

## AL DI LÀ DEL SENSORIALE S'ESTENDE L'IMMAGINALE

Claudio Widmann

Se l'immaginare è attività psichica centrale, converrà interrogarsi sullo statuto che è proprio di questa funzione e sulla dimensione esperienziale che è propria dell'immaginario.

Sollecitazioni fra le più stimolanti ci vengono dal lavoro che Henry Corbin (1903-1978) condusse sulla letteratura iraniana, indagando il misticismo islamico e quello sufi in particolare. Questi studi hanno destato profonda eco nella psicologia analitica da prima degli anni '50 ed è tempo che anche la psicoterapia bionomica si confronti con essi.

L'attenzione per queste ricerche deriva dal fatto che nella letteratura mistica iraniana sono descritte esperienze immaginative e visionarie particolarmente strutturate, dove il percorso mistico prende le forme di un percorso immaginativo. Testi come *Il libro della perla*, *il Pastore di Erma*, *l'Esilio occidentale* descrivono singolari percorsi dell'anima e sono scanditi da visioni e immagini simboliche.

Non ci occuperemo, però, dei significati simbolici di queste visioni, nemmeno per evidenziare paralleli sorprendenti con le immagini della psicoterapia autogena, quali la sequenza dei colori, la montagna, la visualizzazione dell'"altro", l'immagine di se stessi, eccetera. Il nostro interesse è quello di rimeditare l'esperienza immaginativa in sé, di ricollocare l'attività dell'immaginare. Vengono descritti, difatti, personaggi, luoghi e organi che rappresentano la funzione immaginativa. Ad esempio, nell'ermetismo zoroastriano l'essere spirituale, o Uomo di Luce, ha per "compagna perfetta" Daenâ; e Corbin traduce letteralmente Daenâ come "l'organo visionario dell'anima" (1988 p. 37). Questa figura, cioè, non allude a qualsivoglia figura femminile, ma alla funzione immaginativa e visionaria della psiche.

Sulle orme di queste ricerche siamo preliminarmente invitati a contemplare l'ipotesi che esista un organo della visione, analogo ma diverso dall'organo della vista. E' poetica e chiarissima l'espressione di Mani morente: "contemplai il mio Gemello Celeste (Doppio) con i miei occhi di luce" (Corbin, 1988 p. 41).

Aderendo all'ipotesi che la psiche possieda una funzione della visione, così come il corpo possiede quella della vista, vari Autori iraniani parlarono di centri "psichici" specificamente preposti all'esperienza visionaria e immaginativa. Alcuni, come Najmoddin Kobrâ (XIII sec), svilupparono una letterale fisiologia sottile, incardinata su relativi organi sottili, le *latifa*. Questi organi dell'essere spirituale sono pensati da Najm Kobrâ come *hiss ghaybî*, ovvero autentici "sensi del sovrasensibile" (1988 p. 94). Non diversamente Semnânî (XIV) sviluppava una fisiologia sottile imperniata su sette centri, a cui faceva corrispondere i "sette profeti del tuo essere" e altrettanti colori.

Così come esiste un organo visionario, altrettanto esiste un luogo delle visioni.

Zaradusht (Zaratustra) si mise alla ricerca di quel luogo mitico appena passati i trent'anni, *nel mezzo del cammin* della sua vita. Si trattava di Erân-Vêj, la montagna psico-cosmica situata in *medio mundo*; essa viene immaginata come "un mondo che scerne la propria luce", poiché in quel luogo porte e finestre non ricevono luce, ma la emanano (p. 48a). E ciò mi pare anticipi in modo chiaro come il mondo delle immagini abbia la capacità e la funzione di illuminare l'uomo che lo visita. Per accedervi, Zaradusht dovette spogliarsi dei propri organi della percezione sensoriale e affidarsi agli organi del suo corpo di luce, ai suoi "occhi di luce".

Luoghi mitici come Erân-Vêj, espressamente indicati come "il mondo delle visioni", sono frequente meta di pellegrinaggio dell'anima sufi e meta di viaggi simbolici del percorso individuativo. La geografia della montagna cosmica è interessante quanto la sua conformazione. Sulla base di quanto rilevato sin qui, si colloca decisamente al di fuori del mondo sensibile e della percezione sensoriale. Tuttavia, i mistici iraniani ci informano che essa non si trova nemmeno nel mondo dello spirito; non è in questo mondo fisico, ma nemmeno nel regno delle pure Luci Spirituali, nel regno della Madri (*sic!*).

Sohravadî (XII) afferma che il regno delle visioni è “il mondo al quale alludono gli antichi Saggi quando affermano che al di là del mondo sensibile esiste un altro universo, dotato di figure e dimensioni e anch’esso esteso in uno spazio”. Lo descrive come un mondo dalle città di smeraldo, circonfuso di luce smaragdina; un mondo visibile e percepibile, che ha forme e dimensioni, anche se si tratta di categorie diverse da quelle fisiche (Corbin, 1988 p. 50). Najm Kobrâ è ancora più chiaro: è un mondo che si vede “chiudendo gli occhi”.

Il regno delle visioni, che si spalanca all’esperienza chiudendo gli occhi, che è percepibile con gli organi della visione ma non con quelli della vista, nella lingua persiana ha un nome preciso: *‘alam al-mithâl*. Questo termine, però, non trova equivalenti nelle lingue occidentali; per questa ragione H. Corbin fu costretto a ribattezzarlo e gli diede il nome di *mundus imaginialis*.

A una lettura un po’ frettolosa, si potrebbe liquidare ogni considerazione dicendo che tutto ciò non costituisce una grande scoperta: chiudendo gli occhi ci si spalanca davanti il mondo delle fantasie, dei sogni ad occhi aperti, delle immagini illusorie, dell’irreale: *ci sembra* di vedere puntini luminosi, *si fantastica* di affrontare un inquilino petulante, *si sogna* di incontrare una persona desiderata, *ci si illude* che la cosa accada davvero. Ma tutto ciò non è reale.

Dietro a questa lettura sta una precisa concezione dell’attività psichica che identifica l’immaginazione con l’illusione. Questa concezione priva di realtà tutto ciò che è oggetto del fantasticare, sognare, immaginare. Fedeli a Jaspers (anche senza saperlo o perfino senza conoscerlo), immaginiamo che il mondo delle esperienze si snodi lungo una linea che va dalla percezione fino all’illusione e collochiamo le esperienze fatte “chiudendo gli occhi” nel regno dell’illusione (Widmann, 2004).

Ma il sufismo iraniano non intende questo e il mondo immaginale di Corbin non è confinato in una dimensione irreale.

Nelle descrizioni di Semnânî, Kobrâ, Sohravadî, Ruzbehân di Shirâz, eccetera “il mistico vede realmente ed effettivamente luce e tenebre, grazie a una visualizzazione che dipende da un organo diverso dall’organo fisico” (Corbin, p. 1988, p. 72). E subito siamo inclini a tradurre: “crede” di vedere, “è convinto” di ascendere alla montagna della luce smaragdina, “immagina” di incontrare il suo doppio di luce, ma tutto ciò non è reale.

I pensatori di cui ci occupiamo, però, sostengono esattamente l’opposto: sostengono che tutto ciò accade realmente, che il mondo immaginale è un mondo reale. Anche se si tratta di dimensioni del reale che non sono accessibili agli organi sensoriali e che non sono comprensibili con gli strumenti del pensiero. “Tecnicamente -precisa Corbin- è bene parlare di appercezione visionaria” (1988 p. 72).

L’interesse per queste esperienze comincia a diventare manifesto: nella pratica della psicoterapia autogena, difatti, è facile costatare che servono “occhi di luce”, non occhi sensibili, per vedere un colore, per visualizzare un concetto astratto, per porre domande all’inconscio. E se per caso gli occhi fisici si aprono, a verificare ciò che gli occhi di luce vedono, l’immagine svanisce; il mondo immaginale si dissolve.

L’esperienza autogena e quella sufi convergono su un punto essenziale: l’immaginazione possiede carattere reale e non illusorio. Nella letteratura sufi “luce e tenebre, chiaro e scuro, non sono metafore o comparazioni. Il mistico *vede* realmente ed effettivamente luce e tenebre, grazie a una visualizzazione che dipende da un organo diverso dall’organo ottico fisico” (Corbin, 1988 p. 73). Nella pratica autogena, l’immaginario corporeo si sostanzia di oggettive modificazioni toniche, circolatorie, eccetera e il soggetto vive reali trasformazioni sia fisiche, sia psichiche. Jung aveva chiamato *unus mundus* quella dimensione dell’esistente in cui fisico e psichico, soggettivo e oggettivo sono –per l’appunto- un tutt’uno.

Analogamente, il *mundus imaginialis* (cui intendo espressamente associare l’immaginazione autogena) è un mondo “ontologicamente reale quanto quello del pensiero e della sensazione” (in Caggia, 2004 p. 4); soltanto è esperibile attraverso funzioni diverse rispetto al pensiero e alla sensazione e con un organo specifico che è l’immaginazione. L’esperienza immaginale non avviene

nel mondo della percezione sensoriale, ma nemmeno in quello dell'illusione immaginaria. Oltre il sensoriale s'estende l'immaginale.

Consapevole che quest'affermazione è oggetto di legittime perplessità, non rimane che rinviare qui ai contributi di natura biologica e fisiologica che rendono meno risibile e meno sconsiderato affermare che l'immaginale ha carattere reale (cfr. bibliografia in Widmann, *Le psicoterapie immaginative*, 2004).

Se assumiamo che con la funzione immaginativa si compiano esperienze reali e che il mondo immaginale individui una regione concreta, sarà da chiedersi se questa dimensione della vita psichica sia di un qualche interesse nello sviluppo dell'uomo e -specificamente- se abbia una qualche rilevanza clinica. La risposta è incondizionatamente affermativa, perché secondo Corbin (1988 p. 93) "l'esperienza mistica è il sentimento intimo del fatto che un avvenimento ha luogo in te", dunque è emblematica degli accadimenti psichici. Inoltre, all'immaginale vengono ascritte caratteristiche che presentano singolari affinità con alcune categorie della vita psichica.

La prima di queste caratteristiche è la collocazione topograficamente mediana del *mundus immaginalis*.

S'è detto che per Zaradusht *'alam al-mithâl* si colloca in cima alla montagna psicocosmica di Erân-Vêj; per altri è in vetta al monte Qâf, per altri ancora al limite della nona sfera (la Sfera delle Sfere), o nell'ottavo *keshtar* (clima), o nella terra mistica di Hûrqalyâ; oppure è il Sinai mistico o la Roccia di Smeraldo. I nomi non importano; importa che tutti questi luoghi si collocano *in medio mundo*, sono spazi intermedi fra il regno sensibile e quello dei puri intelligibili, fra le categorie personali e quelle transpersonali, fra la dimensione dell'umano e quella del divino.

Dal punto di vista psicologico, potremmo dire che il mondo immaginale si colloca nel regno di mezzo fra conscio e inconscio, in cui riconosciamo a ragione lo stato di deconnessione organismica, che nella psicoterapia autogena si raggiunge attraverso il training e nelle scuole sciite e sufi con altre tecniche. E' uno stato molto preciso, di cui l'uomo ha conoscenza diretta e precoce.

Cito, a dimostrazione, le parole di un bimbo di 4 anni, frequentatore assiduo di un pianeta immaginario, il pianeta di Valerian, che era il suo *mundus immaginalis*. Un giorno invitò sua madre a visitarlo insieme a lui e le disse che, per raggiungerlo, occorreva prendere l'astronave. Per fare ciò, lei doveva dargli la mano e chiudere gli occhi. Dopo essere rimasta così per un po', senza che accadesse niente, la madre ruppe il silenzio e gli chiese: "quand'è che siamo arrivati?" E lui rispose: "sei arrivata quando dormi. Ma non devi addormentarti".

A quattro anni è molto chiaro dove si situa il regno di mezzo dell'immaginale.

Ma identificare l'esperienza immaginale con lo stato intermedio fra veglia e sonno è riduttivo. Esso è anche il regno di mezzo in cui si realizza una precisa attitudine dell'Io e una particolare relazione fra conscio e inconscio. A solo vantaggio della sintesi, ma con grave svantaggio rispetto all'articolazione e alla raffinatezza del pensiero iraniano, in quel regno intermedio il conscio intercetta le dimensioni inaccessibili dell'inconscio; l'Io si raffronta direttamente con aspetti incommensurabili del Sé.

La seconda proprietà dell'*'alam al-mithâl*, difatti, è che in quel regno intermedio -per usare i termini della filosofia islamica- "Dio si rende manifesto all'esperienza umana".

La mistica persiana, in particolare l'esoterismo sciita, ha sviluppato una singolare teoria in proposito; la richiamerò brevemente, col solo scopo di tracciare un parallelo con una metapsicologia che è comune tanto alla psicologia analitica (Jung) quanto a quella (Schultz).

Declinando l'ipotesi di una divinità che si incarna in terra, Ibn 'Arabi (XII sec.) sviluppa la convinzione di un dio che si manifesta sotto forma di figure teofaniche a coloro che lo sanno riconoscere (*talem eum vidi qualem capere potui*). Fin tanto che un esistente umano non vede (con gli occhi di luce!) un volto di Dio, questo aspetto dell'essere divino non rimane solo ignoto, ma inespresso, non realizzato. In questo senso egli proclama "ero un tesoro nascosto e desideravo essere conosciuto. Allora ho creato le creature per essere conosciuto da loro" (in Corbin, 2005 p. 101).

La preghiera dello gnostico –scrive Corbin (2005 p. 103)- ha lo scopo di attualizzare l'Essere divino. Più liricamente, Majriti (XI sec.) aveva detto: “la mia immagine mi guarda con il mio stesso sguardo e io la guardo con il suo stesso sguardo”. Singolare l'affinità di espressione con quanto scrisse Mesiter Eckart (XIV sec.) in Occidente: “Lo sguardo con cui lo conosco è lo stesso sguardo con cui mi conosce” (Corbin, 1988 p. 23 e 26).

In questa sede non interessa l'aspetto teologico di queste teorie, ma quello psicologico e, sul piano dell'esperienza psicologica, la teosofia sciita investe almeno due punti di interesse.

Anzitutto, le affermazioni apparentemente paradossali appena citate (l'identità di sguardo che vede e che è visto, dell'immagine che conosce e che è conosciuta) descrivono assai bene la relazione fra la totalità unitaria di cui tratta Schultz e la funzione cosciente dell'organismo: per rendersi manifesta la totalità abissale della psiche ha bisogno dell'effimera funzione del conscio. Nella sua insondabile ampiezza, il Sé ha bisogno dell'Io per manifestarsi consciamente. L'Io che vede è una cosa sola con il Sé che viene visto (o meglio intravisto).

In secondo luogo, la relazione fra entità divina e mente umana, fra estensione inconoscibile e funzione conoscente (inconscietà del Sé e consapevolezza dell'Io) s'impenna su un gioco di sguardi fra l'Essere divino e l'essere umano. Nella sua sete di autorealizzazione, l'Essere divino crea continuamente creature che lo conoscano nei suoi infiniti volti; nella sua sete di conoscenza, la mente immaginativa crea ad ogni istante immagini dell'essere divino, senza le quali egli rimarrebbe per sempre un *deus absconditus*. L'immaginazione teofanica (quella in cui il dio si manifesta) è immaginazione creatrice: crea una creatura che lo conosca.

La speculazione può sembrare oscura, ma risulta in ogni caso chiarissimo che il *mundus immaginalis* è luogo di creazione; è sede e funzione della *creatio continua* immaginata dalla filosofia islamica. Psicologicamente parlando, il mondo immaginale è la dimensione specifica dell'esperienza creativa. E' un mondo pervaso da una *facultas performandi* e in esso risiedono le strutture del pensiero creativo.

I rapporti fra funzione immaginativa, esperienza immaginale e capacità creativa esogono approfondimento specifico. Qui ci si limita a precisare che il problema psicologico della creatività non si risolve in ordinarie questioni di *problem solving*, non si identifica con l'invenzione scientifica e non si riduce alle trovate dei “creativi” che lavorano nella pubblicità; nemmeno si circoscrive alle eccezionali intuizioni creative degli artisti. La dimensione più propria della creatività riguarda la *mission* esistenziale che ciascuno si porta addosso: quella di risolvere creativamente le antinomie psichiche, di inventare soluzioni impossibili fra istanze incompatibili della psiche. In una parola: di inventarsi creativamente l'esistenza e di plasmare creativamente un'individualità cosciente di sé.

In questo senso il *mundus immaginalis* presenta una caratteristica performante, che costituisce una terza proprietà in relazione diretta e significativa con l'esperienza psichica.

Nel regno di *'alam al-mithâl* l'Essere divino si manifesta all'uomo attraverso figure di mediazione. La “nona sfera” e tutte le regioni ad essa assimilabili sono popolate da forme apparizionali, da guide di luce, da angeli che presiedono a intere specie e ai singoli individui, da visioni che Corbin riunisce entro la denominazione di “figure-archetipo”.

D. Caggia dedicò un'analisi puntuale al termine immaginale. Seguendo questo Autore, apprendiamo che immaginale significa letteralmente “ciò che è proprio dell'esemplare, dell'archetipo, quasi cioè paradigmatico” (1983, p. 4). Il *mundus immaginalis*, dunque, è il regno degli archetipi e ciò lo candida, *ipso facto*, a oggetto di studio della psicologia e a oggetto di interesse dell'esperienza psicologica.

Collocate in questa prospettiva, le figure che abitano le vette del monte Qâf, l'ottavo clima o la nona sfera sono analogiche al concetto di archetipo e le visioni in cui i mistici incontrano queste figure arricchiscono la nostra conoscenza del mondo archetipico.

Gli angeli sono le immagini più rappresentative del mondo immaginale e sono emblematiche dell'affinità fra il concetto di archetipo e le figure apparizionali dell'*'alam al-mithâl*.

Sono emanazione diretta dell'essere divino; talvolta costituiscono una velatura visibile di un suo aspetto invisibile; sono latori di messaggi che provengono dall'Essere supremo; presiedono all'esistenza e allo sviluppo di ogni forma esistente, sia collettiva che individuale. Per queste ragioni principali e per altre secondarie, nel contesto della *Simbologia del presepe* cristiano, la figura dell'angelo si pone in relazione con il concetto di archetipo. Anche l'archetipo, difatti, è una "forma pura"; è struttura di per sé invisibile, che tuttavia si rende visibile incarnandosi in forme esperibili; è una categoria psicoide, che si colloca nel punto di convergenza fra psichico e fisico, fra immaginale e sensoriale; è un principio dinamico, che presiede all'evoluzione e che impronta l'azione dell'individuo; si costella nelle regioni inconse del Sé, ma si manifesta nelle regioni del conscio attraverso il simbolo.

Abû'l Barakât al Baghdâdî (XII sec.) dà una descrizione antropomorfa, ma precisa dell'angelo come archetipo, dicendo che ciascun'anima (psiche!) è retta da figure che la iniziano alla conoscenza, la guidano, la difendono, la confortano, la conducono al trionfo. "Quell'amico, difensore e protettore viene chiamato Angelo" (in Corbin, 2005 p. 31)

Nelle immagini fortemente evocative della mistica sciita, il *mundus immaginalis* è il mondo dove gli angeli presiedono al moto degli astri e alla rivoluzione dei corpi celesti; da loro dipende la natura che caratterizza ogni singolo esistente, poiché gli angeli sono una pluralità di Intelligenze che improntano la moltitudine dell'esistente in maniera corrispondente alla loro specifica differenziazione; da loro discendono le "imprente" che strutturano il regno fisico-materiale, ma anche quello psichico-personale di ogni individuo. Se ci è lecito mutuare il termine imprente direttamente dal linguaggio di Dante, che sviluppa un'angelologia non dissimile da quella dei Fedeli d'Amore iraniani.

In quanto sede di archetipi che strutturano la dimensione fisica dell'esistente, che improntano l'evoluzione dinamica degli organismi, che orientano la progressione evolutiva del vivente, il *mundus immaginalis* costituisce il migliore affresco dello sfondo bionomico su cui si sviluppa l'esistenza umana. Nella dimensione bionomica, difatti, sono delineate le strutture della vita e dell'evoluzione, le leggi intrinseche al vivente e all'esistente, i principi individuativi e soggettivanti del singolo. La fenomenologia del mondo immaginale è fenomenologia dell'archetipico; la sua topografia è topografia del bionomico.

Pur nell'impossibilità di sviluppare una disamina puntuale dell'angelologia iraniana e delle altre figure che popolano il mondo immaginale, vorrei non passare sotto silenzio una figura apparizionale, che è quella di Al Khezzr (Al Kadir in arabo, migrato nella letteratura spagnola come El Cid). Egli è la Guida di Luce per eccellenza.

Ibn 'Arabi, che fu individuo di eccezionale levatura, lo ebbe per maestro, perché Al Khezzr è "il maestro di tutti i senza maestro" (Corbin, 2005 p. 54). Questa qualificazione mette immediatamente in evidenza come esso non sia banalmente un'allegoria di maestri e guide empiriche, ma sia la personificazione della funzione-guida interiore, della voce che risuona all'interno della totalità personale.

Fra le molte attribuzioni, ad al Khezzr viene conferita anche quella di "Angelo della propria Sostanza" (Corbin, 2005, p. 56) e a me pare che questa definizione scolpisca l'essenza del *principium individuationis*. In quanto Angelo della propria Sostanza egli dà forma immaginale e imprime impulso reale alla coazione primaria di ogni vivente: quella di realizzare la propria sostanza, la propria essenza, la propria individualità. Ciò è in piena sintonia con il convincimento di schultz, per il quale l'autorealizzazione del singolo "deve prendere forma solo e soltanto da ciò che è il suo patrimonio interiore, il contenuto delle immagini che ognuno di noi porta in sé" (1968, p. 610). L'Angelo della propria Sostanza personifica il principio bionomico di fondo, quello secondo cui ogni organismo tende a diventare se stesso nel modo più proprio e più pieno.

Corbin è rigoroso nel riproporre questa sottolineatura della filosofia sciita: prendendo l'aspetto di angelo, l'archetipo non addensa soltanto il generale e non accomuna soltanto il simile; esso allude all'esemplare e addita l'ideale. Vale anche per i principi che diciamo bionomici: non individuano soltanto meccanismi comuni e principi generali; nella loro essenza tendono all'ideale.

In quanto guida e viandante, al Khezr qualifica l'esperienza individuativa come un percorso ("un viaggio metafora dell'esistenza" già tema di riflessione per l'ICSAT). Lungo questo viaggio si ha una progressione di mondi, di sfere, di climi, di immagini, di esperienze cromatiche.

Pur senza entrare nel merito dei contenuti (psichici) di queste immagini, non si può trascurare un'affinità evidente fra l'immaginare dei mistici persiani e quello della psicoterapia autogena: nell'uno come nell'altro caso, si ha una scansione progressiva di immagini; nell'uno come nell'altro, quando un livello immaginativo viene realizzato compiutamente, si dischiude quello successivo. L'esempio più immediato nel training inferiore lo si ha quando l'immaginazione della pesantezza si compie e autogenamente si apre quella del calore. Esempio tra i più emblematici nella meditazione sciita lo si ha nella progressione dei fotismi cromatici di Semnânî: quando l'esperienza di un colore è pienamente sviluppata, si apre la visione del colore successivo: "Quando una certa parte del Cielo interiore diviene gradualmente pura, il colore di questo Cielo diviene visibile" (Corbin, 1988 p. 97).

Schultz pone il procedimento allenativo a fondamento della sua pratica immaginativa e sostiene che fare ripetutamente esperienza di un tema immaginativo dischiude autogenamente l'immaginario a un tema successivo. La letteratura araba sviluppa teorie più spirituali e fornisce descrizioni più liriche: "se all'inizio ti appare di colore nero, è perché il velo della tua stessa tenebrosa esistenza la dissimulava" (Corbin, 1988 p. 105), ma mano a mano che "l'uomo di luce progredisce attraverso le sette *latifa*... questa crescita gli si rivela attraverso l'appercezione delle luci colorate, ... la cui colorazione rivela la tappa raggiunta nella sua crescita o nel suo itinerario" (*ibidem* p. 142).

La descrizione è immaginifica, ma riflette quel percorso allenativo lungo il quale avviene un processo di letterale analisi, che Gastaldo e Ottobre (1994, p. 75 sg.) descrivono in termini di dissoluzione delle sincesi: aggregati di esperienze, condensati in una stessa immagine, si scindono, si disaggregano e in questo modo dischiudono non solo mondi diversi di immagini, ma livelli diversi di esperienza.

A questo punto sembra implicito: sede dei principi di vita, degli impulsi evolutivi e delle impronte individuative, l'immaginale è sede della dinamica incessante di formazione della personalità; il *mundus imaginalis* è la dimensione in cui prende forma il "piano di vita" e da cui quella forma orienta e pilota lo svolgersi dell'esistenza empirica. In questo senso suona solenne, anche se inquietante, la convinzione sciita: l'immaginazione precede la percezione sensibile; l'immagine modella l'esperienza (Corbin, 2005 p. 73).

Queste espressioni, si attagliano assai bene al processo di individuazione, che è esso stesso una *creatio continua* in cui la totalità unitaria dell'organismo continuamente si plasma secondo linee di struttura bionomiche e archetipiche, seguendo un "piano di vita" che è concepito *in mente dei*, ovvero negli abissi inconsci della totalità psichica, ma che intercetta i meccanismi della fisiologia e le funzioni dell'Io per darsi manifestazione empirica, che assume aspetto di immagine, ma dove l'immagine possiede spessore reale e vigore effettuale.

La funzione immaginativa, e l'immaginazione autogena in ispecie, si collocano sullo sfondo di questo scenario metapsicologico. Il pensiero teosofico dello sciismo, per il fatto di non essere mai speculazione teorica, ma sempre riflessione sulla fenomenologia del vissuto, spinge a considerazioni non solo speculative, ma anche operative nel contesto della psicoterapia bionomica.

L'esperienza autogena, essendo essenzialmente immaginativa, ha le caratteristiche per introdurre al *mundus imaginalis* dove si strutturano i principi bionomici dell'esistenza, dove si dipana la *creatio continua* dell'individualità personale. Lì l'Angelo della propria Sostanza, espressione diretta e tra le più immediate del Sé, orienta lo strutturarsi della soggettività individuale.

In questa prospettiva la rigorosa astinenza del terapeuta su cui la psicoterapia bionomica insiste non è solo tecnica, ma archetipica: comunica e coltiva il rispetto per le vere funzioni guida, che non sono quelle proiettate sul terapeuta o su altre figure reali, ma sono le strutture immaginali interiori.

La biografia di Ibn 'Arabi, apprendista senza Maestro e discepolo di Khezr (la "guida di luce"), che ebbe per maestra Al Fathia (la figura immaginale della Prima Sura coranica), è racconto archetipico

e nel contempo esemplare; sta a testimoniare che il vero referente dell'Io è il Sé. Nelle profondità di quella che Schultz chiama la "totalità unitaria di conscio e inconscio", giace una fondamentale saggezza bionomica che appartiene alla totalità organismica, analoga a quel "sapere assoluto" che Jung riconosce alla totalità del Sé.

Quel sapere assoluto si rivela al conscio attraverso l'immaginale, ma richiede all'Io un duplice atteggiamento.

In primo luogo l'Io è chiamato a una disposizione non-interferente, che si esprime nella concentrazione passiva. Questa attitudine non può essere meglio espressa che in una certa deprivazione di Io, quel "disiarsi" (*Ent-ichung*) di cui parla Schultz e che viene acutamente accostata da Wallnöfer al *wu wei* del taoismo. Di nuovo: non si tratta solo di un espediente tecnico, ma di un'esperienza strutturante della psiche. La prassi della psicoterapia autogena decontestualizza l'Io, sospende parzialmente e intenzionalmente le funzioni di coscienza, controllo e razionalità che sono proprie dell'Io. *Ent-ichung* è radicale disidentificazione dall'Io.

Da un lato, dunque, l'esperienza autogena in quanto esperienza immaginale richiede quel disiarsi che comporta un certo ritiro, un ridimensionamento egoico. Dall'altro lato, però, chiede all'Io di essere presente a se stesso e di penetrare con lucida vigilanza e con autentico realismo nella realtà immaginale. E ciò non è meno difficile.

Per illustrare la difficoltà dell'Io a mantenersi presente alla realtà immaginale porterò un breve esempio.

Una Signora si accinge a fare il TA superiore (esercizio del colore). Inizialmente vede solo "buio", poi dei puntini luminosi e il tutto si trasforma in un cielo stellato. Lo scenario è vivido e realistico e l'esperienza possiede la realtà dell'immaginale. Dopo un po', due punti rossi in alto. Immediatamente lei ha paura e la sua mente si apre a un "precipitato di ricordi" e di associazioni.

La realtà è che, per lei, quei due punti rossi in alto *sono* il diavolo. I ricordi che affiorano e a cui lei si lascia andare s'incardinano, quindi, sulla figura del diavolo: da bambina c'erano fuochi rossi sulla montagna, quando lei chiedeva alle suore del collegio di andare dalla mamma e le suore le dissero che quei punti rossi erano gli occhi dei diavoli, che le avrebbero impedito di raggiungerla. Altri pensieri si associano, amplificando il tema della separazione materna e dello sguardo del diavolo; riaffiora anche un sogno infantile in cui lei veniva rincorsa dal diavolo, sotto lo sguardo distratto della madre, che non la proteggeva.

Tutto ciò è molto interessante e probabilmente autogeno, se con il termine "autogeno" intendiamo dire che questo flusso di ricordi, pensieri, fantasie, associazioni ed emozioni si affacciò da solo, spontaneamente, senza intenzionalità e senza interferenze da parte dell'Io.

Ma in questo esercizio l'esperienza immaginale finì sul nascere: appena lo sguardo scrutatore della signora vide che nell'alto dei cieli c'era il diavolo, il suo Io ebbe paura e si allontanò. Tornò a funzioni più usuali: pensieri, ricordi, auto-osservazioni; tornò a queste attività con una corretta astinenza, con passiva concentrazione, con incondizionata accettazione nei confronti di quanto affiorava alla mente.

Ma l'esperienza immaginale, quella di trovarsi realmente davanti a qualcosa che la signora sapeva essere il diavolo, quell'esperienza si chiuse immediatamente. L'Io non rimase presente a se stesso, osservatore reale di un diavolo concreto, che vedeva in alto, nel cielo stellato.

Dalla tortuosa incursione nella mistica islamica e nella pregevole opera di Henry Corbin abbiamo ricavato la sollecitazione che ascendere al *mundus immaginalis* è evolutivamente importante, per rapportarsi in maniera realistica alla propria totalità unitaria, per prendere visione degli archetipi che improntano la propria soggettività e la propria esistenza, per raccordarsi con le linee bionomiche dello sviluppo individuativo, per scrutare le tendenze del "piano di vita" e per sintonizzare i propri sforzi consapevoli con l'orientamento della psiche inconscia.

Le tecniche della psicoterapia autogena non solo consentono di accedere al *mundus immaginalis*, ma sono espressamente vocate all'esperienza immaginale, perché –come s'è visto– la dimensione dell'immaginale è strettamente connessa con quella della bionomia.

Da quanto siamo andati osservando, l'esperienza immaginale non è di per sé un'esperienza mistica, ma un'esperienza psicologica e, in certi casi, un'esigenza clinica. Per far sì che la funzione immaginativa introduca davvero al mondo immaginale, occorre disidentificarsi dall'Io, ma contemporaneamente mantenere una certa presenza dell'Io; occorre affidarsi al flusso autogeno delle immagini, ma essere presenti a se stessi, mentre si vivono quelle immagini nella loro realtà. L'attitudine dell'Io è in bilico fra presenza e assenza, fra accettazione e concentrazione. L'essenza della psicoterapia bionomica è dichiaratamente consegnata a un paradosso: disidentificarsi dall'Io, per accedere con l'Io a reali e concrete dimensioni immaginative.

Si potrebbe dire che la sola concentrazione passiva non basta; occorre anche (ma è la stessa cosa) una passività concentrativa.

### **Bibliografia**

Corbin H., *L'immaginazione creatrice*, Bari, Laterza, 2005.

Corbin H., *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Roma, Mediterranee, 1988.

Gastaldo G., Ottobre M., *Il training autogeno in quattro stadi*, Roma, Armando Editore, 1994.

Krapf G., *Autogenes Training aus der Praxis*, Munchen, Lehmanns Verlag, 197x.

Schultz I. H., *Das autogene Training*, Stuttgart, Thieme Verlag, 1956.

Schultz I. H., *Il training autogeno*, vol. II, Milano, Feltrinelli, 1971

Wallnöfer H., *La via che si può percorrere non è la via eterna*, in: Widmann C. (Ed.), *Il viaggio come metafora dell'esistenza*, Roma, MaGi, 1999.

Widmann C., *Le terapie immaginative*, Roma, MaGi, 2004.