

# Bildlos\*

**Giorgio Antonelli, Roma**

È possibile un'esperienza «senza immagine»? Può l'io accedere, e in che modo, nel regno, se un regno c'è, del «senza immagine»? Convengono sulla legittimità di quel regno, anzi sulla sua assolutezza, i mistici, lo nega Jung in una lettera inviata a James Kirsh in data 10 Dicembre 1958, lettera in cui si parla della pretesa avanzata da alcuni orientali in merito ad esperienze fatte, appunto, *bildlos*, ovvero «senza immagine». Secondo la loro tradizione un'esperienza «satori», un'esperienza d'illuminazione, è senza immagine. Tale asserzione, però, ribatte Jung, è «non-psicologica», *unpsychologisch*. Il fatto che essi ricordino qualcosa di definito, e quindi riconducano ad immagine quanto hanno esperito, dimostra che quell'asserzione è illegittima. Se l'esperienza è senza immagine, infatti, non la si può ricondurre alla memoria. Se, viceversa, la si può ricondurre alla memoria, allora non si potrà sostenere che è «senza immagine». La riconduzione dell'immagine alla memoria presuppone la presenza d'un «io» cosciente. Se manca un io cosciente, mancherà necessariamente una memoria. Se l'io non è presente, niente potrà essere percepito. Jung sostiene che un tale modo di argomentare, l'argomentare «senza immagine», è proprio anche di alcuni cristiani che asseriscono d'essere redenti da Cristo, laddove si può agevolmente provare che non sono stati redenti da nulla. Semplicemente si è esperita una trasformazione e le cose sono viste

\* Il presente articolo fa parte di un lavoro più ampio dedicato alle relazioni tra mistica e psicologia.

diversamente che in precedenza. (1) La lettera di Jung pone la questione dei rapporti tra mistica e psicologia. Esiste realmente un discrimine tra ciò che è mistico e ciò che è psicologico? Il presupposto globale di Jung, l'orizzonte entro il quale egli si muove, è quello di una coincidenza tra psiche e realtà. È ovvio che in virtù d'una tale coincidenza viene sottratto ogni appoggio alla «ipotesi» mistica e, infatti, afferma Jung, si deve principalmente alla nostra ignoranza della psiche se alcune esperienze ci appaiono «mistiche». (2).

Diversamente da quanto sosteneva Jung e in relativa consonanza con gli «orientali» da lui menzionati nella lettera a James Kirsh, i pensatori cristiani hanno impiegato l'espressione «senza immagine» per connotare un aspetto fondante dell'esperienza mistica. In campo cristiano, dunque, l'esperienza «senza immagine» è ritenuta possibile e, anzi, imprescindibile. In che modo, allora, e verso quale luogo concordano esperienza mistica ed esperienza senza immagine? E cosa dovremo intendere per conoscenza mistica, ammesso che si dia una conoscenza del genere? Mistica si definisce una conoscenza di Dio «sperimentale», esperienziale cioè, una «cognitio experimentalis Dei». Ora, se si vuole conoscere Dio, occorrerà trasporsi nel luogo «senza immagine» dello spirito e si può ben comprendere come, a tal fine, permanendo nell'ottica cristiana, ogni mediazione immaginale risulti non soltanto inadeguata ma ostacolante. La mediazione dell'immagine, di fatto, viene considerata dai mistici come lontananza o esilio da Dio. L'immagine, dal punto di vista del conoscere mistico, non è essa stessa altrimenti definibile che come mediazione. L'immagine, insomma, è il luogo stesso dell'inverarsi di quella lontananza o di quell'esilio. Se l'anima deve conoscere Dio, sostiene Eckhart, ciò dovrà avvenire immediatamente, vale a dire senza immagine. (3) Ma come definisce il maestro renano «mediazione»? Mediazione è tutto, scrive Eckhart nel sermone precedente a quello appena menzionato, mediazione è piacere, paura, sofferenza, speranza. Mediazione, in altri termini è la dimora dell'esperienza. L'uomo, dunque, in quanto abitatore dell'esperienza, dimora nella mediazione. La mediazione ci si

(1) C.G. Jung, *Briefe*, herausgegeben von Aniela Jaffé, Zurich, in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler, London, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Bresiau, 1980 (1972-1973), vol. III, pp. 208-209.

(2) C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *Gesammelte Werke*, 14 Band, par. 762, Walter-Verlag, Olten, 1978 (1968).

(3) M. Eckhart, *Sermor Tedeschi* 70.

presenta in tutto e per tutto come il regno della psiche. Dovremmo allora pensare che al regno immaginale della psiche se ne opponga uno senza immagine, quello stesso che diciamo «regno dei cieli»? Ma non è forse «dentro» il «regno dei cieli»? Dentro il pensiero del cuore? Dentro quell'uomo interiore di cui parlano greci ed ebrei, Platone e Filone, Paolo e Plotino? È certo, in tutti i casi, che dal punto di vista del mistico, l'ascesa a quel regno si rende possibile nella misura in cui ogni mediazione, e quindi ogni immagine, è soppressa o, per usare un termine che reincontreremo tra breve, «denudata».

L'aggettivo usato da Jung nella sua lettera, «bildlos», non figura certamente come «isolato» nella storia della cultura cristiana. Esiste, ad esempio, in greco patristico un letterale equivalente di «bildlos»: *aneidolos*. Lo impiegano, tra il quarto e il sesto secolo dell'era cristiana, Evagrio Pontico, Marco l'Eremita, Giovanni Climaco. (4) La greicità, diciamo pure la greicità pagana, ignora l'esistenza del termine. Il che non significa, però, che anche per i greci «pagani» non si sia posta la questione d'una convergenza dell'esperienza mistica col «senza immagine». Si pensi ad esempio a quel passo del frammentario «Trattato dell'anima» del neoplatonico Giamblico nel quale si afferma che per Plotino e la maggior parte dei platonici la purificazione dell'anima consiste, tra l'altro, nel fare a meno delle «conoscenze figurative». (5)

Evagrio Pontico, monaco ed iniziatore del misticismo monastico, impiega il termine *aneidolos* in un contesto, quello onirico, oltremodo significativo per il discorso psicologico. Sostiene dunque Evagrio che un sonno «senza immagine» è segno della buona salute dell'anima:

«I moti naturali del corpo, se privi d'immagine, stanno a significare in che misura l'anima goda di buona salute.»

Noi saremmo «naturalmente» portati a credere il contrario. Dal momento che in quest'awerbio, «naturalmente», tende di solito a giocarsi un che di irrisolto, sarà bene chiedersi quali siano i motivi che spinsero Evagrio a formulare una così recisa condanna dell'immaginario onirico, una condanna estesa, «naturalmente», a ogni immaginario, all'immaginario in quanto tale. È a tal punto

(4) Evagrio Pontico, «Capita Practica ad Anatolium», in Migne, *Patrologia Graeca* 40.1248 A. Marco l'Eremita, «De lege spirituali» in Migne, *Patrologia Graeca* 65.921 D. Giovanni Climaco, «Scala Paradisi» in Migne, *Patrologia Graeca* 88.881 A.

(5) Jamblique, «Traité de l'Ame» in A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, tome III, Les Belles Lettres, Paris, 1986, p. 238.

categorica quella condanna da non ammettere come eccezione neanche l'immagine di Cristo ne tantomeno quella degli angeli o dei santi. In visione diurna o notturno fantasma, infatti, può essere il diavolo stesso a simulare la presenza di Cristo o quella degli angeli. Se in ambito musulmano, nel quale pure ci si era confrontati con analoghe problematiche, i demoni non possono mai, per definizione, apparire nelle fattezze del profeta Maometto, in ambito bizantino ciò appare vero soltanto per quel che riguarda l'immagine della croce. Soltanto la croce, la sua visione o la sua apparizione in sogno, non inganna. Per il resto, quindi, ogni visione di Cristo in forma umana dovrà considerarsi una frode perpetrata dal diavolo. (6) Secondo Giovanni Climaco il sogno è qualcosa da cui bisogna liberarsi. E, in effetti, il digiuno e il perfezionamento morale sono intesi come atti a «liberare» dai sogni. Occorrerà dunque non «ripassare» durante il giorno le immaginazioni sopravvenute nel sonno. Tale pratica, infatti, pratica che a noi appare del tutto legittima, è istigata dal demonio che intende macchiarci, allorché ci siamo svegliati, con la rimemorazione degli eventi onirici. «Phantasia», del resto, viene definita da questo autore come «inganno degli occhi in uno spirito che dorme». (7) La relazione tra sogno e demonio è sentita, in ambito cristiano, a tal punto intensamente da comparire anche in un testo autobiografico di Thomas Merton apparso nel 1950. Scrive questo autore che il demonio

«raggiunge il suo scopo ... non mediante chiarezza e sostanza, ma con sogni e con creature di psicosi.» (8)

Sulla relazione tra il diavolo e l'immaginazione le testimonianze si contano numerosissime. Senza immaginazione, sostiene Esichio di Gerusalemme, Satana non può formare pensieri ed esibirli alla mente dell'uomo per sedurla con l'inganno. (9) Una volta, scrive Atanasio, ad Antonio apparve il demonio e osò annunciarsi come potenza di Dio. Atanasio precisa che veicolo di tale apparizione fu l'immaginazione. (10) Perché proprio l'immaginazione costituirebbe il veicolo elettivo delle apparizioni demoniache? Per le ragioni addotte, e già citate, da Eckhart, vale a dire per la relazione intrinseca dell'imma-

(6) Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance nr 416*, a cura di L. Regnault, Ph. Lemaire, B. Outtier, Solesmes, 1971.

(7) Giovanni Climaco, Scala Paradisi capp. Ili, XIV, XV in Migne, *Patrologia Graeca* 88.669, 869, 892, 896.

(8) Thomas Merton, *La montagna dalle sette balze*. Garzanti, Milano, 1979, p. 37.

(9) Esichio di Gerusalemme, «A Teodulo. Sulla sobrietà e la preghiera per la salvezza dell'anima» in *Writings from the Philokalia*, Faber and Faber, London 1983, p. 282

(10) Atanasio, «Vita di Sant'Antonio» cap. 40 in Migne, *Patrologia Graeca* 26.901 A.

ginazione con l'effettività e l'emotività. A Evagrio Pontico, ad esempio, è chiaro che così operando i demoni aderiscano alla parte più vulnerabile del nostro essere. La «vis imaginativa» ci cattura, dunque, dove siamo più deboli o più scoperti. Secoli dopo Evagrio, e in ambiente ebraico, Mosé Maimonide sarebbe giunto a sottintendere l'equiparazione tra l'«imaginativa» e il serpente che ha sedotto Eva. La connotazione demonica del termine «phantasia», poi avrebbe attraversato il lungo medioevo d'Occidente.

Durante il regno di Andronico Paleologo, nel XIV secolo, Gregorio, detto «del Sinai» per aver preso su quel monte i voti monastici, è l'autore che meglio ci fa intendere il senso della «via teologica negativa» nel cui segno stiamo cercando di declinare la storia del termine «bildlos». Scrive dunque Gregorio (11):

(11) St. Gregory of Sinai, «Istruzioni agli Esicasti», in *Writings from the Philokalia*, cit., p. 81.

«Se però state veramente praticando il silenzio sperando di essere con Dio e vedete qualcosa di materiale o spirituale, dentro o fuori, sia essa anche l'immagine di Cristo o di un angelo o di qualche santo, oppure se una luce pervade la vostra mente, in nessun modo accettatela. La mente ha in sé un potere naturale di sognare e può facilmente costruire immagini fantastiche di ciò che desidera in coloro i quali non prestano attenzione e così operando si danneggiano da sé...L'uomo al quale tutto ciò avviene non diventa un esicasta ma un sognatore...Serbate la mente senza colore, senza forma, senza immagine.»

Non soltanto si dovrà evitare di creare fantasie, di mettere in atto cioè quella facoltà che nel settecento illuminista Christian Wolff avrebbe detto «*facultas fingendi*», (12) si dovrà anche evitare di prestare attenzione a quelle fantasie che si creano da sé. (13) Secondo questo autore, dunque, l'immaginazione non è soltanto un atto volontario ma un vero e proprio evento. Che l'immaginazione sia un evento, un potenziale luogo di dimora per l'uomo, luogo ad esempio della ferita e della cura, casa degli accadimenti, regno delle trasformazioni, che a questo Proteo o camaleonte - così definiva l'immaginazione Marsilio Ficino - possiamo essere gettati, non è dato da considerarsi pacifico. Gianfrancesco Fico della Mirandola nel suo «*De Imaginatione liber*», dedicato nel dicembre del 1500 a Massimiliano d'Asburgo, riferisce il concetto d'una dipendenza dell'immaginazione dall'arbitrio dell'uomo

(12) Christian Wolff, «*Psychologia Empirica*» in *Gesammelte Werke, Lateinischen Schriften*, Band 5, par. 144 sgg., p. 97 sgg., Georg Olms, Hildesheim, 1968.

(13) St. Gregory of Sinai, «Istruzioni agli Esicasti», op. cit., p. 90.

ad Aristotele (14). Nel terzo libro del «De anima» di Aristotele si trova scritto che l'immaginazione dipende da noi, che immaginiamo quando vogliamo. (15) In tal senso, nel senso cioè d'una volontarietà dell'immaginazione, avrebbero interpretato il passo aristotelico non soltanto, tra gli altri, Temistio

«in nobis est quando volumus» (16)

e Averroé

«ymaginatio enim est voluntaria nobis» (17)

ma si sarebbe anche espresso, in tempi prossimi ai nostri, Wittgenstein. (18) Il ricondurre l'immaginazione alla volontà, tuttavia, ha come controparte lo svilimento della *Wirklichkeit* dell'immaginazione, lo svilimento della sua effettività. Un'immaginazione così pensata viene di fatto resa innocua. Sostiene infatti Aristotele che quando immaginiamo il terribile è come se lo contemplassimo in un quadro. (19) Sotto questo riguardo, dunque, si può sostenere che la categoria della demonicità renda più ragione alla *dynamis* dell'immaginazione. Pensare all'immaginazione come a Satana la impone come evento e allora non contempliamo il quadro, vi siamo dentro. Un modo di sottrarsi alla presa dell'immagine consiste nel ricondurla sotto la giurisdizione della ragione. Lo stoico Epitteto definiva l'uomo un essere mortale che fa uso razionale delle immaginazioni. (20) Fiatone, riconoscendo che in ognuno di noi è insita una specie terribile, selvaggia, immorale di desideri, raccomandava di andare a dormire solo dopo aver risvegliato il proprio elemento razionale. (21) In questo appello alla ragione l'icone cristiano, nel quale pure platonismo e stoicismo in qualche modo trovano una loro continuazione, poteva leggere il segno d'una infinita debolezza. Il che ci riconduce a Gregorio del Sinai.

Chi erano gli esicasti ai quali questo autore intima di serbare la mente «senza immagine»? Esicasti, propriamente parlando, si definiscono coloro i quali praticano l'«hesychia», ovvero la «quiete», il «distacco», il «silenzio del pensiero». Esicasti erano, secondo un'accezione

(14) Gianfrancesco Pico della Mirandola, «De imaginatione liber» in Opera Omnia I.I, Torino, 1972, cap. 8. p. 141.

(15) Aristotele, De Anima 427 B 17-18.

(16) Thémistius, *Commentaire sur le Traité de l'Âme d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbecke, Brill, Leiden, 1973, p. 203.

(17) Averroé, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, 153.26-27. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 363.

(18) Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche II. 11*, Einaudi, Torino, 1974, p. 279

(19) Aristotele, *De Anima* 427 B 23-24.

(20) Epitteto, *Discorsi* III.I.25-26.

(21) Platone, *Repubblica* IX 571 DE-572 AB.

ricorrente a Bisanzio già all'inizio del quinto secolo, i monaci che nel sacro della quiete conducevano una severissima esistenza eremitica. Per altri versi «esicasmo», nell'ambito del monachesimo bizantino dei secoli XIII e XIV, può definirsi quell'indirizzo mistico che si richiama a una tradizione antica facente capo a Evagrio Pontico e ad altri illustri autori, Diadoco di Fotice, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo, Niceforo, Gregorio Palamas, i già citati Marco l'Eremita e Giovanni Climaco etc., e che vede in Gregorio del Sinai un fervido promotore. Si tratta di autori che hanno descritto, nella misura del possibile, e vivamente raccomandato l'esperienza «bildlos». Nei loro testi si parla di «mente nuda», di «gioia senza immagine», di «cuore straniero alle immagini», di «silenzio della mente». Non c'è dunque bisogno di spingerci, con Jung, nell'estremo oriente, alle cui pratiche meditative comunque l'esicasmo appare vicinissimo, per confrontarci col «senza immagine». Ancor più vicino a Jung, tuttavia, sempre nel segno del «senza immagine», ci appare il misticismo medievale renano e fiammingo del XIV secolo, il secolo che fu anche di Gregorio del Sinai, nelle versioni, rispettivamente, di Suso e Ruusbroec. Nei loro testi, così come nelle loro esperienze, il «bildlos» di Jung rinvia, come vedremo, i propri diretti, letterali, antenati.

Enrico Suso, discepolo di Meister Eckhart, non diversamente dagli esicasti, sostiene che l'uomo deve dimorare nel distacco, vale a dire nel denudamento d'ogni immagine, nel luogo cioè dove risiede la gioia più grande. Dal momento che l'immagine è, propriamente, accidente, l'uomo dovrà denudarsi d'ogni accidente, denudare se stesso, cioè, per pervenire all'essenza che gli è propria, la trasformazione in Dio, la «deificatio». Il diventare essenziale dell'uomo inferiore si fa evento, dunque, a partire dalla rinuncia alle immagini. Tale uomo interiore Suso definisce «entbildet». «Entbildet» è l'uomo che si denuda delle immagini, l'uomo che perviene al «senza immagine». L'«entbildet» di Suso corrisponde quindi al «bildlos» di Jung. Un uomo che fa un'esperienza senza immagine, *ein bildloses Eriebnis*, come scrive Jung nella lettera citata all'inizio, è un uomo che possiamo conve-

nientemente connotare come «entbildet». (22) All'uomo «entbildet» Suso oppone l'uomo «gebildet», ovvero formato in Cristo, uomo che diventa «überbildet», ovvero trasformato in Dio. È chiaro che qui il significato del termine «Bild», immagine, s'estende a quello di «forma». Appaiono anche evidenti, per quanto non possiamo al momento sostare in questa evidenza, le relazioni profonde che legano tale immaginale declinazione della mistica renana al concetto gnostico valentiniano di «mòrphosis», termine che significa «formazione» e col quale si indica il destino di elezione dell'uomo pneumatico. Sarà anche il caso di ricordare, a questo riguardo, che Jung pensava all'individuazione in termini, appunto, di formazione. Ancora più stringente appare il confronto dell'espressione impiegata da Jung con i testi del teologo e mistico fiammingo Ruusbroec, anch'egli influenzato da Meister Eckhart. I testi di questo autore esibiscono una ricca declinazione linguistica del «senza immagine». Intanto è impiegato da Ruusbroec l'esatto equivalente olandese del tedesco «bildlos»: «beeldeloes». All'aggettivo, poi, Ruusbroec fa corrispondere il sostantivo «onbeeltheit» che il suo traduttore latino, Surius, rendeva con «nuditas» o anche «imagineum denudatio». Allo stesso modo di Suso, che parlava di uomo «entbildet» anche Ruusbroec conosce il verbo «ontbeelden» cui oppone «verbeelden» che significa «riempire d'immagini» e, soprattutto l'espressione «wederbeelt werden» che sta a significare l'essere riassorbiti nella nostra eterna immagine che è Dio. (23) Giunti a questo punto sarà opportuno chiederci che genere di esperienza ci venga riferita da chi ha potuto godere del «senza immagine». Cosa hanno visto, ad esempio, i mistici che sono pervenuti a quel regno inimmaginabile per definizione? E si può legittimamente parlare d'un «vedere» una volta che a quel regno si è guadagnato l'accesso? E, ancora, si può parlare d'un «vedere» nonostante lo si dichiari intraducibile in un «dire»? Le domande ci consegnano a un confronto con quella che viene detta «teologia negativa». Il regno del «senza immagine» è un regno di negazione. In esso, propriamente, siamo negati. È allora possibile e secondo quali modalità dimorare là dove siamo negati?

(22) Enrico Suso, *Vita* 11.49

(23) Jan van Ruusbroec, «Samuel sive Apologìa» in *Opera Omnia*, Continuatio Medievalis CI, Turnhout, 1989 (1981), pp. 156-7, e «De septem custodiis» in *Opera Omnia*, Continuatio Medievalis CII, Turnhout, 1989, pp. 117 e 163.

(24) M. Eckhart,  
*Sermoni Tedeschi* 71.

Un'esperienza di negazione, nel senso che stiamo cercando di esplicitare, appare indubbiamente quella occorsa a San Paolo sulla via di Damasco e raccontata negli «Atti degli Apostoli» (AT 9. 3-8), C'è un particolare di quella esperienza, esperienza alla quale Jung forse si riferisce, sebbene indirettamente, nella lettera a James Kirsh, sul quale ha diretto la sua attenzione Eckhart in uno dei suoi sermoni tedeschi. (24) Avvolto improvvisamente da una luce proveniente dal cielo, raccontano gli «Atti», Paolo cadde a terra e rialzatesi, per quanto tenesse gli occhi aperti, non vedeva nulla. Eckhart sostiene che la «piccola» parola «nulla» ha quattro significati. «Nulla», intanto, significa Dio: «non vedeva nulla» significa «vedeva Dio». «Nulla» significa inoltre «null'altro che»:

Paolo non vedeva null'altro che Dio. «Nulla», continua ancora Eckhart, significa anche che Paolo non vedeva in tutte le cose «null'altro che Dio». Infine, secondo il quarto significato sostenuto da Eckhart, Paolo, allorché vide Dio, vide tutte le cose come nulla. Paolo, possiamo esserne certi, ha dimorato nell'improvviso regno del «senza immagine» e in esso non ha visto nulla. «Nulla» ci appare dunque una prima risposta agli interrogativi che ci siamo posti insieme a Jung sul «che» del «senza immagine». Possiamo, anzi, formulare una ipotesi circa un quinto significato da aggiungere ai quattro rinvenuti da Eckhart nella sua interpretazione del menzionato passo neotestamentario. Il termine «ipotesi» conservava talora, nei primi secoli dell'era cristiana, nel secolo ad esempio di Origene, il significato dispregiativo di «favola», «mito». Gli eretici, dunque, in special modo gli gnostici, erano considerati formulatori di «ipotesi» nel senso di inventori di favole. Non mi sembra che questa accezione del termine «ipotesi» meriti disprezzo. La favola, allora, se non l'ipotesi, o meglio la fantasia «senza immagine» che voglio proporre è la seguente: oltre il regno della mediazione immaginale non c'è, propriamente, nulla. Intendo nulla nella sua letteralità, per quanto mi renda perfettamente conto che per noi nulla è la letteralità del nulla e non intendo «immagini» nel senso «oggettivante» di Aristotele. Il mondo immaginale costituisce il nostro unico quadro e in esso le immagini sono i nostri pittori. È dunque al

«senza immagine» della mistica che può essere riferita quella che per Heidegger è la domanda per eccellenza della metafisica, la domanda che si interroga sul nulla e che suona:

«perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?» (25)

Si tratta d'una domanda che, a dispetto della sua eccellenza o fondatività, non può essere posta dal punto di vista dell'immagine. Se però l'immaginale corrisponde integralmente al fondo, allora è solo dalla parte dell'immagine che si dispongono sia l'essente che il nulla. Se dell'altro canto appare «facile» comprendere la relazione dell'essente con l'immagine, impervia a buon diritto ci sembra quella dell'immagine col nulla. In qualche modo, in un modo che non sa ancora farsi manifesto, dobbiamo quindi presumere che ogni immagine trascini il suo nulla. È forse questo trascinamento che nell'interiorità d'ogni immagine hanno visto o forse sentito pulsare i mistici? Possiamo tentare una risposta a questo interrogativo ponendone un'altro: cosa vedevano gli esicasti?

Avvalendosi d'un passo dell'«Apocalisse» (AP 2. 17) Bonaventura da Bagnoregio, nel testo mistico per eccellenza del medioevo, l'«Itinerario dell'anima a Dio», sostiene che nessuno conosce lo stato mistico all'infuori di chi lo riceve. (26) Si tratta a suo modo d'una obiezione alla disamina junghiana dell'esperienza mistica. L'esperienza mistica è reale a dispetto della sua indicibilità. Ma qual'è il modo, se c'è un modo, di questa realtà? Certo, dal punto di vista del mistico non serve affermare che la dicibilità è una funzione dell'immaginale. Dal punto di vista del mistico l'indicibilità non costituisce necessariamente un problema ne tantomeno suona come un'obiezione. È bene comunque, rammentare che nell'altro testo mistico eccellente del medioevo, il «Paradiso», l'«alta fantasia» viene a mancare a Dante soltanto alla fine dell'ascesa e in coincidenza d'un «fulgore» che percuote la sua mente. (27) La luce sembra in altri termini costituire un limite dell'immaginale. Due appaiono dunque le risposte al «che» del «senza immagine»: il nulla e la luce. È la luce, appunto, a ricondurci agli esicasti. Sulla natura della loro esperienza spirituale sorse nella prima

(25) Martin Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano, 1972 (1968), p.13.

Martin Heidegger, «Che cosa è metafisica?» e «Dell'essenza del fondamento» in *Segnavia, Adelphi*, Milano, 1987.

(26) Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio* 7.4.

(27) Dante, *Paradiso* XXXIII. 140-142.

metà del XIV secolo una controversia tra un monaco calabrese, Barlaam, e un teologo bizantino, Gregorio Palamas. Barlaam, che fu anche maestro di greco di Francesco Petrarca, metteva in discussione l'ortodossia dei metodi di preghiera e dei risultati con essi conseguiti dai monaci. Sostenendo l'inconoscibilità di Dio, infatti, egli riteneva infondata la pretesa avanzata dai monaci di vedere, durante la preghiera, la luce della divinità, la luce taboritica, quella stessa che sul monte Tabor, appunto, secondo quanto è narrato nel «Vangelo secondo Matteo» (MT 17. 2), ebbero modo di contemplare gli apostoli durante la trasfigurazione di Gesù. Come poteva il Dio inconoscibile, obiettava Barlaam, abbassarsi fino alla percezione umana? La visione di Dio non derivava forse dall'immaginazione dei monaci? E non si ripetono qui, in parte, le obiezioni avanzate da Jung nella sua lettera a James Kirsh? Palamas, nella sua vincente difesa dell'ortodossia esicastica, ha buon gioco nel citare l'affermazione contenuta nella «Prima lettera di Giovanni» (1 GV 1. 5) secondo cui

«Dio è la luce»

o a rimandare all'interpretazione che lo pseudoDionigi dà del passo tratto dalla «Prima lettera ai Tessalonicesi» (1TS 4. 17), il cui «sacro detto»

«saremo sempre col Signore»

viene appunto riferito alla trasfigurazione. (28) Ma che significa per noi l'accadere di Dio come la luce? E soprattutto come va interpretato il fatto che l'esperienza illuminativa degli esicasti anticipa e anzi realizza nel tempo presente l'evento escatologico cui si riferisce il citato passo paolino che pure quell'evento riferisce alla resurrezione? La realizzazione al presente non destituisce forse l'urgenza escatologica? Rispetto a quanto afferma lo pseudoDionigi nel suo scritto «Gerarchia Ecclesiastica», e cioè che è la rinuncia all'immaginazione a significare la perfettissima filosofia dei monaci, (29) voglio porre un'ulteriore domanda e proporre un'ulteriore fantasia «senza immagine». La domanda suona: dove condurrebbe, se

(28) Dionigi Areopagita, *Nomi divini* 1.4.

(29) Dionigi Areopagita, *Gerarchia Ecclesiastica* VI.3.2.

ciò fosse possibile, il trapassare quella luce che disegnava la gioia nel volto abbandonato degli esicasti? La fantasia risponde: quella luce è un limite, noi possiamo intenderla come il fondo ultimo del mondo immaginale, vale a dire ciò che gli consente di tenere. Non si trova forse scritto in Aristotele che «phantasia», cioè «immaginazione», ha tratto il suo nome da «phàos», ovvero «luce»? (30) È lecito chiamare Dio il tenersi del mondo immaginale ed è altrettanto lecito pensare che oltre quella luce ritornino a danzare le immagini che credevamo d'essere! lasciate alle spalle. «Dio è luce», continua la fantasia «senza immagine», significa appunto questo, che il mondo immaginale è adesso e non se ne da un altro. Le immagini non rimandano ad altro: comprese, se si vuole, tra il nulla e la luce e forse dovremmo dire «tra il nulla o la luce», esse solo rimandano ad altre immagini. Così è possibile interpretare quanto del Signore dice Agar in uno splendido passo della «Genesi» (GEN 16. 13):

(30) Aristotele, *De Anima* 429 A.3-4.

«Tu sei il Dio della visione».

La visione, scriveva Agostino nella «Esposizione sui Salmi», (31) è la ricompensa totale e di questo passo si sarebbe ricordato Eckhart nel commentare ES. 33. 13.

(32) Le affermazioni di Agar e Agostino sembrano in qualche modo sostenere la nostra fantasia. La quale, certo, rimane godibilmente indimostrabile. Non più indimostrabile, comunque, dell'esistenza di Dio. A cos'altro corrispondono, del resto, le cosiddette prove dell'esistenza di Dio se non ad altrettante fantasie di teologi e filosofi?

(31) Agostino, *Esposizione sui Salmi* 90.2.13.

(32) Eckhart, *Expositio libri Exodi* 274.

«Di fantasia è fatta tutta la nostra esperienza» si trova scritto in una poesia di anonimo inglese del XIV secolo.

(33) «Fantasia» significa in quel distante testo «illusione». «Illusione», però significa per noi «entrata», entrata in un gioco. «Tutto il mondo» ripete ogni strofa del testo «passa come una fantasia»: è forse in quel transito che ritroviamo il senso delle obiezioni mosse da Jung al «senza immagine»? Una indiretta conferma di quelle obiezioni viene dagli stessi resoconti di esperienze mistiche forniti da autori che sostengono il punto di vista «senza immagine». Racconta ad esempio Bonaventura

(33) «I wolde witen of sum wis wight» in *Medieval English Lyrics*, edited with an introduction and notes by R.T. Davies, Faber and Faber, London, 1975 (1963), pp. 127-130.

- da Bagnoregio che al beato Francesco, preso da rapimento estatico, apparve un Serafino. (34) Se il rapimento estatico si «realizza», si «presentifica», come in questo caso, nell'immagine angelica, perché dovremmo pensare che quella immagine rimandi ad altro invece che, assolutamente, a se stessa? Emerge forse qui il nodo radicale della questione concernente i rapporti tra psicologia e mistica così come appaiono delinearli nella lettera di Jung. Se la psiche è immagine, che relazione può sussistere tra questo punto di vista e quello della mistica che vuole il rimando dell'immagine al «senza immagine»? Ora, è proprio Eckhart, il più grande mistico d'occidente, a sostenere, in questo caso, il punto di vista di Jung. Per quanto riguarda il rapporto tra immagine e immagine originaria Eckhart nega che si possa riconoscere alcuna differenza. (35) Afferma quindi in uno dei passi più vertiginosi dell'intera letteratura occidentale, che se scomparisse l'immagine formata secondo Dio, anche l'immagine di Dio se ne andrebbe. In questo andarsene dell'immagine di Dio rinveniamo forse l'esito ultimo del «senza immagine»? Non sosteneva forse Wittgenstein che il «mistico» è sentire il mondo come tutto limitato? (36) I sintagmi «senza immaginazione» (in greco: «àneu phantasias») e «senza immagine» (in greco: «àneu phantasmatos») occorrono, in un senso diametralmente opposto all'asintagmatico «senza immagine» dei mistici, nel «De Anima» di Aristotele. (37) L'operazione dell'intelletto è immaginazione, scrive Aristotele o non è senza immaginazione; l'anima, poi, non pensa mai senza immagine. Qui non ci interessa tanto approfondire le ragioni del testo aristotelico quanto prendere in considerazione il commento che dei passi citati ha fornito Pietro Pomponazzi, il più insigne dei filosofi aristotelici rinascimentali, nel «Trattato sull'immortalità dell'anima» stampato nel 1516. (38) Questo autore, come vedremo ci appare almeno entro certi limiti anticipare, se non proprio le tesi sostenute da Jung, la sua impostazione di pensiero. Intanto l'affermazione secondo la quale senza immagine non si da conoscere è riferita all'esperienza e viene ridefinita da Pomponazzi nell'altra che sostiene aver l'uomo sempre bisogno dell'immagine. Che l'uomo abbia
- (34) Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerari dell'anima a Dio* 7.3.
- (35) M. Eckhart, *Sermoni Tedeschi* 69.
- (36) Ludwig Wittgenstein, «Tractatus logico-philosophicus» 6.45, in L.W., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1974, p. 81.
- (37) Aristotele, *De Anima* 403A.9.431A.17.
- (38) Pietro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, Nanni & Fiammenghi, Bologna, 1954.

sempre bisogno dell'immagine connota, in special modo, la sua condizione di inseparabilità dalla materia. Ciò significa che l'operazione dell'intelletto non può aver luogo separatamente dal corpo. (39) Pomponazzi sostiene, in altri termini, l'identità dell'anima intellettiva con l'anima sensitiva. È questa identità a consentire l'accesso alla tesi centrale del testo, tesi che vuole l'anima mortale per sua natura e immortale in un certo modo. (40) L'immagine viene legata alla mortalità e, per così dire, all'empiria dell'esistere, laddove il «senza immagine» (nel testo latino: «sine phantasmate») è proprio delle eterne essenze. Esse, scrive Pomponazzi, sempre gioiscono perché sempre conoscono e per conoscere non hanno bisogno dell'immagine. Di converso gli uomini conoscono per pochissimo tempo e per pochissimo tempo gioiscono, essi non possono separarsi dall'immagine perché conoscono solo nella misura in cui sono mossi. Ora, spiega Pomponazzi, ciò che muove l'intelletto è, appunto, l'immagine:

«Movens autem intellectum est phantasma.» (41)

Quello dell'immortalità dell'anima, infine, è considerato da Pomponazzi un «problema neutro». «Neutro» sta qui a significare che non può essere addotto alcun ragionamento naturale per dimostrare l'immortalità o la mortalità dell'anima. (42) Nell'ambito, dunque, dell'esperienza umana, il «senza immagine» è un impossibile. Del resto, se è vero che, per Pomponazzi, l'immortalità dell'anima costituisce un articolo di fede, è anche vero che la vita morale dell'uomo risulta maggiormente salvaguardata col sostenere la mortalità dell'anima. Le posizioni di Eckhart e Pomponazzi sembrano in qualche modo riaffacciarsi nella tesi di Jung secondo cui qualsiasi cosa l'uomo concepisca come Dio è un'immagine psichica. In una lettera inviata a Joseph Goldbrunner in data 14 Maggio 1950 Jung arriva a sostenere quanto segue:

«Qualsiasi cosa un uomo concepisca come Dio è un'immagine psichica che rimane immagine anche se egli dichiara mille volte che immagine non è. Se non lo fosse, egli non sarebbe assolutamente in grado di concepire alcunché. Ecco perché Meister Eckhart giustamente dice che Dio è puro nulla.» (43)

(39) Pietro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, op. cit., cap. IV, p. 50

(40) *Ibidem*, cap. IX, pp. 104-105.

(41) *Idem*, cap. IX, p. 130 sgg.

(42) *Idem*, cap. XV, pp. 232-233.

(43) C.G. Jung, *Briefe*, op. cit., vol. II, p. 189.

La tesi secondo cui l'uomo non sarebbe in grado di concepire nulla che non sia immagine richiama molto da vicino, come si può ben vedere, il commento di Pomponazzi ai citati luoghi dell'aristotelico «De Anima». In un certo senso potremmo ravvedere nella tesi schopenhaueriana del «mondo come mia rappresentazione» un ideale anello di congiunzione tra filosofia rinascimentale e psicologia analitica. Del resto appartiene allo stesso Schopenhauer l'affermazione secondo la quale «ogni pensiero originale procede per immagini». (44) Il significativo richiamo a Eckhart può dar luogo a più d'una interpretazione. Jung intende certamente sostenere che Dio, per così dire, tace fino al momento in cui l'uomo non ne concepisce un'immagine. Non si tratta dunque di mettere in dubbio l'esistenza divina. Se il mondo, per Jung, è la mia psicologia, allora si potrà tutt'al più mettere in dubbio l'esistere di Dio «per me». Ma quando Eckhart afferma che, qualora scomparisse l'immagine formata secondo Dio, anche l'immagine di Dio se ne andrebbe, sta forse sostenendo lo stesso punto di vista accolto da Jung? Qualunque sia la nostra risposta è indubbio che Jung pensava di sì.

(44) Arthur Schopenhauer, «Supplementi al Mondo come Volontà e Rappresentazione», cap. 31, in *Il mondo come Volontà e Rappresentazione*, Mondadori, Milano, 1989, p. 1233.

S'è detto, in riferimento alle posizioni sostenute dal filosofo aristotelico rinascimentale Pomponazzi, che esiste una relazione positiva tra tesi della mortalità dell'anima e vita morale del singolo. Se, dunque, la mortalità dell'anima è così strettamente legata all'immagine, dovremmo concluderne, ma si tratta d'una conclusione che sa piuttosto di apertura, che una relazione positiva sussiste anche tra vita morale e immagine. Ora, il sussistere d'una relazione del genere è appunto negato da un altro sostenitore del «senza immagine», il filosofo occasionalista, seguace di Agostino e Descartes, Nicolas Malebranche. Ciò che preliminarmente interessa di quest'autore risiede nel fatto che egli prende in esame l'essere dell'immaginazione non soltanto nei suoi scritti più propriamente filosofici, il «De la Recherche de la Verité», per citare il più celebrato, ma anche in quelli teologici o morali, le «Conversations Chrétiennes», tra gli altri, gli «Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion» e, per quello che qui più direttamente concerne il nostro discorso, il «Traité de Morale». È nel trattato sulla morale, ad esempio,

che significativamente questo autore distingue ben nove diversi tipi di immaginazione. (45) Ora, la relazione tra morale e immaginazione, che pure acquista un segno prepotentemente negativo nell'opera di Malebranche, non costituisce affatto un dato acquisito nella storia del pensare d'occidente. Come interpretare ad esempio il fatto che Kant parli di immaginazione nella «Critica della Ragion Pura» e non nella «Critica della Ragion Pratica?» Possiamo ipotizzare che a ridosso di questa tacita opzione kantiana si collochi tutta una tradizione di pensiero portata a considerare l'immaginazione una facoltà strettamente intellettuale e ad approdare, in filosofia pratica, anche in virtù d'un tale «pregiudizio», a soluzioni d'intellettualismo etico. A tale soluzione approda, tra gli altri, Christian Wolff che dedica numerose e notevoli pagine alla «*facultas imaginandi*» e alla «*facultas fingendi*» nei suoi scritti di psicologia. Wolff esercitò una notevole influenza su Kant e uno dei suoi discepoli, Martin Knutzen, fu maestro del grande filosofo critico. Nel secolo di Malebranche, a ulteriore testimonianza della pregiudizievole tendenza intellettualizzante nei confronti dell'immaginazione, ci fu anche chi propose di sostituire il plurale «immaginazioni» con l'altro «pensieri». (46) Nel XII secolo il filosofo ebraico Mosé Maimonide aveva tematizzato a suo modo la non suscettibilità etica dell'immaginazione. Egli giunse a tale conclusione perseguendo il modello delle «parti dell'anima», parti che corrisponderebbero al numero di cinque: nutritiva, sensitiva, immaginativa, appetitiva, intellettuale. Secondo Maimonide trasgressioni e obbedienze unicamente troverebbero attuazione nelle parti «sensitiva» e «appetitiva», laddove ne la parte «nutritiva», ne quella «immaginativa» si dimostrerebbero suscettibili di obbedienza o di trasgressioni. Ciò avviene perché ne il pensiero, ne la volontà sono in grado di esercitare su di esse alcun effetto. L'uomo insomma non sarebbe in grado, mediante la sua volontà, ne di annullare la loro azione, ne di limitarla, ne tantomeno di darle una direzione. Le virtù etiche si troverebbero soltanto nella parte appetitiva dell'anima e, sostiene Maimonide:

«quanto alle parti nutritiva e immaginativa, non si può usare a loro riguardo ne il termine virtù, ne quello di vizio.» (47)

(45) Nicolas Malebranche, «*Traité de Morale*», in *Oeuvres Complètes*, Tome XI, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966, pp. 137-138.

(46) F. Brunot, *Histoire de la langue française* III.1, Armand Colin, Paris, 1966, p. 146.

(47) Mosé Maimonide, *Gli «Otto Capitoli»* capp. primo e secondo, Carucci, Roma, 1983, p. 9 sgg.

In conclusione, dunque, Maimonide nega all' "immaginativa" ogni orizzonte di moralità collocandola in uno spazio per così dire neutro. Con Malebranche la vita morale, la libertà dello spirito, si dispone in modo antitetico rispetto all'immaginazione. L'espressione che nel lessico di questo filosofo corrisponde al «senza immagine» di cui si fa questione in queste pagine è

«purezza dell'immaginazione».

Malebranche si mostra deciso su questo punto: perché ci si renda capaci di perfezione spirituale occorre vegliare incessantemente sulla «purezza dell'immaginazione».

(48) Nicolas Malebranche, «Conversations Chrétien-nes», in *Oeuvres Complètes*, Tome IV, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959, pp. 161, 176, 206 etc.

(48) Cosa significa «purezza dell'immaginazione»? Dal momento che l'immaginazione è una folle che gioca a fare la folle, dal momento che è signora d'inganni, pericolosa avversaria della verità e maligna nemica della «superiore» regione, occorrerà esercitarsi, per così dire, a non esercitarla, si dovrà evitare di ascoltarne le voci o di assecondarne i moti proteici. La «purezza dell'immaginazione» consisterà allora, per usare la forte espressione di Malebranche, nel «farla tacere». I suoi testi ripropongono a più riprese appunto questa frase «senza immagine»: «far tacere l'immaginazione». L'uomo inferiore, l'uomo compiutamente morale, così come lo pensa Malebranche, sarebbe dunque in grado di comandare il silenzio alle immagini. (49)

(49) Nicolas Malebranche, «Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion», in *Oeuvres Complètes*, Tomes XII-XIII, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965 pp. 30, 31, 126.  
Nicolas Malebranche, «Traité de Morale», op. cit., pp. 135, 144.  
Nicolas Malebranche, «De la Recherche de la Vérité», in *Oeuvres Complètes*, Tome I, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1962, p. 490.

Se è vero che non esiste metalinguaggio, che è vana la speranza d'un linguaggio dei linguaggi, è anche vero che questi, i linguaggi, si rincorrono e godono del continuo traslare delle parole. L'infinito imperativo di Malebranche, «far tacere l'immaginazione», appare in qualche modo la riedizione dell'*aneidolos* dei cristiani d'oriente, del «senza mediazione» o del «distacco» di Eckhart, dell'«ontbeelden» di Ruusbroec o dell'«entbildet» di Suso, della «denudatio» del traduttore latino del mistico fiammingo, del *bildlos* che riappare nella lettera di Jung. E ancora altri imperativi a questi analoghi si rincorrono sullo sfondo del «senza immagine». L'imperatore stoico Marco Aurelio scrisse per esempio «eksàleipson tèn phantasian» che significa

«cancella l'immaginazione». (50)

(50) Marco Aurelio, *A se stesso*, VII.29

I Padri greci avrebbero usato il sostantivo corrispondente «eksailepsis» per connotare la cancellazione del peccato. Nel passaggio dagli stoici ai cristiani, dunque, immaginazione e peccato convergono su un medesimo orizzonte. Ne in esso poteva mancare di celebrarsi l'altra forte componente «pagana» del cristianesimo: la componente neoplatonica. Più del citato passo di Giamblico ci appare degno di considerazione un luogo delle «Enneadi» di Plotino. L'imperativo impiegato da Plotino, «àphele», significa, ancora una volta, «togli», «rimuovi», «sopprimi», «cancella». Oggetto di questa deradicante operazione è anche qui l'immaginazione, l'immaginazione che ci fa entrare e ci mantiene nell'illusione di credere alla realtà di generazione e corruzione, estensione e materia. (51) Sul medesimo solco neoplatonico-cristiano Agostino avrebbe insegnato a Petrarca che, per accedere agli arcani di Dio, occorre cancellare le immagini. «Eradenda fantasmata»

(51) Plotino, *Enneadi*, V.8.9.

suona la risposta di Agostino al poeta che, sconvolto dai molteplici impulsi del corpo, si duole di non esser nato insensibile, un immobile macigno. (52) Un imperativo analogo ai precedenti è quello dettato col nome di «demitizzazione» in tempi a noi prossimi dal teologo protestante Bultmann. (53) «Demitizzazione» si dice in tedesco «Entmythologisierung». «Entmythologisierung» continua a suo modo la storia dell'«entbildet» di Suso, dell'«ontbeelden» di Ruusbroec e, in generale, del «bildios» riapparso nella lettera di Jung. Se «Bild» è «immagine», e se il prefisso «ent-» sta a significare il togliimento dell'immagine, se «mito» è «immagine», quali immagini o quali miti sono tolti nella demitizzazione bultmanniana e in cambio di cosa o in direzione di quale luogo? L'esigenza della demitizzazione, così come è stata formulata da Bultmann, riguarda le «immagini» del Nuovo Testamento e si troverebbe già proposta al suo interno in Paolo e soprattutto in Giovanni. Sostiene Bultmann che la raffigurazione neotestamentaria dell'universo è mitica e in quanto tale risulta non più credibile per gli uomini d'oggi dal momento che per essi la visione mitica è ormai dissella per sempre. L'immagine mitica del mondo nasconde la vera intenzione del mito che è quella di

(52) Francesco Petrarca, «De secreto conflictu curarum mearum» in *Opere*, Mursia, Milano, 1975(1963), pp. 584-586.

(53) R. Bultmann, *Nuovo testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia, 1985 (1970).

parlare all'esistenza dell'uomo. In considerazione di ciò occorrerà allora togliere il mito, il velo del mito, per accedere al significato. L'operazione «negativa» del «demitizzare», dunque, precede quella «positiva» dell'«interpretazione esistenziale». Cosa occorrerà togliere per accedere in questo «luogo positivo»? Il luogo in cui si decide «senza mediazione» per la propria salvezza? Occorrerà togliere, ad esempio, gli spiriti e i demoni, i miracoli, gli angeli, l'inferno, l'incarnazione, l'ascensione, la resurrezione. Tutto ciò è appunto mediazione e solo ha importanza in quanto rimanda, in virtù della sua intenzionalità, a un nucleo significativo non ulteriormente riducibile e che va svelato. Anche in questo caso le immagini non hanno valore di per sé ma unicamente in quanto rimandano ad altro. Un altro grande teologo protestante, Bonhoeffer, criticò a più riprese la «demitizzazione» di Bultmann. Stigmatizzò come riduttivismo di stampo liberale la riduzione essenziale operata da Bultmann, affermando che Dio non va pensato a prescindere dal miracolo e che il mito rimane problematico al pari del concetto religioso. Il mito non è veste d'una verità altra, non «rimanda a», ma corrisponde alla cosa stessa. (54) È curioso che nella stessa lunga lettera in cui critica la nozione bonhoefferiana d'una «fede senza religione», Jung formuli contro la demitizzazione obiezioni in parte simili a quelle mosse da Bonhoeffer. Così come Bonhoeffer aveva sostenuto che il mito è la cosa stessa, Jung afferma che anche il «credente senza religione» non può fare a meno del mito, che la religione, per così dire, è la cosa stessa. La nozione d'una «fede senza religione» è considerata da Jung quale logica conseguenza della proposta bultmanniana. Nel «senza religione» noi potremmo avvertire un'eco del «senza immagine», e non è dunque affatto casuale che Jung riesamini nella stessa lettera appunto la questione dell'«esperienza senza immagine» per ribadire quanto già abbiamo appreso. Secondo Jung, infatti,

(54) D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa, Lettere e scritti dal carcere*, ed. Paoline, 1988, pp. 354-355, 402.

(55) C. G. Jung, *Briefe*, op. cit., lettera del 12/2/59.

«siamo in grado di avere una conoscenza immediata soltanto di ciò che è psichico, per quanto possiamo esser sicuri che la nostra esperienza senza immagine sia consistita in un fatto 'oggettivo' - un fatto che, comunque, non potrà mai essere provato.» (55)

L'uomo moderno può anche cercare con tutte le sue forze di attingere a una esperienza senza immagine, obiettiva in modo assoluto, vale a dire in modo sciolto da ogni contingenza, un modo «senza modo», ma sottolinea Jung, a meno che non aspiri a diventare un profeta, egli dovrà comunque concludere che, a dispetto della numinosità di quanto ha esperito, si tratterà pur sempre d'una esperienza soggettiva. Esperienze del tipo cosiddetto «senza immagine» appartengono alla natura stessa della psiche, a prescindere dal «Dio causativo» al quale esse possano essere attribuite. Quanto Jung sostiene ci sembra dimostrato dallo stesso linguaggio impiegato dai mistici, linguaggio che non casualmente si ripete simile allorché perviene ad affrontare i punti nodali. Il «senza immagine» è dunque un impossibile. Impossibili allo stesso modo sono il «senza religione» e il «senza mito». Ai teologi che iniziano a demolire il mondo del mito senza proporre un linguaggio alternativo in suo luogo, Jung risponde che un'interpretazione più orientata psicologicamente è non solo in grado di salvare il mito cristiano dal pericoloso naufragio che lo minaccia ma s'impone come necessaria alla nostra coscienza. La psicologia dunque è in condizione secondo Jung di garantire la continuazione del cristianesimo, nella misura in cui s'è resa capace di offrire una risposta «filologica», vale a dire un nuovo linguaggio, laddove la teologia rischia in breve tempo di diventare il luogo d'una dissoluzione senza nuovo inizio. Quello proposto dalla teologia a lui contemporanea non sembra dunque a Jung un linguaggio alternativo alla minacciata dissoluzione del mito cristiano. Appare indubbio comunque che la risposta di Bultmann sia una risposta concernente il presente. A partire da Paolo, e soprattutto da Giovanni, sostiene Bultmann, la comprensione dell'escatologia, vale a dire di ciò che concerne le cose ultime, è stata elaborata come evento presente. (56) Ora, secondo me, è appunto sul piano del presente che devono essere affrontati i problemi cosiddetti «ultimi». Non possiamo in altri termini consentirci l'abusato lusso di identificare il bene con la storia. Nel rapporto tra cose penultime e ultime sono, contrariamente a quanto afferma Bonhoeffer, (57) le penultime a illuminare le ultime. La ri-

(56) R. Bultmann, *Storia ed Escatologia*, Queriniana, Broscia, 1989, p. 63.

(57) S. Bonhoeffer, «Le cose ultime e penultime», in *Etica*, Bompiani, Milano, 1983.

(58) R. Bultmann, *Gesù*,  
Queriniandiana, Brescia,  
1984, pp. 31, 33, 41, 45,  
71-72.

duzione essenziale del messaggio neotestamentario, la «denudazione» delle sue immagini, ha consentito a Bultmann di rinvenirvi il significato «ultimo»: l'ingiunzione a ogni uomo di decidere per la propria salvezza. La salvezza significata nell'espressione «Regno di Dio» è salvezza escatologica, in essa termina la realtà come la conosciamo. Il Regno di Dio, infatti, non potrebbe mai realizzarsi nella storia. La salvezza cui l'uomo è chiamato esige da lui la decisione adesso. Gesù, afferma in modo reciso Bultmann, non chiama all'interiorità, ma alla decisione, e ne l'anima, ne i valori, ne un qualche concetto di moralità o di progresso etico appartengono al suo messaggio. (58) Tale risoluzione dell'esistenza in un progetto assoluto, come si può ben capire, taglia corto con ogni etica dei contenuti. L'uomo è abbandonato a una solitudine «senza immagine» e vi è gettato adesso. Se adesso vi è gettato, anche adesso dovrà decidere. Ciò accade perché la riduzione dell'etica, conseguente alla riduzione immaginale del «Nuovo Testamento», esclude ogni compromissorio abbraccio con quella che Descartes chiamava «moral par provision», vale a dire «morale d'attesa», o «morale provvisoria». Nella concezione di Descartes tale morale provvisoria è resa possibile dal fatto di ritenere la volontà suscettibile di sottomissione alla ragione e dalla credenza che verità e bontà si costituiscano come criteri regolativi della vita umana. In Bultmann, al contrario, il bene non corrisponde a qualcosa che l'uomo possa realizzare nella storia, ma s'identifica con la volontà di Dio. Non resta nulla di quello che pure credevamo appartenere a un'«etica cristiana», non i comandamenti, ad esempio, e neanche il comandamento dell'amore. Ciò che resta è l'obbedienza del singolo alla volontà di Dio. L'adesso di quell'incontro di solitudine è per Bultmann sempre nuovo, eppure, se ci chiediamo in cosa consista il sempre nuovo di quell'adesso, non sapremmo rispondere. Di fronte al «senza immagine» annega ogni risposta così come ogni domanda. Ed è vano parlare della luce o del nulla. Secondo quanto afferma Jung nella lettera precedentemente citata la solitudine dell'esperienza religiosa costituisce una fase necessaria e inevitabile per chiunque cerchi l'esperienza essenziale, ovvero

l'«esperienza religiosa primordiale». Questa fase, tuttavia, ha il carattere della transizione e chi ha dimorato in essa non sarà in grado di dimorarvi per sempre da solo. La ricchezza acquisita infatti pretenderà in qualche modo d'essere comunicata e ciò avverrà attraverso il linguaggio, non un nuovo linguaggio, continua Jung, ma uno che quell'esperienza precede da tempo pressoché immemorabile, il linguaggio del mito cristiano.

C'è un aspetto che va ancora sottolineato in merito alla riduzione etica di Bultmann: il ribadirsi del suo rapporto negativo con l'immagine. Sembra essere un dato costitutivo di tutta la tradizione cristiana, e non solo cristiana, che abbiamo passato in rassegna: dove ci si propone un discorso etico, ci si propone anche un discorso «senza immagine». Sembra insomma esservi inconciliabilità tra i due orizzonti. È dunque la vita con le immagini avulsa dall'orizzonte dell'eticità? In Bultmann il «senza immagine» s'accompagna addirittura alla soppressione, al «salto», dell'eticità. Ora, è appunto tale correlazione di negatività che ci appare degna d'essere presa in considerazione. Se infatti proviamo a ribaltare l'assunto del teologo, ne ricaviamo che, contrariamente a quanto molti hanno sostenuto, è proprio la vita con le immagini a proporsi come eminentemente etica. Cos'è infatti l'etica se non un modo di raccontarsi dell'anima? E cosa sono le immagini se non i significanti dell'anima? Possiamo legittimamente ipotizzare, allora, che senza immagine non è proponibile alcun discorso sull'etica. Solo immaginando, dunque, viviamo eticamente. Il messaggio neotestamentario, contrariamente a quanto sostiene Bultmann, si identifica, seguendo questa ipotesi, con i suoi momenti immaginali. Le immagini non sono ulteriormente riducibili dal momento che esse non rimandano ad altro. Le immagini rimandano unicamente ad altre immagini. La pretesa che le immagini rimandino o che si contrappongano ad altro, alla verità, per esempio, al «senza immagine», a un nucleo essenziale, ha a che vedere con la possibilità del metalinguaggio, anzi, con la fede nel metalinguaggio. Gli antichi stoici, sostenitori del punto di vista, metafisico, del metalinguaggio, possiedono a riguardo una bellissima immagine. Ripartita la filosofia in

(59) Diogene Laerzio,  
*Vite dei filosofi* VII. 40.

logica, fisica ed etica, la equiparano a un campo fertile: il frutto corrisponde all'etica, il terreno e le piante alla fisica, e la siepe, che si dispone tutta intorno, alla logica. (59) L'etica è un luogo, dunque, al quale diventa possibile accedere attraverso la siepe del discorso. Il metalinguaggio ci si proporrebbe quindi come discorso della verità. Proviamoci invece a pensare in un luogo nel quale non si dia più discorso di verità o discorso ideale. In questo luogo mediano, luogo psicologico per eccellenza, si fondono gli orizzonti della mistica e dell'etica. La psicologia si rivela infatti il loro comune terreno. E dico «terreno» nel senso di quella «fedeltà alla terra» di cui ha parlato Nietzsche. È nel distendersi della fedeltà alla terra, dunque, che si dà fusione di orizzonti. E, del resto, il «senza immagine» non può forse considerarsi come il luminoso limite dell'immagine? E, ancora, in questo rapporto tra penultimo e ultimo, tra immagine e «senza immagine», non è forse il penultimo a illuminare l'ultimo? Non si danno, infatti, né pensiero, né discorso senza la mediazione immaginale. Se Descartes pensava a una «morale dell'attesa», se in tempi a noi vicini si è pensato a un morale del «frattempo», ciò è avvenuto in virtù d'un metafisico e dunque, dovremmo dire, proiettivo rimando al dopo. Perché quel frattempo non dovrebbe comporre tutto il tempo?