto di questo testo è ben evidente soprattutto là dove si fa chiaro l'intento di metter in mora l'idea che il linguaggio necessariamente sia connesso con la rappresentazione, per far invece posto all'idea di una piena coincidenza tra cosa e linguaggio. Quanto questo gesto filosofico sia debitore al dogma dell'incarnazione è cosa che ha ben mostrato Gadamer nella terza parte di *Verità e metodo*²³. L'*Erinnerung* di cui parla Cacciari è possibile solo all'interno della dottrina cristiana del *Verbum*. La processione delle Persone in seno alla Trinità è ricostruita analogicamente a partire dal rapporto che si dà tra pensiero e parola. La parola interna, la parola generata dall'*intellectus*, è posta in essere non a partire da un dialogo dell'anima con se stessa — che implicherebbe successione, temporalità — bensì a partire da un compiuto rimanere in sé dell'intelletto. Questo rimanere in sé è il senso dell'*Erinnerung*. Nonostante sia ammesso che la parola umana debba darsi nella molteplicità delle parole, dei nomi, solo questa marcatura del carattere non riflessivo del pensiero fornisce legittimità a un recupero dell'intuizione, dell'essere tutt'uno di parola e cosa. Che il parlare salvi i fenomeni nella muta invisibilità dell'*apex mentis* additato dall'angelo è cosa possibile allorché si concepisce la parola come un atto originario che nella sua essenza precede ogni nominazione, ogni manifestazione discorsiva, ogni espressione verbale.

Qui, lo si vede, è possibile misurare la distanza che separa l'angelologia di Corbin da quella di Cacciari. Certo, anche il *mundus imaginabilis* è un mondo sospeso, attraversabile solo grazie al potenziamento della *vis imaginativa*, che è anche un potenziamento del simbolo, della parola interiore. Il

²² Cfr. M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, cit., p. 28 nota.

²³ Si veda H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Bompiani, Milano, in part. pp. 480-490.

punto è che i cardini della teologia islamica, la profetologia e l'imamologia, sono gli eredi di una cristologia docetista che rifiuta l'incarnazione del Verbo. Ed è per questo che l'incontro con l'angelo, con la guida spirituale, con l'Imam nascosto, può avvenire solo in quanto evento di parola. Questa parola però è divina non perché è essa stessa Parola divina, ma perché è manifestazione umana, cioè adeguata all'umano, di una realtà divina per sua natura impartecipabile all'uomo. L'angelo allora addita l'unicità del dio, unicità incomprensibile, mistero che racchiude in sé anche la gloria dell'apparire di ogni ente²⁴, ma addita nel contempo la necessaria mediazione profetica, che è il solo modo per l'uomo di incontrarsi con il significare di quell'unicità.

Il *ta'wîl* coranico, portato alle sue estreme conseguenze, divenendo cioè gnosi, è sì incontro con l'angelo, ma in ultima analisi quest'angelo si rivela specchio dell'interprete stesso. L'immagine cristica invece, annunciata dall'angelo della tradizione cristiana, è come un'icona, è cioè fatta per guardare in trasparenza al di là di essa, verso quelle *enérghieai* fluenti dalla Trinità che sono pura luce, così abbagliante da rendere superflui e sguardo e parola.

4. Lo specchio e il racconto

Alla fine di questo percorso, che ha voluto attraversare alcuni dei luoghi in cui la ricerca di Corbin è stata fatta entrare in risonanza con le parole della psiche e del logos, si deve constatare che della peculiare realtà del *mundus imaginalis* resta ben poco. Per poter interrogare il senso di questa spaziazione, bisogna tener conto tanto della distanza dalla cosmologia psichica che il *mundus imaginalis* costituisce, quanto della vicinanza all'esigenza a cui la costruzione del *mundus imaginalis* risponde. Si è già avuto modo di sottolineare come l'angelologia descritta da Corbin si articoli attorno alla metafora dello specchio. Il fatto più significativo è che l'immagine dell'angelo, così come tutte le esperienze che possono accadere nel *mundus imaginalis*, è inserita in un contesto narrativo, anzi è tutt'uno con la possibilità di raccontare di sé una storia che, prima dell'esperienza visionaria, non sarebbe stata concepibile. In ciò sta il *surplus* di realtà che essa produce, per cui è sensato parlare di immaginazione creatrice per designare la facoltà dell'anima grazie alla quale è percepibile la presenza angelica.

Se togliamo all'immaginazione la valenza euristica fondamentale che assume all'interno di un universo discorsivo che deve dar ragione di una esperienza religiosa di tipo gnostico, allora essa ricade all'interno delle avventure del trascendentale che segnano la storia del pensiero da Kant in poi. Anziché produttiva, l'immaginazione si rivela sempre e comunque riproduttiva.

²⁴ Sull'occasionalismo della mistica islamica si sofferma anche Cacciari, cfr. M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, cit., pp. 150-153.

va, necessariamente immessa nella circolarità del movimento che va dall'empirico al trascendentale e viceversa. Questa oscillazione ha un peso teoretico notevole, se si considera il fatto che da essa è risultato un modo del tutto inedito di pensare il rapporto tra verità e temporalità: la stabilità del piano categoriale non si ottiene cassando il tempo dalla posizione occupata dal soggetto trascendentale, anzi è data proprio da una sovrapposizione di soggettività e temporalità. L'immaginazione diviene così il luogo in cui il soggetto implode: non potendo più vedersi dal di fuori, con gli occhi di una ragione sottratta alla contingenza, al fluire del tempo, il soggetto scompare, si diluisce nella storia dei gesti fondativi che di volta in volta hanno fornito lo specchio attraverso il quale operare la riflessione. In tal modo, l'interrogazione filosofica torna a incontrare l'esigenza di una descrizione delle immagini in cui si infrange e si rifrange quella soggettività che non è più pensabile in termini di *cogito* e di coscienza. Se la riflessione porta con sé uno sdoppiamento, esso avviene non attraverso un sopra e un sotto, un centro e una periferia, una sostanza e i suoi accidenti, ma attraverso un prima e un dopo, in un'orizzontalità che si chiama storia.

Tali immagini sono dunque desimbolizzate, non parlano più il linguaggio dell'anima e del cosmo, né trovano nell'angelo il loro esegeta. Ciò che resta, è la *funzione* dell'immagine: fornire uno specchio, in cui l'incontro della soggettività con se stessa sia mediato, fruibile non in vista di un appagante autoafferramento, bensì in vista di un attraversamento dei luoghi in cui essa si perde. Alla figura dell'angelo, veicolo di un complesso universo di simboli e metafore, si sostituisce la paradossale aniconicità dell'immaginazione. Con ciò non si vuol dire che la parola abbia semplicemente preso il posto dell'immagine. È la parola stessa a farsi immagine, a indicare un'eccedenza, un al di là di sé che la descrizione e la concettualizzazione mai potranno esaurire. Come lo gnostico si specchia nella figura angelica, che è nel contempo immagine di lui stesso e schermo di una ulteriorità divina inaccessibile, così l'identità di quel soggetto che non ha più legami con ciò che la tradizione, fino alle soglie della modernità, indicava con il nome di *anima mundi*, si costruisce in un reticolo di narrazioni, concetti, segni. Ripercorrere l'errare dell'identità nei meandri di questa rete affianca la filosofia a tutti gli altri modi possibili di raccontare la storia del soggetto. Ciò però nulla toglie alla filosofia in quanto discorso sulla natura del fondamento, sulla logica e la topica della fondazione. Infatti, resterà ancora da articolare la domanda sul perché la realtà del soggetto faccia tutt'uno con le storie che questo si racconta.

Confermate e diffondete l'interesse per "aut aut"
abbonandovi per il 1994
il versamento di lire 65.000
v'è effettuato sul ccp 323501
intestato a La Nuova Italia editrice, Firenze.

Il prossimo fascicolo (n. 259, gennaio-febbraio 1994) sarà dedicato a
SCRITTURE DEL PENSIERO