

Il sogno: prospettive di Eranos

Maurizio Gasseau, Riccardo Bernardini

Il tempo che viviamo, il tempo dove amiamo, il tempo in cui morremo riposa su delle cripte dove passano correnti che connettono quello che noi siamo a ciò che il mondo fu, è o sarà, così come a questa misteriosa apertura sul segreto continuamente rinascente che costituiscono gli occhi di un essere [...]. Il nostro io assomiglia a un'abitazione costruita su dei sotterranei ove scorrono fiumi che ci trasportano e ci sommergono, da cui noi stessi emergiamo come una bolla di aria che sale alla superficie, e nei quali noi c'immergiamo per sfociare nel mare ove essi si fondono.

(J. Brun, *Les souterrains du temps*, Eranos, 1985)

Introduzione

La parola *eranos* (ἔρανος), in greco, richiama l'idea di un banchetto, di un incontro conviviale a cui ognuno dei partecipanti contribuisce liberamente con un'offerta, sia essa materiale o simbolica¹. Un moderno Eranos nacque nei primi anni '30, quando un ciclo di convegni di carattere interdisciplinare (*Eranos-Tagungen*) prese avvio ad Ascona-Moscia, uno dei luoghi più suggestivi del Lago Maggiore e della Svizzera Italiana². Ne era promotrice l'olandese (ma nata a Londra) Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), la quale, dietro all'ispirazione di tre padrini d'eccezione – lo psicologo svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961), lo storico delle religioni di Marburgo Rudolf

¹ Sull'etimologia della parola "eranos" si vedano K. Kerényi, "Was bedeutet der name Eranos?", in: "Du – Schweizerische Monatsschrift", Vol. 15, N. 4, aprile 1955, pp. 39-40, e J. van Praag, "Sul significato originale della parola 'eranos' nel greco antico", in: G.P. Quaglino, A. Romano e R. Bernardini (a cura di), *Carl Gustav Jung a Eranos 1933-1952*, Antigone, Torino 2007, pp. 7-8.

² Lo studio attualmente più esaustivo sul fenomeno "Eranos" è certamente quello di H.T. Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos – Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik – Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Scientia nova/Neue Wissenschaft, Bretten 2001, in prossima pubblicazione anche in lingua inglese, per Equinox Publishing Limited, London, e italiana, per Edizioni Scientifiche Ma.Gi., Roma; si segnalano, inoltre, i lavori di S.M. Wasserstrom, *Religion after Religion – Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1999, e di W. McGuire, *Bollingen – An Adventure in Collecting the Past*, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1982, assieme all'antologia di E. Barone, A. Fabris e F. Monceri (a cura di), *Eranos. Monte Verità. Ascona*, ETS, Pisa 2003. Un recente studio incentrato sulla partecipazione di Jung ai Convegni di Eranos è quello precedentemente citato di G.P. Quaglino, A. Romano e R. Bernardini, contenente inoltre una bibliografia aggiornata sull'argomento.

Otto (1869-1937) e il sinologo tedesco Richard Wilhelm (1873-1930) –, diede vita alla sua idea di creare un “luogo d’incontro tra Oriente e Occidente” (*Begegnungsstätte für Ost und West*). Il modello di questa “nuova forma di creazione culturale”, avrebbe sottolineato lo storico delle religioni romeno Mircea Eliade (1907-1986), sembrava richiamare quello di alcuni circoli del Rinascimento italiano o del Romanticismo tedesco, grazie ai quali avevano spesso preso forma le idee più fertili e originali di un determinato momento storico³.

Da allora, e per oltre settant’anni, i Convegni di Eranos avrebbero radunato molti tra gli studiosi più influenti nella cultura del XX secolo, favorevoli all’idea di uno scambio interdisciplinare condotto in libertà intellettuale e spirituale. Oltre a Jung, per esempio, troveremo a Eranos gli psicologi Gustav-Richard Heyer, Joseph Bernhard Lang, Erich Neumann, Louis Beirnaert, Marie-Louise von Franz, James Hillman, Hayao Kawai e Wolfgang Giegerich; gli storici delle religioni Leo Baeck, Walter Friedrich Otto, Ernesto Buonaiuti, Raffaele Pettazzoni, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Jean Daniélou, Mircea Eliade e Ernst Benz; gli orientalisti Caroline Augusta Foley Rhys Davids, Paul Masson-Oursel, Heinrich Zimmer, Erwin Rousselle, Giuseppe Tucci e Detlef-Ingo Lauf; gli ebraisti Martin Buber e Gershom Scholem; i teologi Boris P. Vysheslavtzeff, Paul Tillich, Martin Cyril D’Arcy, Hugo Rahner, Pierre-Jean De Menasce, Victor White, Heinz Westman e David L. Miller; gli islamisti Louis Massignon, Henry Corbin e Toshihiko Izutsu; i mitologi Károly Kerényi e Joseph Campbell; i filosofi Robert Eisler, Ulrich Mann e Jean Brun; gli studiosi della gnosi Charlotte Augusta Baynes, Henri-Charles Puech e Gilles Quispel; gli antropologi Paul Radin, Edwin Oliver James, John Layard, Laurens van der Post e Gilbert Durand; gli etnologi Theodor-Wilhelm Danzel, Wilhelm Koppers, Richard Thurnwald e Jean Servier; gli egittologi Georges Hermann Nagel, Charles Robert Cecil Augustine Allberry e Erik Hornung; i sinologi Paul Pelliot, Hellmut Wilhelm e Rudolf Ritsema; gli storici dell’arte Rudolf Bernoulli, Julius Baum, Carl Moritz von Cammerloher, Charles Picard e Herbert Edward Read; i fisici Erwin Schrödinger, Hans Leisegang, Lancelot Law White e Max Knoll; i matematici Andreas Speiser e Hermann Weyl; gli archeologi Charles Virelleaud e Vera Christina Chute Collum; i musicologi Victor Zuckerkandl e Hildemarie Streich; i medici Friedrich Dessauer e

³ Si vedano M. Eliade, “Eranos”, in: “Nimbus – A Magazine of Literature, the Arts, and New Ideas”, Vol. 2, 1954, pp. 57-58 (p. 57), e Id., “Les danseurs passent, la danse reste”, in: “Du”, cit., pp. 60-62 (p. 60).

Friederik Jacobus Johannes Buytendijk; lo studioso del buddismo zen Daisetz Teitaro Suzuki; il filologo Fritz Meier; il grafologo Max Pulver; il letterato Jean Przyluski; il sociologo Helmuth Plessner; lo storico Werner Kaegi; lo studioso dell'esoterismo Antoine Faivre; il biologo Adolf Portmann; e con loro molti altri.

I Convegni erano tenuti annualmente (in genere, nella seconda metà di agosto) nella grande sala conferenze (*Eranos-Saal*) di Casa Eranos. Le presentazioni, di due ore circa, erano integrate durante il momento del pranzo o della cena da discussioni informali attorno a una grande tavola rotonda (*Runder Tisch*) in legno verde; questa, per l'occasione, veniva collocata sulla terrazza dell'antica Casa Gabriella, tra due alti cedri e proprio di fronte al monumento eretto in omaggio "al genio sconosciuto del luogo" (*Genio loci ignoto*). Durante le conferenze, le domande agli oratori (*Redner*) da parte degli ascoltatori (*Zuhörer*) erano proibite; era invece permesso interloquire liberamente durante le pause tra gli interventi. Un antico gong, suonato con una speciale cadenza dalla stessa Fröbe-Kapteyn, avrebbe richiamato oratori e pubblico nella sala conferenze per la ripresa (o la sospensione) degli interventi teorici.

Con il passare degli anni, inoltre, divenne abitudine un tipo di colloquio chiamato "sedute del muretto" (*Mauerchen-Sitzungen*), le quali si svolgevano nel modo seguente: nelle pause e dopo le conferenze, Jung aveva l'abitudine di sedersi sul piccolo muro della terrazza di Casa Eranos (*Eranos-Terrasse*) e intorno a lui si riunivano subito ascoltatori e discepoli; ogni conferenza presentata nell'ambito del Convegno veniva così commentata da Jung in termini psicologici e ogni domanda che gli veniva posta, per quanto breve e semplice fosse, otteneva una risposta esaustiva. Aniela Jaffé (1903-1991), segretaria e poi allieva di Jung, racconta che in queste occasioni egli era di una "estrema generosità spirituale" e che questi furono gli insegnamenti di psicologia "più vivi ed efficaci" che loro avessero mai ricevuto; Jung stesso pareva gioire particolarmente di questi momenti di scambio e capitava frequentemente che invitasse nel suo alloggio di Casa Eranos il gruppetto dei suoi allievi zurighesi, o perché sul muretto non era stato ancora discusso tutto o perché voleva comunicare dei pensieri che nel frattempo gli erano venuti in mente o che erano stati ridestati dai discorsi fatti alla tavola rotonda. Delle "sedute del muretto" ancora più speciali, però, erano quelle alle quali prendeva parte Erich Neumann (1905-1960): tali "sedute", durante le quali il dialogo si svolgeva intimamente tra

Jung e il suo allievo berlinese, non erano più un momento per porre domande, ma – sottolinea la Jaffé – solo per ascoltare⁴.

Era inoltre consuetudine che ogni oratore, in cambio dell'ospitalità offerta durante i giorni del Convegno, donasse il proprio elaborato scientifico presentato in quell'occasione (o, più frequentemente, una rielaborazione dello stesso) affinché fosse pubblicato nell'Annale di Eranos (*Eranos-Jahrbuch*): questa prassi avrebbe permesso la costituzione, anno dopo anno, di una raccolta di più di seicento contributi, pubblicati in oltre settanta Annali, a testimonianza di un eccezionale lavoro di ricerca svolto in molteplici campi del sapere.

Strettamente legati ai Convegni, sarebbero gradualmente emersi anche i progetti di un archivio iconografico (*Eranos-Archiv für Symbolforschung*) e di un istituto di ricerca sul simbolismo (*Eranos-Institut für Symbolforschung*). Mentre il secondo operò con la realizzazione di seminari e studi monografici, nel primo confluirono in riproduzioni fotografiche migliaia di immagini simboliche, derivate dalle figure religiose dell'Oriente e dell'Occidente, dall'alchimia, dal folklore, dalla mitologia, dall'arte in generale e da rappresentazioni “archetipiche” dell'epoca contemporanea, che, con un lavoro pluriennale di ricerca e dietro il costante stimolo di Jung, tra gli anni '30 e '40 la Fröbe-Kapteyn raccolse in archivi e biblioteche di tutto il mondo; tale archivio avrebbe costituito l'indispensabile base iconografica di importanti studi, come *Psicologia e alchimia* (1944) di Jung, *Storia e origini della coscienza* (1954) e *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio* (1955) di Neumann e *Arti del metallo e alchimia* di Eliade (1956).

Per il nostro discorso, ci potrà essere forse utile avere una visione d'insieme dell'intero ciclo di Convegni, che, con una certa approssimazione, possiamo suddividere in alcune ampie fasi⁵. La prima fase (1933-1946) è caratterizzata da uno spiccato interesse per la fenomenologia religiosa comparata, testimoniato dai titoli dei primi Convegni – “Yoga e meditazione in Oriente e in Occidente”, “Simbolismo e guida spirituale in Oriente e in Occidente” e “L'idea di redenzione in Oriente e in Occidente” –; fu grazie a Jung, inoltre, se a partire dai primi anni '40 la ricerca di Eranos si sarebbe orientata man mano verso motivi “archetipici”, come “La Grande

⁴ A. Jaffé, “C.G. Jung und die Eranostagungen (Zum 100. Geburtstag von C.G. Jung)” (1977), trad. it.: “Carlo Gustav Jung e i convegni di Eranos”, in: Id., *Saggi sulla psicologia di Carl Gustav Jung*, Paoline, Roma 1984, pp. 103-117 (pp. 106 sg.).

⁵ Almeno per le prime tre fasi seguiamo l'interpretazione proposta in A. Ortiz-Osés, “La Escuela de Eranos: una arquetipología de la cultura”, in: “Suplementos. Materiales de trabajo intelectual”, N. 42, febbraio 1994, Anthropos, Barcelona, pp. 6-101.

Madre”, “La rinascita”, “Il principio ermetico” o “I misteri”, affrontati in un’ottica interdisciplinare e comparata tra mondo occidentale e mondo orientale. La seconda fase (1947-1971) è quella dell’“antropologia culturale”: con temi quali “L’uomo e il mondo mitico”, “Uomo e rito”, “Uomo e tempo”, “Uomo e energia”, “Uomo e terra” o “Uomo e mutamento”, i Convegni si sarebbero man mano focalizzati sull’uomo (*Der Mensch*) e sulla sua relazione con il mondo e i suoi differenti elementi; il traguardo di questo percorso è l’elaborazione di un’originale antropologia della cultura, critica rispetto al concetto monolitico di uomo proprio dell’Occidente, la cui immagine testi come *Le strutture antropologiche dell’immaginario* di Gilbert Durand⁶, unitosi al gruppo di Eranos nel 1964, o la visione politeista di James Hillman⁷, oratore per la prima volta a Eranos nel 1966, avrebbero contribuito a sgretolare, e a ricostruire profondamente rinnovata⁸. Questo ci conduce alla fase dell’“ermeneutica simbolica” (1972-1988): dai primi anni ’70, una sempre maggiore attenzione sarebbe stata infatti dedicata alla dimensione “immaginale” della psiche e alle sue molteplici espressioni in sogni e fantasie, racconti mitologici e figure religiose, poesia e belle arti, rappresentazioni dell’alchimia e teorie scientifiche – rappresentanti queste ultime, nella visione di Eranos, un approccio altrettanto “immaginale” al dato empirico rispetto a quanto offerto dalla concezione del mondo induttiva e sintetica estremo-orientale⁹. La ricerca di un possibile sincretismo tra pensiero occidentale e pensiero orientale sul comune terreno dell’“immaginale” caratterizza infine una quarta fase del lavoro di Eranos (1990-2002); l’idea è quella che il connubio tra la psicologia archetipica, prodotto della cultura occidentale, e un testo sacro della cultura estremo-orientale come l’*I Ching* potesse rappresentare uno strumento di crescita e di guida “etica” per l’uomo contemporaneo¹⁰. Giungiamo infine alla fase dell’attuale rilancio delle attività, dal 2006 a oggi, con un’enfasi attribuita al rapporto tra individuo e società¹¹.

⁶ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire* (1963), trad. it.: *Le strutture antropologiche dell’immaginario*, Dedalo, Bari 1972.

⁷ Si veda, per es., J. Hillman, “Psychology: Monotheistic or Polytheistic?”, in: “Spring”, 1971, pp. 193-208.

⁸ Si veda R. Ritsema, “The Origins and Opus of Eranos: Reflections at the 55th Conference” (1989), trad. it.: “Eranos, luogo d’incontro”, in: C. Risé (a cura di), *La Terra Madre e Dea. Sacralità della natura che ci fa vivere*, Quaderni di Eranos, Red, Como 1989, pp. 9-19 (p. 17).

⁹ Si veda *ivi*, p. 16.

¹⁰ Si veda R. Ritsema, “The Ethic of the Image”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 61, 1992, pp. 5-7 (p. 6).

¹¹ Le attività della Fondazione Eranos, ora retta da un nuovo Consiglio di Fondazione, dopo alcuni anni di pausa sono riprese ufficialmente nel 2006 con la realizzazione del simposio “Eranos Reborn – A Day Devoted to the Relaunch of Eranos”.

I Convegni di Eranos si configurarono come il più importante punto d'incontro tra Jung, per molti anni *spiritus rector* del progetto della Fröbe-Kapteyn, e studiosi afferenti a molteplici discipline. Tale incontro, sottolinea Aldo Carotenuto (1933-2005), caratterizzatosi inizialmente come un confronto e una convergenza di percorsi di ricerca portati avanti fino ad allora autonomamente, si sarebbe man mano configurato – soprattutto in autori post-junghiani quali la von Franz, Neumann, Miller, Giegerich e Hillman – come un originale e fecondo intreccio interdisciplinare¹². Secondo Miller, in particolare, così come Jung diede un “confine psicologico” ai Convegni di Eranos, Eranos diede un “confine intellettuale” alla psicologia di Jung¹³.

Il tema del sogno, riconducibile nell'ambito di questo peculiare interesse per il simbolismo e la dimensione “immaginale” della psiche, avrebbe attraversato più o meno costantemente la storia di Eranos. L'Istituto di Eranos, per esempio, nell'idea di Olga Fröbe-Kapteyn avrebbe dovuto comprendere anche un “archivio onirico”, costituito da una raccolta di sogni delle epoche passate, classificati in base al loro contenuto archetipico; a questi, in un'ottica di studio comparato, sarebbero stati accostati sogni dell'epoca contemporanea. La stessa Fröbe-Kapteyn lavorò per tutta la vita sui propri sogni, confrontandosi rispetto a questi con Jung¹⁴ e, successivamente, con Neumann e con lo psichiatra e psicoanalista ungherese Léopold Szondi (1893-1986). Nei diari di Eliade¹⁵, così come nella sua autobiografia¹⁶ e nella sua corrispondenza, troviamo testimonianze di sogni e “visioni” legate ai periodi trascorsi a Eranos. Alwine (Alwina) von Keller (1878-1965), una psicologa analista allieva di Ernst Bernhard (1896-1965) e di Jung, avrebbe lavorato per molti anni nello studio aperto a Eranos, presso Casa Shanti: ella era solita dipingere delle “immagini dell'inconscio” che potevano a loro volta evocare, attraverso libere associazioni e amplificazioni, altre immagini, in una successione di figure che avrebbero chiarito il

¹² Si veda A. Carotenuto, *Jung e la cultura del XX secolo*, Bompiani, Milano 1995, pp. 19 sgg.

¹³ D.L. Miller, “At the Edges of the Round Table: Jung, Religion, and Eranos”, in: L. Cowan (a cura di), *Barcelona 2004 – Edges of Experience: Memory and Emergence – Proceedings of the Sixteenth International Congress for Analytical Psychology*, Daimon, Einsiedeln 2006, pp. 129-144 (p. 129).

¹⁴ Tra Jung e Olga Fröbe-Kapteyn non ci fu mai una vera e propria analisi. Jung le avrebbe però consigliato di annotare i propri sogni e di provare a coglierne il significato, chiedendole di andare a trovarlo solo di tanto in tanto, quando non avesse più saputo come comportarsi con il materiale del proprio inconscio; su sua indicazione, la Fröbe-Kapteyn avrebbe dovuto dedicarsi ogni giorno per quattro ore, dalle ore 10 alle 12 e dalle 16 alle 18, a riflessioni sui propri sogni e a lavori terapeutici inerenti il proprio sviluppo interiore (si veda H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 52, n. 87).

¹⁵ M. Eliade, *Fragments d'un journal I-III, 1945-1985* (1973-1991), trad. it., parziale: *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, 27.viii.1951, luglio 1957, 29.vii.1959.

¹⁶ M. Eliade, *Autobiography*, 2 voll., The University of Chicago Press, Chicago/London 1981, pp. 155).

contenuto manifesto del sogno¹⁷. La traduttrice di testi di spiritualità e di psicoanalisi Emma Helene von Pelet-Narbonne (1892-1967), che con la von Keller avrebbe condiviso dalla metà degli anni '30 Casa Shanti, era solita invece trasporre i propri sogni in suggestivi dipinti a tempera: le sue *Bilder aus dem Unbewußten* (“Immagini dall’inconscio”) sono ancora custodite a Eranos in una suggestiva raccolta¹⁸.

In termini di contributi teorici, notiamo come, a Pasqua del 1947, Károly Kerényi (1897-1973) avesse tenuto a Eranos un seminario sul tema “Le divinità del sonno. Sogno e morte”¹⁹; ricordiamo inoltre le presentazioni di Jung, “Simboli onirici del processo d’individuazione” (1935), di Henry Corbin (1903-1978), “L’immaginazione creatrice e la preghiera creatrice nel sufismo di Ibn‘Arabî” (1956), di James Hillman (1926-), “Sul linguaggio psicologico” (1968), “Il sogno e il mondo infero” (1973) e “Il regno animale nel sogno” (1982), di Marie-Louise von Franz (1915-1998), “L’esperienza psicologica del tempo” (1978), di Hayao Kawai (1928-), “I corpi nel diario dei sogni di Myôe” (1983) e “Interpenetrazione: la natura nei sogni del Giappone medievale” (1986)²⁰, e di Robert Bosnak, “Investigando il profondo: sull’incubazione del sogno” (1997)²¹; in questa sede ci limiteremo a una presentazione dei contributi di Jung, Corbin e Hillman: in particolare, ne evidenzieremo sinteticamente alcuni elementi in grado di mostrare la continuità e i momenti di rottura nel pensiero di questi autori in riferimento al tema del sogno, per approdare, come risultato di questo percorso, a un accostamento tra linguaggio onirico e linguaggio musicale.

1. Il sogno e la natura psicoide dell’archetipo

¹⁷ A. von Keller, *My Story*, ADART, Madras, India, s.d., introduzione.

¹⁸ E.H. von Pelet-Narbonne, *Bilder aus dem Unbewußten*, Ascona-Zürich 1941-1942, fascicolo non pubblicato (Archivio Fondazione Eranos, Ascona-Moscia); per approfondimenti si vedano R. Bernardini, “‘Picnic’ del sogno: una matrice di sogno sociale a Eranos”, in: “Anamorphosis. Gruppi, psicologia analitica e psicodramma”, Anno IV, N. 4, 2006, pp. 67-72, e G.P. Quaglino, A. Romano e R. Bernardini, *op. cit.*, pp. 164-173.

¹⁹ Di questo seminario non è stato possibile reperire fino a questo momento alcuna documentazione.

²⁰ H. Kawai, “Bodies in the Dream Diary of Myôe”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 52, 1983, pp. 431-453, e Id., “Interpenetration: Nature in Dreams of Medieval Japan”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 55, 1986, pp. 241-263; i due scritti sono più recentemente confluiti in Id., *Dreams, Myths and Fairy Tales in Japan*, Daimon, Einsiedeln 1995.

²¹ R. Bosnak, “Probing the Deep: On Dream Incubation”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 67, 1998, pp. 39-49; si vedano anche Id., *Tracks in the Wilderness of Dreaming*, Delacorte, New York 1996, e Id., *A Little Course in Dreams* (1998), trad. it.: *Breve corso sui sogni. Manualletto di tecnica junghiana per il lavoro sul sogno*, Astrolabio, Roma 1990.

L'interesse da parte di Jung per la mitologia e la fenomenologia della religione, così come il suo riconoscimento di una specifica “funzione religiosa” della psiche (*anima naturaliter religiosa*), rappresentarono il punto di contatto tra la sua opera e quella dei molti mitologi e storici delle religioni che Jung avrebbe avuto modo di incontrare a Eranos. Nel 1935 Jung tenne la sua terza conferenza dall'inizio dei Convegni: era dedicata al tema “Simboli onirici del processo d'individuazione”²² e si sviluppò come un commento psicologico a una serie di cinquantanove sogni²³ di un singolo paziente²⁴. La rielaborazione di questo scritto, successivamente confluito in *Psicologia e alchimia* (1944), si sarebbe invece basata sullo studio di circa quattrocento sogni e visioni tratti da una più ampia raccolta di mille sogni e impressioni visive del medesimo soggetto. Così scriveva Jung nelle “Considerazioni preliminari” del suo saggio:

“Simboli onirici del processo d'individuazione sono le immagini di natura archetipica che si presentano in sogno e che descrivono il processo di centratura ovvero la formazione di un nuovo centro della personalità [...]. Ho dato a questo centro anche il nome di Sé [*Selbst*], concetto che va inteso come totalità della psiche. Il Sé non è soltanto il punto centrale, ma anche l'estensione che comprende la coscienza e l'inconscio; è il centro di questa totalità, come l'Io è il centro della coscienza. I simboli che tratto in questo studio non riguardano le molteplici fasi e trasformazioni del processo d'individuazione, ma soltanto le immagini che si riferiscono esclusivamente e direttamente alla presa di coscienza del nuovo centro. Queste immagini appartengono a una determinata categoria che io designo come ‘simbolismo del mandala’ [...].²⁵ Nell'analisi e nell'interpretazione dei contenuti della psiche

²² C.G. Jung, “Traumsymbole des Individuationsprozesses. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewußten” (1936/1944), trad. it.: “Simboli onirici del processo d'individuazione: contributo alla conoscenza dei processi dell'inconscio quali si manifestano nei sogni”, in: *Psicologia e alchimia – Opere di C.G. Jung*, Vol. 12, Boringhieri, Torino 1992, pp. 43-222.

²³ O. Fröbe-Kapteyn, “Eranos – A Survey of its history since 1933”, dattiloscritto non pubblicato, 18 pp. (Archivio Fondazione Eranos, Ascona-Moscia), p. 3.

²⁴ Il paziente, di cui Jung non rivelava qui l'identità, era il fisico Wolfgang Ernst Pauli (1900-1958).

²⁵ C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, cit., pp. 45 sg.. Il *mandala*, che in sanscrito significa “cerchio”, nella tradizione buddista tibetana richiama un disegno eseguito a scopo cultuale (*yantra*), al fine di favorire la concentrazione e la meditazione. Nell'ambito delle pratiche religiose in generale e della psicologia, il *mandala* designa immagini circolari, inscriventi complesse geometrie a simmetria quadripartita, che si possono disegnare, dipingere, modellare plasticamente o tracciare con la danza. La comparsa spontanea del simbolismo mandalico nell'individuo moderno, spesso in casi di confusione o di disorientamento psicologico, secondo Jung può essere letta come un “tentativo di guarigione da parte della natura stessa”: un tentativo che non origina da una riflessione cosciente, ma da un “impulso istintivo” (C.G. Jung, “Mandalas” (1955), trad. it.: “Che cosa sono i mandala”, in: *Gli archetipi e*

oggettiva (i contenuti ‘inconsci’), è indispensabile rinunciare a qualsiasi opinione preconcetta. Non abbiamo ancora una teoria generale del sogno che consenta impudentemente di procedere deduttivamente, come non abbiamo del resto il piacere di avere una teoria generale della coscienza che permetta di arrivare a conclusioni per deduzione [...]. La psiche oggettiva è sempre estranea anche alla coscienza nella quale si esprime. Siamo dunque costretti ad applicare il metodo al quale si ricorre quando si tratta di leggere un testo frammentario o che contenga parole sconosciute: si analizza il contesto. Dalla composizione di una serie di passi nel testo nei quali si trova la parola sconosciuta, può forse risultare un probabile significato. Il contesto psicologico dei contenuti onirici consiste di quel tessuto di associazioni nel quale l’espressione del sogno è naturalmente inserita. Teoricamente non si può saper nulla in anticipo di quel tessuto; praticamente, grazie a una vasta esperienza e all’esercizio, ciò è possibile [...]. È quindi assolutamente necessaria la regola seguente: dare in un primo tempo per sconosciuti ogni sogno e ogni singola parte del sogno, e procedere a un tentativo d’interpretazione soltanto dopo aver preso nota del contesto, inserendo nel testo del sogno il significato trovato per tramite del contesto, e vedendo se in questo modo diventa possibile una lettura scorrevole, e se si ottiene un senso soddisfacente [...]. Questa posizione di massima verso il sogno sembra contraddire in pieno il metodo che ho seguito nell’indagine presente. Potrà sembrare infatti che io abbia ‘interpretato’ i sogni senza prendere nella benché minima considerazione il contesto. Effettivamente non ho mai potuto farmi dare il contesto, perché questa serie di sogni non avvenne [...] sotto mia osservazione. Procedo allora in certo qual modo come se fossi stato io stesso a sognarli, e dunque come se fossi in grado di fornire io il contesto. Questo modo di procedere, se applicato a sogni ‘isolati’ d’una persona a me pressoché sconosciuta, costituirebbe un grosso errore tecnico. Qui però non si tratta di sogni isolati, bensì di ‘serie’ coerenti, nello svolgersi delle quali il significato si sviluppa lentamente per così dire da sé. La serie diventa allora il contesto fornito dallo stesso sognatore. È come se avessimo davanti a noi non ‘un’ testo, ma parecchi testi destinati a chiarire in ogni loro parte i termini sconosciuti: la lettura di tutti i testi è così di per sé sufficiente a chiarire le difficoltà inerenti ogni singolo testo [...]. Naturalmente l’interpretazione di ogni singolo frammento è sostanzialmente ipotetica;

*l’inconscio collettivo – Opere di C.G. Jung, Vol. 9,1, Boringhieri, Torino 1980, pp. 379-383 (p. 382)). L’effetto terapeutico che il mandala ha in determinate circostanze è motivato dal fatto che esso rappresenterebbe un “tentativo molto audace di cogliere e sanare contrasti apparentemente inconciliabili e di superare divisioni apparentemente irriducibili” (ivi, p. 383; per approfondimenti, si vedano anche Id., “Über Mandalasymbolik” (1950), trad. it.: “Simbolismo del mandala”, in: *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, cit., pp. 345-377, e G. Tucci, *Teoria e pratica del Mandala con speciale riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1948).*

ma lo sviluppo della serie totale ci offre tutti gli elementi necessari per correggere eventuali errori occorsi nell'interpretare i precedenti frammenti.”²⁶

Conclude Jung:

“La coscienza è ammaestrabile come un pappagallo, non così l'inconscio. Per questa ragione sant'Agostino ringraziò il Signore di non averlo reso responsabile dei propri sogni. L'inconscio è un elemento psichico che si può ammaestrare soltanto apparentemente, e sempre a grande discapito della coscienza. È e rimane sottratto a qualsiasi arbitrio soggettivo, è e rimane una parte della natura che non può venir né corretta né corrotta. E i suoi segreti possono soltanto essere intravisti, non manipolati.”²⁷

Nell'ambito del Convegno del 1946 Jung tenne una forse ancor più fondamentale conferenza sul tema “Lo spirito della psicologia”. Lo scritto sarebbe stato in seguito riveduto e ampliato, divenendo infine, con il più conosciuto titolo “Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche”, una delle sue opere più importanti²⁸. Se nella sua conferenza di Eranos del 1934 Jung aveva definito il processo simbolico dell'individuazione come “un'esperienza nell'immagine e dell'immagine” (*Die symbolische Prozeß ist ein Erleben im Bild und des Bildes*)²⁹ e, in altri scritti degli anni '30 e della prima metà degli anni '40, l'archetipo come una “immagine primordiale” (*Urbild*)³⁰, nel 1946 avrebbe proposto un'importante differenziazione in seno al concetto di archetipo, ovvero tra l'“archetipo” in sé e l'“immagine (o

²⁶ C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, cit., pp. 47 sg.

²⁷ Ivi, p. 50.

²⁸ C.G. Jung, “Der Geist der Psychologie” (1947/1954), trad. it.: “Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche”, in: *La dinamica dell'inconscio – Opere di C.G. Jung*, Vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 177-251.

²⁹ C.G. Jung, “Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten” (1935/1954), trad. it.: “Gli archetipi dell'inconscio collettivo”, in: *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 1-39 (p. 36). Anche qui Jung evidenziava la necessità di “distinguere tra ‘archetipo’ e ‘rappresentazioni archetipiche’”. L'archetipo in quanto tale rappresenta un modello ipotetico, non evidenziabile, simile al modello di comportamento (*pattern of behaviour*) noto nella biologia” (ivi, p. 5, n. 7; l'annotazione, naturalmente, non compare nell'edizione originale ma sono nella rielaborazione del testo del 1954).

³⁰ Scriveva Jung: “Dall'inconscio emanano effetti determinati che, indipendentemente dal modo in cui sono trasmessi, garantiscono in ogni singolo individuo la somiglianza, l'uguaglianza stessa dell'esperienza e dell'attività immaginativa. Una delle prove principali di ciò è data dal parallelismo per così dire universale dei motivi mitologici, da me denominati per la loro natura di immagini primordiali ‘archetipi’ (C.G. Jung, “Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes” (1936/1954), trad. it.: “Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima”, in: *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 55-74 (p. 61); si veda anche Id., “Zur Psychologie des Kinderarchetypus” (1940), trad. it.: “Psicologia dell'archetipo del Fanciullo”, in: *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., pp. 143-174 (p. 147)).

rappresentazione) archetipica” da questo derivata. L’archetipo, secondo Jung, non può infatti definirsi propriamente “psichico”, ma “psicoide” o “parapsichico”, in quanto irrepresentabile alla psiche umana; ciò che la psiche è in grado di cogliere è unicamente l’immagine che, nella psiche, l’archetipo suscita. Scrive Jung:

“L’inconscio psicoide [...] comprende in sé ciò che non è capace di assurgere alla coscienza ed è soltanto parapsichico [*Seelenähnliche*] [...]”³¹. Le rappresentazioni archetipiche alle quali fa da tramite il nostro inconscio non vanno scambiate con l’archetipo in sé. Sono configurazioni estremamente varie che rimandano a una forma fondamentale di per sé irrepresentabile. Questa forma fondamentale è caratterizzata da certi elementi formali e da un certo significato di principio che, però, si lasciano afferrare soltanto approssimativamente. L’archetipo in sé è un fattore psicoide [*ein psychoider Faktor*], che appartiene, per così dire, alla parte invisibile, ultravioletta dello spettro psichico. Come tale non sembra suscettibile di coscienza [...]. Mi sembra probabile che la vera natura dell’archetipo sia incapace di coscienza, ossia trascendente, ragion per cui la definisco psicoide [...]. Qualunque cosa asseriamo circa gli archetipi, si tratta di dimostrazioni o concretizzazioni che appartengono alla coscienza. Ma non possiamo parlare di archetipi se non in questo modo [...]. Ciò che noi intendiamo con il termine ‘archetipo’ è, di per sé, irrepresentabile [*unanschaulich*], ma ha effetti – le rappresentazioni archetipiche – che rendono possibili dimostrazioni verificabili [...]. Nei miei precedenti lavori, ho trattato fenomeni archetipici come fenomeni psichici, perché il materiale da spiegare e indagare era sempre soltanto costituito da rappresentazioni. La natura psicoide dell’archetipo che propongo qui non è dunque in contraddizione con formulazioni precedenti, ma rappresenta soltanto un’ulteriore differenziazione del concetto, differenziazione inevitabile dal momento in cui mi vedo costretto a una presa di posizione più generale sulla natura della psiche e a chiarire i suoi concetti empirici e il loro mutuo rapporto.”³²

La differenziazione sopra illustrata veniva estesa da Jung anche tra il mondo fisico della materia – inconoscibile, irrepresentabile o “psicoide” – e le immagini da esso prodotte nella sfera della coscienza individuale – conoscibili, rappresentabili o “psichiche”. Questa differenziazione, successivamente sviluppata nel *Mysterium*

³¹ C.G. Jung, “Riflessioni teoriche sull’essenza della psiche”, cit., p. 207, n. 47.

³² Ivi, pp. 230 sgg.

*coniunctionis*³³, era stata in un certo qual modo adombrata – nota Rudolf Ritsema – dall’interesse di Jung per l’alchimia e per le sue “rappresentazioni immaginali” della materia, come rivelava già il titolo della sua conferenza di Eranos del 1936 (“Le rappresentazioni [immagini] di redenzione nell’alchimia”)³⁴; del resto, avrebbe sottolineato Durand, molti tra gli oratori di Eranos furono in qualche modo ispirati da un comune “sentire mitico”, diffuso ma radicato, che altro non era che l’antica filosofia “immaginaria” dell’alchimia³⁵. Continua Jung:

“Poiché psiche e materia sono contenute in un solo e medesimo mondo, e inoltre sono in costante e reciproco contatto, e infine poggiano entrambe su fattori trascendentali irrepresentabili, esiste non solo la possibilità ma addirittura una certa probabilità che materia e psiche siano due aspetti diversi di una stessa cosa. I fenomeni di sincronicità, mi sembra, ci orientano in questa direzione, in quanto il non psichico può manifestarsi come psichico, e viceversa, senza nesso causale [...]. Come l’‘infrarosso psichico’, ossia la psiche istintuale biologica, trapassa poco a poco nei processi fisiologici vitali e quindi nel sistema di condizioni chimiche e fisiche, l’‘ultravioletto psichico’, ossia l’archetipo, rappresenta un settore che da un lato non mostra nessuna delle caratteristiche proprie di ciò che è fisiologico, ma d’altra parte e in ultima analisi non può neppure più essere chiamato psichico, benché si manifesti psichicamente [...]. Nella rappresentazione archetipica e nella sensazione istintuale spirito [*Geist*] e materia [*Stoff*] si fronteggiano l’un l’altra sul terreno psichico. Materia e spirito appaiono nella sfera psichica proprietà caratterizzanti di contenuti consci. Entrambi sono, stando alla loro natura ultima, trascendentali, cioè irrepresentabili [*unanschaulich*], perché la psiche e i suoi contenuti costituiscono l’unica realtà che ci sia data direttamente.”³⁶

³³ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis – Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie* (1955-1956), trad. it.: *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell’alchimia – Opere di C.G. Jung*, Vol. 14, Boringhieri, Torino 1989, pp. 549 sg.; sul concetto di “psicoide” si vedano anche Id., “Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge” (1952), trad. it.: “La sincronicità come principio di nessi acausali”, in: *La dinamica dell’inconscio*, cit., pp. 447-538 (pp. 466, 504, 534); Id., “Der philosophische Baum” (1954), trad. it.: “L’albero filosofico”, in: *Studi sull’alchimia – Opere di C.G. Jung*, Vol. 13, Boringhieri, Torino 1988, pp. 277-367 (p. 297); e Id., lettera a M. Fordham del primo luglio 1955, trad. it. in: *La vita simbolica – Opere di C.G. Jung*, Vol. 18, Boringhieri, Torino 1993, pp. 212 sg. (p. 212).

³⁴ C.G. Jung, “Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie (vier Vorträge)” (1937/1944), trad. it.: “Le rappresentazioni di liberazione nell’alchimia: contributo alla storia delle idee nell’alchimia”, in: *Psicologia e alchimia*, cit., pp. 223-452.

³⁵ G. Durand, *L’imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l’image* (1994), trad. it.: *L’Immaginario. Scienza e filosofia dell’immagine*, Red, Como 1996, p. 41.

³⁶ C.G. Jung, “Riflessioni teoriche sull’essenza della psiche”, cit., pp. 232 sg.

La differenziazione tra i concetti di archetipo e di immagine archetipica sarebbe divenuta un elemento cruciale del lavoro sviluppato a Eranos durante i trent'anni successivi. Vediamo per esempio come, in “L’esperienza psicologica del tempo”, una conferenza presentata a Eranos nell’agosto 1978, Marie-Louise von Franz avesse riconosciuto a Jung il merito di aver scoperto come, nell’inconscio, il tempo divenga sempre più relativo man mano che si penetra nelle profondità della psiche, fino ad arrivare a livelli dell’inconscio ove la sequenzialità cronologica sembra perdere di significato: nei sogni, possiamo muoverci dal più lontano passato nel presente e persino al futuro³⁷. Sono però gli archetipi a essere “fuori dal tempo”, scriveva la von Franz, e non le immagini archetipiche che, invece, appartengono alla sfera della coscienza e, quindi, alla sua percezione temporale della realtà³⁸. Jung, inoltre, aveva dimostrato come la maggior parte dei sogni presenti la medesima struttura di fondo del dramma classico, costituita dai seguenti elementi: a) un’esposizione, in cui si delineano tempo, luogo e personaggi; b) la definizione del problema; c) una o più peripezie; d) la *lysis*, ovvero la soluzione o la catastrofe. Paul Walder avrebbe successivamente osservato come le prime due parti del sogno (l’esposizione e la definizione del problema) si riferiscano più abitualmente al passato, mentre le ultime due (le peripezie e la *lysis*) al futuro. Scrive la von Franz:

“L’Io si muove nel tempo dal passato verso il futuro. Il sogno giunge a esso dall’inconscio verso l’alto, come un’*onda*, contenente un insieme di immagini [...]. Dapprima percepiamo il passato, poi subentra il presente e successivamente vediamo la soluzione. Tutto ciò rende verosimile il fatto che quel che percepiamo come uno scorrere regolare del tempo è strettamente connesso con la struttura specifica della nostra coscienza.”³⁹

Quando ci si trova di fronte a un sogno che contiene solo materiale di carattere personale, sottolineava la von Franz, ciò significa che la dimensione attuale è preponderante: in questo caso, il sogno può essere letto come “una reazione alle cose

³⁷ La von Franz distingueva tra “sogni telepatici”, che ritraggono direttamente un evento futuro, e “sogni che precorrono sviluppi futuri in forma simbolica” (M.-L. von Franz, “The Psychological Experience of Time” (1981), trad. it.: “L’esperienza psicologica del tempo”, in: Id., *Psiche e materia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 88-112 (p. 90)).

³⁸ Si veda *ivi*, p. 95.

³⁹ *Ivi*, p. 92; il corsivo è aggiunto.

fatte o vissute il giorno prima o a quelle che potranno accadere il giorno dopo”⁴⁰. Quando ci si trova di fronte a un sogno contenente invece materiale di carattere “archetipico”, il suo significato vale per uno spazio temporale molto più esteso, per i successivi mesi o addirittura per i successivi anni. Continua la von Franz:

“Sogni archetipici, ricordati dalla prima infanzia, precorrono spesso l’intero destino d’una persona o almeno il destino della prima metà della vita. I ‘germi’ dei Cinesi assomigliano a ciò che definiamo una costellazione archetipica nel profondo inconscio. Quando interpretiamo un sogno, tentiamo – spesso con buon esito – di portare la persona che ci sta davanti alla realizzazione d’un tale ‘germe’ interno, affinché esso – qualora sia negativo – non divenga una ‘malattia’ esterna.”⁴¹

La von Franz avrebbe ulteriormente esplorato l’aspetto collettivo dei contenuti dell’inconscio, passibili di rivelarsi nei sogni a carattere “archetipico”, in “Nike e le acque di Stige”⁴², una conferenza presentata nell’ambito del convegno di Eranos del 1985 il cui tema era “Il corso sconosciuto degli eventi”. La von Franz, in quell’occasione, esplorò l’esagramma 7 dell’*I Ching*, *Shih*, che, nella versione del testo elaborata da Rudolf Ritsema e Shantena Augusto Sabbadini, troviamo tradotto come “Le legioni”⁴³ (ingl. *Legions (leading)*⁴⁴, fr. *Troupes*⁴⁵), oppure “L’esercito”

⁴⁰ Ivi, p. 94.

⁴¹ Ivi, pp. 94 sg.

⁴² M.-L. von Franz, “Nike und die Gewässer der Styx” (1987), trad. it.: “Nike e le acque di Stige”, in: C. Risé (a cura di), *Le stagioni della vita. Sviluppo biologico, fasi creative e spirito del tempo nel ciclo dell’esistenza umana*, Quaderni di Eranos, Red, Como 1992, pp. 93-121.

⁴³ R. Ritsema e S.A. Sabbadini (a cura di), *Eranos I Ching. Il Libro della Versatilità. Testi oracolari con concordanze*, Red, Como 1996, pp. 146 sgg. Secondo i due autori, le immagini divinatorie dell’*I Ching* e la loro natura aperta e “anarchica” fornirebbero un strumento di contatto con il proprio mondo immaginale in una modalità analoga o, quantomeno, affine alle immagini del sogno (S.A. Sabbadini, *I Ching – Oracle and Divination*, Svenska C G Jung Stiftelsens – Småskriftserie, N. 3, Svenska C G Jung Stiftelsens/CJPCentrum för Jungiansk Psykologi AB, Solna 1998, p. 6), permettendo al consultante di eludere l’ordinario controllo conscio e la consapevolezza selettiva dell’Io razionale e di guardare quindi alla situazione critica dalla prospettiva delle energie archetipiche in essa coinvolte (R. Ritsema e S.A. Sabbadini, “Images of the Unknown: The Eranos *I Ching* Project 1989-1997”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 66, 1997, pp. 7-41 (p. 7)). L’affinità tra immagine oracolare e immagine onirica è ribadita anche da Ritsema e Karcher, i quali scrivono: “Le *Yi Jing* agit essentiellement en tant qu’oracle, c’est-à-dire un processus imaginatif de nature particulière. Ses symboles constituent un dictionnaire des forces qui meuvent l’âme et la changent. S’exprimant par images, comme les rêves, l’oracle modifie notre manière de percevoir une situation donnée en nous mettant en relation avec les forces invisibles qui la déterminent. Ceci produit *shen ming*, ou la *lumière des dieux* – un esprit créatif, clairvoyant, à la fois relié au monde intérieur et au monde extérieur [...]. Ce procédé insiste en effet sur l’importance de l’imagination comme élément central de la magie à travers laquelle le monde vivant nous parle. L’intérêt que suscite actuellement les modes de retrouver le cœur même de la magie, le mode de penser et d’agir de notre psyché.” (R. Ritsema e S.L. Karcher, “Esprit et symboles. Le projet Eranos de traduction du *Yi Jing*”, in: M. de Smedt (a cura di), *Les mutations du Yi King*, Albin Michel, Gordes 1994, pp. 143-151 (p. 149)). E così Karcher: “The texts of the oracle and the images in dreams

nella versione di Wilhelm⁴⁶. Nella prima sezione del commentario derivato dalla terza e quarta Ala⁴⁷ relativo a questo esagramma leggiamo: “La terra al centro possiede la corrente. Le legioni”⁴⁸. Parafrasando da un punto di vista psicologico il gioco dei due trigrammi dell’esagramma *Shih*⁴⁹, in accordo con l’interpretazione della von Franz, ne potrebbe risultare questa lettura: il terreno su cui poggia il mondo della coscienza, simboleggiato dal trigramma superiore, possiede nella sua parte più interna qualcosa come il fluire di una corrente, lo scorrere di un fiume o il movimento di un’acqua freatica. In altre parole, come la popolazione contadina dell’antica Cina nascondeva al proprio interno un esercito, al quale sarebbe potuta ricorrere in caso di necessità, sotto il livello cosciente è allo stesso modo celato un certo “potenziale di tensione”

originate from a common source, an archetypal realm that defines any single situation in terms of a web of correspondences in which all elements are simultaneous. Jung’s notion of ‘synchronicity’ – an acausal connection linking all events which occur in the same ‘moment’ through a meaningful pattern spontaneously perceived – reflects these relations [...]. We value the received [oracular] text as an organic phenomenon in the same way analytical psychology values an actual dream and its manifest contents as something that must be acknowledged in its own right, rather than interpreted according to an *a priori* schema of hidden or latent content.” (S.L. Karcher, *Oracle’s Contexts: Gods, Dreams, Shadow, Language – Jung, Eranos and the Yi Ching*, Gedruckt für die Eranos-Archive, Ghibbelan-Society Int., Ascona/Brione s.M./Zürich-Witikon 1994, pp. 37 sgg.). Lo sfondo culturale dell’interesse da parte di Eranos per tali immagini psichiche, divinatorie e oniriche, è rappresentato, secondo Rudolf Ritsema, dal “momento critico” – crisi o *kairos* – dell’epoca attuale. Lo sforzo da parte della mente moderna di afferrare la realtà mediante l’azione, assieme alla contemporanea elaborazione di uno “sfondo” concettuale per tale azione, avrebbe portato infatti a uno sviluppo unilaterale tra le possibili modalità di “presa del mondo” da parte dello spirito umano: sarebbe possibile compensare questo eccessivo sbilanciamento sul versante della coscienza, caratterizzante il nostro modo attuale di fare esperienza, rivolgendo una rinnovata attenzione alle immagini dell’anima (R. Ritsema, “The Ethic of the Image”, cit., pp. 5 sgg.).

⁴⁴ R. Ritsema e S.L. Karcher (a cura di), *I Ching – The Classic Chinese Oracle of Change – The Divinatory Texts with Concordance – Eranos I Ching Project, Part I,4-6*, “Eranos-Jahrbuch”, N. 62-63-64, 1993-1994-1995, pp. 151 sgg.

⁴⁵ P. Gaudissart e I. Gaudissart (a cura di), *Le Yi Jing Eranos – Textes oraculaires suivis d’une concordance et d’un lexique Français-Chinois – Sous la direction de Rudolf Ritsema*, Encre, Paris 2003, p. 63 sgg.

⁴⁶ R. Wilhelm (a cura di), *I Ging – Das Buch der Wandlungen* (1924), trad. it.: *I King. Il libro dei mutamenti. Prefazione di C.G. Jung*, Astrolabio, Roma 1950, pp. 307 sgg.

⁴⁷ *Xiang Zhuan* o *Hsiang Chuan*. Nell’edizione del Palazzo di Kang Xi del 1715, i testi oracolari e i commentari relativi a ciascun esagramma dell’*I Ching* sono distribuiti in sette trattati, tre dei quali sono suddivisi a loro volta in due parti, formando le cosiddette “Dieci Ali” (*Shi Yi*) dell’*I Ching* (si veda R. Ritsema e S.A. Sabbadini, *op. cit.*, p. 28).

⁴⁸ Ivi, p. 148.

⁴⁹ Il trigramma superiore di cui è composto ogni esagramma dell’*I Ching* viene comunemente letto come un riflesso degli aspetti “esterni” della situazione, mentre il trigramma inferiore come un riflesso di quelli “interni”. Il simbolo del trigramma superiore, “Spazio” (*K’un*), è la terra (*Di*), il terreno su cui poggia il mondo umano, base e nutrice di tutte le cose; la sua azione è il “cedere”, mentre il suo colore è il giallo, colore imperiale e colore del terreno della Cina centrale; nella famiglia degli otto trigrammi è la “madre”; l’ideogramma *K’un* significa “globo terrestre” ed “estensione”. Il simbolo del trigramma inferiore, “Precipizio” (*K’an*), è invece la corrente (*Shui*), che richiama lo scorrere dei liquidi o dell’aria, oppure un ruscello, un fiume, un’inondazione o una marea. Le sue azioni sono il “rischiare” e il “cadere”; il suo colore è il nero, colore della notte; nella famiglia dei trigrammi è il “figlio di mezzo”; l’ideogramma *K’an* significa “terra” e “buca” (si veda ivi, pp. 40 sg.).

caratteristico, nello specifico, della criticità dello stato inconscio pre-creativo⁵⁰. Tale acqua sotterranea, in particolare, può essere associata a un “potenziale latente” riconducibile a una dimensione collettiva dell’inconscio e, come tale, riconducibile per certi aspetti al mito del grande fiume o stagno sotterraneo Stige⁵¹.

Così come l’individuo è costituito da un Io cosciente e da una sfera psichica inconscia, anche la somma di individui che costituiscono un gruppo o una cultura è rappresentabile come caratterizzata da una sfera psichica consapevole e da una sua corrispondente inconscia: una psiche inconscia di gruppo è immaginabile scaturisca dall’incontro tra le molteplici porzioni psichiche inconse individuali. Mentre nel mito di Oceano, padre di Stige, possiamo individuare il fondamento psichico inconscio collettivo, sottolinea la von Franz, che è fonte sia di vita sia di morte, Stige è maggiormente legato alla morte e, allo stesso tempo, a un principio arcano di giustizia e di verità⁵². Stige, in altre parole, potrebbe essere un’immagine di quel “principio ordinatore” dell’inconscio collettivo fondato su certe “tendenze spirituali”⁵³ presenti in esso. Le acque di Stige, come abbiamo visto narrato nel mito, non possono essere raccolte con un comune contenitore – potremmo dire, con la letteralità del linguaggio ordinario della coscienza; si tratta allora, sottolinea la von Franz, di un vero e proprio

⁵⁰ Per approfondimenti si veda M.-L. von Franz, “Nike e le acque di Stige”, cit., pp. 108 sgg.

⁵¹ Secondo la mitologia greca e romana, lo Stige (Στύξ) è uno dei cinque fiumi degli inferi, assieme ad Acheronte, Cocito, Flegetonte e Lete. Lo Stige, ritenuto un ramo del fiume Oceano (precisamente, quello che scaturiva dalla nona delle sue sorgenti), aveva a sua volta un ramo laterale, chiamato Cocito, e scorreva per sette giri attorno al mondo dell’aldilà. Era chiamata Stige anche una sorgente esistita in Arcadia, non lontano dal villaggio di Nonacri, presso Feneo. La sua acqua sgorgava dalle alte rupi nere del monte Araonio, per poi precipitare in un orrido e, congiuntasi con il Crati, perdersi quindi nelle profondità della terra. Le acque di Stige si diramavano quindi in nove grandi meandri che formavano una palude, detta palude Stigia. Più che un fiume sotterraneo, però, Stige era piuttosto simile a una palude o uno stagno degli inferi e, come tale, di genere femminile (le acque correnti erano infatti di genere maschile). Si attribuivano a quest’acqua proprietà perniciose: veleno per uomini e bestiame, spezzava e divorava ogni cosa – il vasellame che vi veniva immerso, ferro e metalli, persino l’oro. Tuttavia, uno zoccolo o un corno cavo di una favolosa specie d’asino che si diceva esistesse in Scizia non poteva in alcun modo essere intaccato da essa. Erano attribuite all’acqua di Stige anche proprietà magiche: Teti, per esempio, vi immerse il neonato Achille per renderlo invulnerabile; tenne però il figlio per il tallone, che non toccò l’acqua, e Achille, pertanto, non acquisì una totale invulnerabilità. L’acqua di Stige era inoltre utilizzata dagli dèi come testimone nei giuramenti solenni. Secondo alcune fonti, ancora, bevendo l’acqua di Stige, oppure immergendovisi in certi giorni dell’anno, si avrebbe acquisito l’immortalità. Come molti altri luoghi della mitologia classica, anche lo Stige sarebbe stato ripreso da Dante nella *Divina Commedia*: qui il fiume diventa il quinto cerchio dell’Inferno, nel quale sono immersi gli iracondi e sommersi gli accidiosi (Dante, *Inferno*, VII, 106-129; VIII, 10-81; IX, 81; XIV, 116). Per approfondimenti sul mito di Stige, si vedano, per es., A. Ferrari, *Dizionario di mitologia greca e latina*, UTET, Torino 1999, p. 658, e P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (1979), trad. it.: *Enciclopedia dei miti. Mitologia greca e romana*, Garzanti, Milano 1990, pp. 578 sg.

⁵² Si veda M.-L. von Franz, *op. cit.*, p. 107.

⁵³ *Ibidem*.

problema “creativo”⁵⁴ o, detto altrimenti, del problema di trovare il giusto contenitore simbolico per quel potenziale creativo dell’inconscio collettivo, celato ma che preme per emergere⁵⁵. Jung chiamò la “corrente segreta degli eventi” l’influenza dell’inconscio sugli eventi del mondo diurno⁵⁶: le immagini di questa “corrente”, passibili talvolta di rivelarsi nei sogni a carattere “archetipico” o collettivo, rappresenterebbero lo “specchio notturno”, appartenente al regno di Stige, della dimensione diurna, il sostrato “onirico” su cui i pensieri e scelte consapevolmente operate nella dimensione diurna trovano la loro “immagine” originaria.

La possibilità di entrare in contatto con immagini la cui origine è rintracciabile in dimensioni psichiche collocabili oltre il singolo, in quella zona dai confini incerti e indefinibili che connette individuo, gruppo e cultura, rappresenta per esempio la risorsa peculiare di un moderno esperimento, costituito dalla *Social dreaming matrix* (“matrice di sogno sociale”) teorizzata da W. Gordon Lawrence. Ipotesi di base di Lawrence, confermata già dal primo esperimento di “sogno sociale e creatività” condotto nel 1982 presso il londinese Tavistock Institute of Human Relations, è che i sogni abbiano anche una dimensione collettiva o “sociale”. La “matrice” (da latino, *matrix*, “utero”, “genitrice”, “origine”), termine suggerito da Patricia Daniel per indicare genericamente un “luogo da cui ha origine qualche cosa”, avrebbe rappresentato per Lawrence, al di là di qualsiasi pretesa terapeutica, uno strumento per un’indagine culturale attraverso il sogno⁵⁷, da applicare nei gruppi, nelle organizzazioni e nelle dinamiche istituzionali: questo, per approfondire i contenuti, le paure, le possibilità presenti nella matrice onirica inconscia di quello specifico gruppo. L’ipotesi di lavoro nella condivisione di sogni in questo setting, recentemente utilizzato anche in una prospettiva a orientamento analitico⁵⁸, è duplice: da un lato,

⁵⁴ Ivi, p. 108.

⁵⁵ Secondo Marie-Louise von Franz, il vaso capace di contenere l’acqua di Stige, il corno troncato, rappresenterebbe l’“aggressività spiritualmente domata della divinità interiore” o la “selvatichezza domata ma non rimossa” (ivi, pp. 111 sgg.).

⁵⁶ Ivi, p. 115.

⁵⁷ Si veda W.G. Lawrence, *Social Dreaming @ Work* (1998), trad. it.: *Social Dreaming. La funzione sociale del sogno*, Borla, Roma 2001, pp. 39 sg.

⁵⁸ Nell’ambito della condivisione di sogni nella matrice di sogno sociale, l’utilizzo dell’associazione e dell’amplificazione, così come la drammatizzazione delle immagini secondo la metodologia dello psicodramma junghiano – dove spesso è l’interpretazione del protagonista dei vari personaggi che popolano il teatro del proprio sogno a dare un senso e un significato alle immagini e ai contenuti onirici (si vedano, per es., M. Gasseau e G. Gasca, *Lo psicodramma junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, e Id. e W. Scategni, “Jungian Psychodrama: From theoretical to creative Roots”, in: C. Baim, J. Burmeister e M. Maciel (a cura di), *Psychodrama – Advances in Theory and Practice*, Routledge, London/New York 2007, Routledge, London 2007, pp. 261-270) –, nella dinamica di gruppo permette di intravedere incessantemente nuovi possibili significati dei sogni: questi, in un certo senso, vengono

che le immagini oniriche evocate nell'ambito della "matrice" siano in grado di cogliere contenuti appartenenti proprio a quella dimensione psichica collettiva, gruppale o culturale; dall'altro lato, che si tratti di contenuti non ancora affiorati alla coscienza. Così come per Lawrence il sogno è infatti rappresentabile come uno "stato parallelo, anticipatorio del nostro essere-nel-mondo"⁵⁹, secondo Hillman l'immagine onirica è, platonicamente, già all'opera prima che il mondo diurno abbia inizio: l'anima sta già *immaginando*, in altre parole, ancor prima che ci si presentino quei contesti diurni in cui diviene possibile proiettarla⁶⁰. Ciò, del resto, è in accordo con l'idea della funzione prospettica inconscia proposta da Jung, secondo il quale l'inconscio è il "terreno sul quale germina allo stato potenziale il nostro futuro"⁶¹ e, come tale, contiene in sé (come troviamo ribadito anche nella sua conferenza di Eranos del 1946) "ogni cosa futura che si prepara in me e affiorerà alla mia coscienza solo più tardi"⁶² o, ancora, "tutte le combinazioni della fantasia che non hanno ancora varcato la soglia e che con l'andar del tempo, e in circostanze adeguate, emergeranno alla luce della coscienza"⁶³ oppure, più in generale, "tutti i contenuti psichici in *statu nascendi*"⁶⁴. L'inconscio, infatti, scrive Jung,

"ri-sognati" dal gruppo stesso (L. Ambrosiano, "Introduzione", in: a: W.G. Lawrence, *op. cit.*, pp. 5-10 (p. 9)), imboccando frequentemente strade nuove e imprevedute. Nella matrice di sogno sociale, infatti, le immagini oniriche portate liberamente dai partecipanti rimbalzano, si costellano e, a loro volta, evocano altre immagini (W. Scategni, *Das Psychodrama. Zwischen alltäglicher und archetypischer Erfahrungswelt* (1994), trad. it.: *Psicodramma e terapia di gruppo. Spazio e tempo dell'anima*, Red, Como 1996, pp. 18 sgg.), mantenute in vita grazie a una comunicazione che risponde con similarità al linguaggio del sogno. La matrice onirica di gruppo, divenendo essa stessa un sogno comune, un "sogno sui sogni" (W.G. Lawrence, *op. cit.*, p. 28), procede allora autonomamente, dando origine a una molteplicità di significati – sostiene Pether Tatham – tanti forse quanti sono gli stessi partecipanti (P. Tatham e H. Morgan, "Social Dreaming at Cambridge", in: A.A.V.V., *Cambridge 2001 – Proceedings of the Fifteenth International Congress for Analytical Psychology*, Daimon, Einsiedeln 2003, pp. 732-739 (p. 733), e Id., "Andando al cuore dell'argomento. Un approccio junghiano al Social Dreaming", in: "Anamorphosis. Gruppi, Psicologia Analitica e Psicodramma", Anno II, N. 2, 2004, pp. 109-122 (p. 112)). Sottolineando il frequente emergere nei sogni dei partecipanti a gruppi di psicodramma junghiano di immagini legate a processi trasformativi, rimandanti a una sorta di simbolismo "iniziativo", Wilma Scategni si chiede inoltre se si possa pensare alla stessa matrice di sogno sociale come a un "invito a esplorare radici archetipiche in un contesto sociale [...], a una rilettura gruppale del processo di individuazione" (W. Scategni, "Qualche frammento dal Convegno IAAP di Cambridge a proposito della Social Dreaming Matrix", in: "Anamorphosis. Gruppi, Psicologia Analitica e Psicodramma", Anno II, N. 2, 2004, 80-83 (p. 80)).

⁵⁹ W.G. Lawrence, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁰ Si veda J. Hillman, "The Dream and the Underworld" (1975/1979), trad. it.: *Il sogno e il mondo infero*, Edizioni di Comunità, Milano 1984, p. 186.

⁶¹ C.G. Jung, *Psychologische Typen* (1921), trad. it.: *Tipi psicologici – Opere di C.G. Jung*, Vol. 6, Boringhieri, Torino 1969, p. 524.

⁶² C.G. Jung, "Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche", cit., p. 204.

⁶³ C.G. Jung, *Die transzendente Funktion* (1916/1958), trad. it.: "La funzione trascendente", in: *La dinamica dell'inconscio*, cit., pp. 79-106 (p. 83).

⁶⁴ C.G. Jung, "Analytical Psychology und 'Weltanschauung'" (1928), trad. it.: "Psicologia analitica e concezione del mondo", in: *La dinamica dell'inconscio*, cit., pp. 385-408 (p. 393).

“non è soltanto un ricettacolo, ma addirittura la *matrice* di quelle cose di cui la coscienza vorrebbe liberarsi. Possiamo andare ancora un passo avanti: l’inconscio crea anche contenuti nuovi. Tutto ciò che lo spirito umano creò è provenuto da contenuti che in ultima analisi erano germi inconsci.”⁶⁵.

E ancora:

“Noi chiamiamo l’inconscio ‘nulla’, e invece esso è una ‘realtà in potenza’: il pensiero che faremo, l’azione che compiremo, lo stesso destino di cui ci lamenteremo domani, sono già presenti inconsciamente oggi [...]. L’inconscio ha un volto bifronte: da un lato i suoi contenuti rimandano al passato, a un mondo istintivo, preistorico e preconcio; dall’altro esso anticipa potenzialmente il futuro, grazie all’istintiva preparazione e disponibilità dei fattori che determinano la sorte dell’uomo. Una conoscenza completa della struttura inconscia presente in ogni individuo fin dalla sua origine permetterebbe di preannunciarne ampiamente il destino.”⁶⁶

Da qui, la funzione prospettica del sogno, che si contraddistingue come “un’anticipazione di future azioni cosce che affiora nell’inconscio” e che, come tale, “rappresenta un che di analogo a un esercizio preliminare o a uno schizzo preparatorio, un progetto abbozzato in anticipo”⁶⁷. Continua Jung:

“Poiché è nei sogni che trovano espressione le tendenze inconse, o nella forma di immagini retrospettive o in quella di prefigurazioni anticipatrici, abbastanza a buon diritto i sogni sono stati interpretati nei millenni passati più come anticipazioni dell’avvenire che come regressioni storiche. Tutto ciò che diviene si edifica infatti sulla base di ciò che era e di ciò che, consciamente o inconsciamente, esiste come traccia mnestica.”⁶⁸

2. Il sogno e il mesocosmo dell’immaginale

⁶⁵ Ivi, p. 392; il corsivo è aggiunto.

⁶⁶ C.G. Jung, “The Meaning of Individuation” (1939), trad. it.: “Coscienza, inconscio e individuazione”, in: *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, cit., pp. 265-280 (pp. 270 sg.).

⁶⁷ C.G. Jung, *The Psychology of Dreams* (1916/1948), trad. it.: “Considerazioni generali sulla psicologia del sogno”, in: *La dinamica dell’inconscio*, cit., pp. 253-299 (p. 273).

⁶⁸ C.G. Jung, “Coscienza, inconscio e individuazione”, cit., p. 271.

Henry Corbin, nel suo *Post-Scriptum bibliographique à un Entretien philosophique* (1978), avrebbe enfatizzato la continuità tra le acquisizioni di Jung e i propri studi, benché loro, come studiosi e indagatori dell'anima umana, provenissero da ambiti disciplinari apparentemente così distanti. Scrive Corbin:

“Lo spirito di Eranos era nutrito e confortato dagli scambi di vedute tra quelli che ne formavano il circolo, simbolizzato dalla nostra Tavola Rotonda sotto il cedro [...]. C.G. Jung ne fu per anni qualcosa come il genio tutelare [...]. Gli incontri con Jung erano qualcosa di indimenticabile [...]. Io ero un metafisico, non uno psicologo. Jung era uno psicologo, non un metafisico, benché abbia spesso rasentato la metafisica. Le nostre formazioni e i nostri rispettivi intenti erano del tutto differenti; eppure ci comprendevamo in ogni discorso [...]. Oserei dire che l'insegnamento e la conversazione con Jung potevano apportare a ogni metafisico, a ogni teologo un dono inestimabile, a condizione di separarsene nel momento dovuto [...]. Ciò che per prima cosa colpiva un filosofo, nello psicologo Jung, era il rigore con cui parlava dell'anima e della realtà dell'anima, la sua ribellione contro la dissoluzione dell'anima a cui portavano allegramente la psicoanalisi di Freud, i laboratori di psicologia e tante altre invenzioni nelle quali il nostro mondo agnostico è così fertile [...]. La via sulla quale Jung si metteva era quella della scoperta dell'*Imago* interiore. Riconoscere su un viso i tratti e lo splendore di questa *Imago*, è allora non più agitarsi in una vana ricerca esteriore dell'inaccessibile, ma comprendere che questa *Imago* è dapprima presente in me stesso e che è proprio questa presenza interiore che me la fa riconoscere all'esterno. Più tardi dovevo essere assorbito, e lo sono ancora, dalla metafisica dell'Immaginazione attiva [...] e di quel che i miei filosofi iraniani mi hanno portato a denominare, per ben differenziarlo dal puro immaginario, mondo *immaginale*, mondo delle forme immaginali [...]. Ma mi occorre proprio constatare ciò. Tutto ciò che lo psicologo enuncia sull'*Imago* prende, per il metafisico, un senso metafisico. Tutto ciò che quest'ultimo enuncia è interpretato dallo psicologo in termini di psicologia. Da qui tutti i malintesi possibili. Perciò, dicevo poc'anzi, che, dopo essersi informati l'un l'altro, bisogna accettare la separazione inevitabile nel momento dovuto. Ciò è valido per tutte le ammirabili ricerche a cui ha lavorato Jung. [Da]i suoi lavori sull'alchimia [...] Jung coglieva l'idea di un 'mondo di corpi sottili'. L'intuizione era profondamente giusta. Questo mondo di corpi sottili è stato definito e situato con rigore dai teosofi tradizionali dell'Islam: il mondo mediano in cui gli spiriti si corporalizzano e in cui i corpi si spiritualizzano [...]. Sfortunatamente, qualunque sia

la sua volontà restauratrice dell'Anima e del mondo dell'Anima, manca ancora allo psicologo occidentale la possibilità di disporre di questa base o di questo inquadramento metafisico che assicura ontologicamente la funzione di tale mondo mediatore e che preserva l'*immaginale* dai disordini e dalle divagazioni dell'immaginario [...]. Paragonate l'interpretazione delle visioni dei profeti effettuate da un cabalista o dal *ta'wil* della gnosi shî'ita, con l'analisi che ne fa uno psicologo. Fra le due ci sono ancora 'altezze spalancate'. La perdita dell'immaginale in Occidente [...]: è tutta una 'lotta per l'Anima del mondo' che ci occorre ingaggiare.”⁶⁹

Le prime conferenze di Jung, secondo Rudolf Ritsema, avevano in un certo senso prefigurato il lavoro che sarebbe stato svolto a Eranos nei decenni successivi; il valore “prospettico” dei titoli delle sue prime presentazioni sarebbe stato in un certo senso simile, secondo l'autore, a quello dei primi sogni in un processo terapeutico e ai sogni infantili rispetto alle successive esperienze della vita⁷⁰. Allo stesso modo, anche nelle prime conferenze di Corbin possiamo individuare, in nuce, alcuni elementi che avrebbero caratterizzato la ricerca del gruppo di Eranos negli anni a venire e, in particolare, la sempre maggior attenzione dedicata alle dimensioni “immaginali” dell'esistenza, tra cui quella del sogno. Non avendo il presente contribuito alcuna pretesa specialistica in materia di fenomenologia religiosa islamica, ci focalizzeremo, qui, unicamente su alcuni elementi dell'opera corbiniana sviluppata a Eranos dei quali è possibile individuare un riflesso nell'ambito psicologico e, in particolare, nella psicologia archetipica hillmaniana.

Il tema della prima conferenza presentata a Eranos da Corbin, nell'agosto 1949, era “Il racconto iniziatico e l'ermetismo in Iran (ricerca angelologica)”; qui, Corbin individuava nell'opera di Shaikh Shihâbeddîn Yaḥyâ Sohrawardî (1155-1191) – il rivitalizzatore dello zoroastrismo e del platonismo nell'Iran islamico, poi martirizzato ad Aleppo per ordine di Salâhaddîn, il fanatico Saladino delle Crociate – la palingenesi o, meglio, la “ripetizione” persiana di un archetipo spirituale

⁶⁹ H. Corbin, “Post-Scriptum bibliographique à un Entretien philosophique” (1978), trad. it., parziale: “Ricordo di C.G. Jung”, in: “L'immaginale. Rassegna di psicologia immaginale”, Anno IV, N. 6, aprile 1986, Lecce, pp. 45-47 (pp. 45 sgg.); sulle corrispondenze tra la fenomenologia religiosa islamica e la psicologia del profondo si veda, per es., J.M. Spiegelman, “Active Imagination in Ibn'Arabî and C.G. Jung”, in: Id., P.V.I. Khan e T. Fernandez (a cura di), *Sufism, Islam and Jungian Psychology*, New Falcon, Scottsdale 1991, pp. 104-118.

⁷⁰ Si veda R. Ritsema, *op. cit.*, p. 13.

universale⁷¹. Benché già in questo contesto Corbin avesse evocato il concetto di *Imaginatio vera* come sinonimo di “dialogo interiore” e “luogo e organo” dell’esperienza dell’alchimia⁷², dovremo attendere quasi quindici anni per trovare il concetto di “immaginale” (*imaginal*) compiutamente formulato. Solo nella sua conferenza di Eranos del 1963, dedicata al tema “Al ‘paese’ dell’Imâm nascosto”, Corbin avrebbe infatti proposto la distinzione tra l’“immaginario” (*imaginaire*), inteso come qualcosa di irreale, inesistente o utopico, e l’“immaginale” (*imaginal*), denotante invece un preciso ordine di realtà a se stante⁷³. Avrebbe fatto seguito, l’anno successivo, la pubblicazione di *L’arcangelo purpureo*, un racconto mistico di Sohrawardî⁷⁴, oggetto già di suoi precedenti studi, e, nell’ambito dei “Cahiers internationaux de symbolisme”, del fondamentale “*Mundus imaginalis*, o l’immaginario e l’immaginale”⁷⁵. Corbin derivava infatti il termine “immaginale”, o “mondo dell’Immagine” (lat. *mundus imaginalis*, arabo *’alam al-Mithâl*), dal pensiero religioso islamico: la realtà dell’immaginale, pur attestata anche in ambito occidentale, per esempio, da mistici protestanti quali Jakob Böhme (1575-1624) ed

⁷¹ H. Corbin, “Le récit d’initiation et l’hermétisme en Iran (Recherche angéologique)”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 17, 1949, pp. 121-187 (p. 122).

⁷² Scrive Corbin: “Ce dont nous a instruits l’expérience alchimique, c’est de son lieu et organe, *Imaginatio vera*, dialogue intérieur, et de son fruit le *corpus subtile*. Dialogue intérieur qui donne l’être en l’Imaginant.” (ivi, p. 152).

⁷³ Scrive Corbin: “Il faudrait distinguer de l’*imaginaire* quelque chose comme l’*imaginal* [...]. Le mot ‘imaginal’ (latin *imaginalis*) étant dérivé du mot *imago* [...]. Le latin distingue entre *imaginare*, présenter une image à la façon dont le miroir vous la présente (c’est la fonction qu’exprime le mot arabe *mazharîya*, et par excellence la nature du *’alam al-Mithâl*) et le déponent *imaginari*, s’imaginer, se figurer.” (H. Corbin, “Au pays de l’Imâm caché”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 32, 1963, pp. 31-87 (pp. 80, 87, n. 56); Hillman, come vedremo, avrebbe ripreso letteralmente la distinzione proposta da Corbin: si veda J. Hillman, *Re-Visioning Psychology* (1975), trad. it.: *Re-visione della psicologia*, Adelphi, Milano 1983, pp. 84, 396, n. 88).

⁷⁴ Sohrawardî, “L’archange empourpré” (1963), trad. it.: *L’arcangelo purpureo. Racconti mistici persiani*, Coliseum, Milano 1990. Così scriveva Corbin nella sua introduzione all’edizione critica dello scritto di Sohrawardî: “Le monde de l’Imaginatif, le *mundus imaginalis* [...] c’est le monde de l’Ame comme *lieu* des perceptions visionnaires chez les mystiques, des connaissances prophétiques, et par lequel s’accomplit la Résurrection, parce qu’il est la limite à laquelle se corporalisent les esprits et où se spiritualisent les corps. Corrélativement, l’organe de préhension de ce monde est l’Imagination active pure, dont la valeur noétique, en fonction de ce monde qui lui est propre, est la même que celle des sens et celle insisté avec un soin extrême sur l’ontologie de ce *mundus imaginalis*, dont précisément nôtres philosophies occidentales ont perdu la trace et le *sens*. Privés de ce tiers monde, quand nous quittons le concepts de l’univers rationnel, nous ne secrétons plus que de l’imaginaire. Dès lors, incapable de produire un récit symbolique, en l’absence d’un monde avec lequel nos récits symbolisent, on ne fait plus que du roman.” (H. Corbin, “L’archange empourpré. Récit mystique de Sohrawardî. Introduction”, in: “Hermes. Recherches sur l’expérience spirituelle”, N. 1, primavera 1963, Paris, pp. 6-11 (p. 10)).

⁷⁵ H. Corbin, “*Mundus imaginalis* ou L’imaginaire et l’imaginal”, in: “Cahiers internationaux de symbolisme”, N. 6, 1964, pp. 3-25.

Emanuel Swedenborg (1688-1772)⁷⁶, è testimoniata in modo ancor più privilegiato nell'Islam, dove non esistono pesanti intermediari ecclesiastici e l'"intelligenza spirituale può accedere direttamente all'oggetto del suo desiderio"⁷⁷. Con il concetto di "immaginale" Corbin individuava una regione "mesocosmica"⁷⁸, dotata di realtà ontologica quanto il mondo dei sensi e il mondo dell'intelletto⁷⁹, che media tra le attività inconoscibili, imperscrutabili e "irrappresentabili" del mondo sovrasensibile, come Dio, gli angeli e altri "archetipi", e l'ambito della coscienza umana. In modo indipendente, Corbin stava quindi rivelando nell'ambito della fenomenologia religiosa la medesima differenziazione concettuale operata da Jung nell'ambito della psicologia del profondo tra l'archetipo e l'immagine archetipica e una simile funzione "mediatrice" operata da quest'ultima. Scriveva infatti Jung in *Tipi psicologici* (1921):

“L'immagine primordiale compare nel campo visivo interiore come *simbolo* [...] e, in virtù della sua natura concreta afferra da un lato il sentire nel suo stato indifferenziato e concreto, ma afferra anche, in virtù del suo significato, l'idea che essa stessa ha infatti generato, e unisce così l'idea con il sentire. L'immagine [...] interviene in tal modo come mediatrice e dimostra così di nuovo quella sua efficacia redentrice che ha sempre avuto nelle religioni.”⁸⁰

Così invece Corbin (1964):

“L'immaginazione attiva è lo specchio [*Miroir*] per eccellenza, il luogo epifanico delle Immagini del mondo degli archetipi; per questo motivo la teoria del *mundus imaginalis* è solidale con una teoria della conoscenza immaginativa e della funzione immaginativa. Funzione davvero centrale, mediatrice, in ragione della posizione mediana, mediatrice, del *mundus imaginalis* [...]. È la funzione cognitiva dell'Immaginazione che permette di [...] superare il dilemma del razionalismo corrente, il quale lascia soltanto la scelta tra i due termini di un banale dualismo: la

⁷⁶ Si veda, per es., H. Corbin, “Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg – II. Gnose ismaélienne)”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 33, 1964, pp. 71-176.

⁷⁷ G. Durand, *L'Immaginario*, cit., p. 46.

⁷⁸ H. Corbin, “Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân (Alchimie et Archétypes)”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 18, 1950, pp. 47-114 (p. 58).

⁷⁹ H. Corbin, “*Mundus imaginalis* ou L'imaginaire et l'imaginal”, cit., pp. 3, 8.

⁸⁰ C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 455.

“materia” o lo “spirito”, un dilemma che la “socializzazione” delle coscienze finisce per sostituire con un altro, non meno fatale: ‘storia’ o ‘mito’.”⁸¹

Per Jung, la metamorfosi dell’anima, o la sua individuazione, è inseparabile dai suoi simboli; l’immagine stessa, nella sua costruzione, è in sé un modello dell’autocostruzione o dell’individuazione della psiche: l’immagine, in un certo senso, potrebbe essere letta come un “sintomo al contrario”⁸². Già nella sua prima conferenza di Eranos, per esempio, Jung aveva mostrato come il processo di individuazione sia accompagnato dalla comparsa di immagini simboliche caratteristiche, che, sia nei sogni e nelle produzioni immaginali di un paziente sulla via della guarigione sia in determinati stadi della propria individuazione, possono assumere una conformazione “mandalica”⁸³. Riprendendo le considerazioni di Jung rispetto alla funzione individuativa e costruttiva del Sé propria dell’immagine, Corbin mostra come nelle correnti spirituali dell’Islam sia, in ultimo, la “funzione creatrice” dell’immaginazione a partecipare alla costruzione dell’essere spirituale⁸⁴. Come nel processo d’individuazione junghiano, anche nell’“Iran visionario” di Corbin il compimento dell’anima si raggiunge attraverso una procedura immaginale⁸⁵. Gli archetipi, che in Jung sono strutture energetiche strutturanti l’esperienza, divengono però in Corbin – sottolinea il filosofo Andrés Ortiz-Osés – dei prototipi quasi eidetici (platonici), dei quali viene enfatizzato più il carattere fenomenico di “immagine” che l’aspetto noumenico o pre-immaginale di “predisposizione”: per questo motivo, anziché parlare di inconscio collettivo, Corbin enfatizzerà la provenienza delle “proto-immagini” dal mesocosmo dell’immaginale⁸⁶.

In un contributo del 1950, “Il Libro del Glorioso di Jâbir ibn Ḥayyân (Alchimia e archetipi)”, apparso in uno speciale Annale di Eranos edito per il settantacinquesimo compleanno di Jung, Corbin riprendeva dalla fenomenologia religiosa islamica il concetto di *ta’wîl*, che, da questo momento, avrebbe attraversato costantemente i suoi contributi di Eranos. *Ta’wîl*, letteralmente, significa “riportare”,

⁸¹ Ivi, pp. 10 sg.; traduzione *ad hoc*.

⁸² G. Durand, *L’Immaginario*, cit., p. 26.

⁸³ Si veda C.G. Jung, “Zur Empirie des Individuationsprozesses” (1934/1950), trad. it.: “Empiria del processo d’individuazione”, in: *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, cit., pp. 281-343.

⁸⁴ H. Corbin, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabi* (1958), trad. it.: *L’immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 8.

⁸⁵ Si veda, per es., G. Durand, “La reconquête de l’Imaginal”, in: C. Jambet (a cura di), *Henry Corbin – L’Herne*, L’Herne, Paris 1981, pp. 266-273 (p. 269).

⁸⁶ Si veda, per es., A. Ortiz-Osés, *op. cit.*, p. 7.

“far ritornare”⁸⁷, “riconduurre esegeticamente” una cosa o un avvenimento alla sua origine e al principio o, in termini junghiani, al suo “archetipo”⁸⁸. Il *ta’wîl* costituisce quell’ermeneutica spirituale che, secondo Corbin, è il fondamento e lo scopo ultimo della teosofia ismailita⁸⁹, ovvero il “ritorno” dal letteralismo del testo sacro – il suo aspetto esteriore, manifesto, visibile, essoterico (gr. τὰ ἐξω, *ta exô*, arabo *zâhir*) – al suo senso spirituale – il suo aspetto interiore, nascosto, invisibile, esoterico (gr. τὰ ἐσω, *ta esô*, arabo *bâtin*)⁹⁰. Nel *ta’wîl*, infatti, il processo ermeneutico muove dalle forme sensibili alle forme immaginative e, da qui, a significati ancora più elevati. Nell’interpretazione corbiniana, il *ta’wîl* è quindi una “esegesi” che è anche un “esodo”⁹¹, ovvero una “uscita” dell’anima (*âme*) verso l’Anima (*Ame*)⁹²: da un punto di vista temporale, esso corrisponde alla manifestazione di un tempo “circolare” e immutabile, contrapposto al tempo rettilineo, lineare, ordinario della coscienza, ovvero di un tempo che “riporta e riconduce all’origine”⁹³ e, contemporaneamente, “presentifica”⁹⁴ il soggetto-ermeneuta; da un punto di vista spaziale, come possiamo osservare nell’austera mistica architettonica del giardino persiano, corrisponde invece a un riconduurre al “centro” – quel luogo originario in cui, nelle parole di Corbin, si può ogni volta “occultare l’apparente e manifestare l’occultato”⁹⁵.

Ecco, per esempio, come il maestro andaluso Ibn’Arabî (1165-1240), anch’egli per lungo tempo oggetto della riflessione corbiniana, avrebbe ricordato il

⁸⁷ H. Corbin, “Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân”, cit., p. 57.

⁸⁸ Ivi, p. 63.

⁸⁹ Ivi, p. 52.

⁹⁰ H. Corbin, “Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 23, 1954, pp. 141-249 (p. 178). Scrive Jean-François Marquet: “Toute exégèse, tout *ta’wîl* authentique n’est jamais qu’en reconduite du donné au Donateur, à l’Unique transcendant, à l’absolu ou plutôt à l’absolvant dont le nom propre de Dieu marque la singularité. Sciences des symboles, le *ta’wîl* est donc du même coup science de l’Unique, et cela au sens à la fois objectif et subjectif du génitif: savoir que j’ai de Dieu, et savoir que Dieu a de moi ou plutôt de son Image en moi qui est moi-même.” (J.-F. Marquet, “Henry Corbin et la ‘Science de l’unique’”, in: A. Amir-Moezzi, C. Jambet e P. Lory (a cura di), *Henry Corbin. Philosophies et sagesse des Religions du Livre. Actes du Colloque « Henry Corbin ». Sorbonne, les 6-8 novembre 2003. Colloque organisé par l’École Pratique des Hautes Études et le Centre d’Études des Religions du Livre*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 41-49).

⁹¹ H. Corbin, “Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân”, cit., p. 69.

⁹² H. Corbin, “Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel” (1951), trad. it.: “Tempio sabeo e contemplazione”, in: Id., *L’immagine del Tempio*, Paolo Boringhieri, Torino 1983, pp. 9-62 (pp. 12 sg.).

⁹³ H. Corbin, “Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l’Ismaélisme”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 20, 1951, pp. 149-217 (p. 190).

⁹⁴ H. Corbin, “L’intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne (Şâ’inoddîn ‘Alî Torka Ispahânî, ob. 830/1427 et ‘Alâoddawla Semnânî, ob. 736/1336)”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 26, 1957, pp. 57-187 (p. 74).

⁹⁵ H. Corbin, “Terre céleste et corps de résurrection d’après quelques traditions Irlandaises (Mazdéisme, Ishrâq, Shaikhisme)”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 22, 1953, pp. 97-194 (p. 117).

suo incontro, ancora adolescente, con il grande maestro del peripatetismo medievale Averroè (1126-1198) e il loro comune intendersi rispetto al senso del *ta'wîl*:

“Un bel giorno mi recai a Cordova, in casa di Abû'l-Wâlid Ibn Rushd [Averroè]. Egli aveva manifestato il desiderio di incontrarmi personalmente, poiché aveva sentito parlare delle rivelazioni che Dio mi aveva concesso nel corso dei miei ritiri spirituali, e non aveva nascosto il suo stupore di fronte a quanto gli era stato narrato. Per questo mio padre, amico fra i suoi più intimi, mi mandò da lui con un pretesto qualsiasi, per permettere ad Averroè di intrattenersi con me. In quel tempo, ero ancora un giovane imberbe. Quando entrai, il filosofo si mosse verso di me mostrandomi segni di amicizia e di stima, e mi abbracciò. Poi mi disse: ‘Sì’. Io a mia volta dissi: ‘Sì’. Gioì, constatando che avevo compreso. Ma subito dopo, capendo che cosa avesse suscitato la sua gioia, aggiunsi: ‘No’. Averroè ebbe un sussulto, i suoi lineamenti si contrassero, e sembrò dubitare di ciò che pensava. Mi domandò: ‘Come risolvi il dilemma dell’illuminazione e dell’ispirazione divina? Sono queste identiche a ciò che ci giunge dalla riflessione speculativa?’ Io risposi: ‘Sì e no. Tra il sì e il no, gli spiriti prendono il volo fuori dalla loro materia, la nuca si distacca dal proprio corpo’. Averroè impallidì; lo vidi tremare. Mormorò la frase rituale: non vi è altra forma e potenza che in Dio – poiché aveva compreso ciò a cui alludevo.”⁹⁶

La realtà dell’immaginabile afferrabile attraverso il *ta'wîl*, in altre parole, è riconosciuta da Corbin come sostanzialmente differente sia dalla percezione sensibile (“gli spiriti prendono il volo fuori dalla loro materia”) sia dalla riflessione intellettuale (“la nuca si distacca dal proprio corpo”); allo stesso tempo, essa non va confusa né con la libera fantasticheria né con tutto ciò che potremmo ricondurre alla distorsione dell’immaginazione tipica della moderna “civiltà dell’immagine”.

Nella sua conferenza di Eranos del 1956, “L’immaginazione creatrice e la preghiera creatrice nel sufismo di Ibn’Arabi”, poi confluita, riveduta e ampliata, assieme al suo saggio sulla “Simpatia e teopatia nei ‘Fedeli d’Amore’ nell’Islam”⁹⁷ nel più conosciuto *L’immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*⁹⁸, Corbin chiamò

⁹⁶ H. Corbin, *L’immaginazione creatrice*, cit., pp. 30 sg.

⁹⁷ H. Corbin, “Sympathie et théopathie chez les « Fidéles d’Amour » en Islam” (1956), trad. it.: “Simpatia e teopatia”, in: Id., *L’immaginazione creatrice*, cit., pp. 93-154.

⁹⁸ H. Corbin, “Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabi” (1957), trad. it.: “Immaginazione creatrice e preghiera creatrice”, in: Id., *L’immaginazione creatrice*, cit., pp. 155-247.

in causa il tema del sogno. A stimolare la riflessione di Corbin è un passaggio del *Fusûs al-hikam* (“Le gemme di saggezza dei profeti”, 1365) di Ibn’Arabî, che recita:

“Se tu dichiari che quella forma è Dio, tu la omologhi, perché quella è una delle forme in cui si manifesta (*mazhar*); ma se tu dici che quella è un’altra cosa, altra da Dio, tu la interpreti, così come devi interpretare le forme viste in sogno.”⁹⁹

Essendo l’essere rivelato (*zâhir*) Immaginazione (teofanica), sottolinea Corbin, è necessaria un’ermeneutica delle forme rivelate in lui, ovvero un *ta’wîl* che “riconda” tali forme alla loro vera realtà (*bâtin*), che è quella dell’Essere Divino. Non solo il mondo del sogno, quindi, ma anche il mondo della “veglia” (nel senso corrente del termine) ha quindi bisogno di un’ermeneutica; se il mondo è “creazione ricorrente [...] e ricorrenza di epifanie [...] impercettibile ai sensi” e, in quanto tale, è anch’esso “Immaginazione”, allora il mondo richiede di essere interpretato proprio come accade per i sogni. Il detto attribuito al Profeta “Gli uomini dormono, e alla loro morte si risvegliano”¹⁰⁰, secondo Corbin, farebbe infatti capire che tutto quanto gli esseri umani vedono nella loro vita terrena appartiene allo stesso ordine delle visioni contemplate in sogno. La superiorità del sogno rispetto ai dati della veglia consiste allora in questo: rendere possibile, se non reclamare, una interpretazione che vada al di là dei dati stessi. Tali dati significano altro rispetto a ciò che appare; essi *manifestano*, e in questo *manifestare* è racchiuso per Corbin il senso delle funzioni teofaniche: infatti, “non si interpreta quello che non ha nulla da insegnare, che non significa altro che ciò che è”. Come l’immaginale è intermediario tra il mondo sensibile e il mondo delle pure realtà spirituali, il sogno è intermediario tra lo stato di “veglia”, nel senso profano e corrente del termine, e lo stato di “veglia” reale, ovvero in senso mistico¹⁰¹.

Un insegnamento in merito al *ta’wîl* applicato all’interpretazione di un sogno ci viene offerto dal sogno di Giuseppe, ripreso da Corbin nel medesimo scritto. Nella sua infanzia, Giuseppe aveva detto al padre:

⁹⁹ Ibn’Arabî, *Fusûs al-hikam* (1365), I, p. 88.

¹⁰⁰ Ivi, p. 159.

¹⁰¹ H. Corbin, *L’immaginazione creatrice*, cit., pp. 181 sg. Sul tema del sogno nell’ambito della spiritualità islamica si veda anche Id., “Le songe visionnaire en spiritualité islamique”, in: R. Callois e G.E. von Grûnebaum (a cura di), *Le Rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, Paris 1976, pp. 380-406 (il contributo di Corbin non compare nell’edizione italiana del volume collettaneo, AA. VV., *Il sogno e le civiltà umane*, Laterza, Bari 1966), o il più recentemente edito P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Albin Michel, Paris 2003.

“Ho visto undici stelle e il sole e la luna, li ho visti che avanti a me si prostravano”¹⁰².

Molto più in là nel tempo, Giuseppe avrebbe dichiarato ai fratelli accolti in terra d’Egitto:

“Ecco l’interpretazione [*ta’wîl*] del mio antico sogno, ecco, il mio Signore l’ha reso vero”¹⁰³.

Ciò che Ibn’Arabî ritiene particolarmente grave nel *ta’wîl* di Giuseppe, sottolinea Corbin, è che questo, in realtà, non sia un *ta’wîl*. Giuseppe è infatti convinto di trovare il senso nascosto dei propri sogni nell’ordine degli eventi e delle cose sensibili, mentre gli eventi si erano compiuti nel mondo immaginale. Il *ta’wîl*, come sappiamo, non consiste nel far *discendere* a un piano inferiore di realtà un avvenimento simbolico, ma nel “riconduurre”, nell’*elevare* tale avvenimento a un ordine di realtà superiore. Le forme sensibili, in altre parole, devono essere ricondotte alle forme immaginative; procedere inversamente, ovvero riconducendo le forme immaginative alle forme sensibili, corrisponderebbe ad un “annullamento delle virtualità dell’Immaginazione”¹⁰⁴. Secondo Corbin, il detto del Profeta “Gli uomini dormono; da morti, si risvegliano” spiegherebbe la comune natura degli errori ermeneutici di Giuseppe e di ‘Â’isha, la giovane sposa di Maometto, rispetto ai propri sogni: si tratta del medesimo tentativo di riconduurre un sogno a un evento “reale”, del mondo fisico. Così recita infatti il racconto di ‘Â’isha:

“I sogni (*rû’yâ*) furono i primi segni dell’ispirazione (*wahy*) che si manifestarono al Profeta. Erano sogni veridici, perché non vi era visione in sogno che non avesse per lui quella chiarezza dell’aurora che dissipa ogni oscurità. Fu così per sei mesi. In seguito, giunse l’Angelo.”¹⁰⁵

Commenta Corbin:

¹⁰² Corano XII, 4, cit. in: *Fusûs al-hikam*, cit., I, pp. 100 sg.

¹⁰³ Corano XII, 100.

¹⁰⁴ H. Corbin, *op. cit.*, p. 210.

¹⁰⁵ Ivi, p. 211.

“Pur nella sua sincerità, ‘Ā’isha poteva parlare nella misura in cui la sua scienza le permetteva di comprendere. Ella ignorava, proprio come Giuseppe, il detto profetico che sanciva lo stato di sogno in cui vivono gli umani. Per lei, l’apparizione dell’Angelo era un fatto avvenuto nel mondo dei sensi, che metteva fine alla serie dei sogni durati sei mesi. Ella ignorava che, in realtà, tutta la vita del Profeta era trascorsa come quei sei mesi. Qualsiasi cosa che dal mondo del Mistero affiori in una forma visibile, che sia in un oggetto sensibile, in una immaginazione o in un “corpo d’apparizione”, è sempre ispirazione divina, notifica e avvertimento divini. Ora, tutto ciò che viene ricevuto in questo modo è della stessa natura di quanto vide il profeta durante i sei mesi di sogni veridici; egli vide l’Angelo, così come ricevette quelle visioni, grazie alla Presenza Immaginativa (*Hadrat al-khayâl*). Ciò che ricevette in quello stato che la coscienza comune definisce ‘stato di veglia’ non era diverso da ciò che ricevette in stato di sogno; il che non significa ‘sonno’ nel modo in cui la fisiologia, al pari della coscienza comune, definisce il ‘sonno’, ma visione di un sogno nella visione di un sogno, cioè Presenza Immaginativa nella facoltà immaginativa. Ricevendo l’ispirazione divina, il Profeta era strappato alle cose sensibili; veniva coperto da un velo; si assentava dal mondo della coscienza comune (dalle evidenze considerate peculiari allo stato di ‘veglia’), e tuttavia non ‘stava dormendo’ (nel senso profano del termine). Tutto ciò che percepiva, veniva percepito in lui nella Presenza Immaginativa, e pertanto richiedeva un’interpretazione (*ta’bîr, ta’wîl*). Se non fosse stato un sogno, nel senso vero, non vi sarebbe nulla da interpretare, ossia nulla da vedere al di là, essendo tale al di là il privilegio esclusivo della Presenza Immaginativa in quanto *coincidentia oppositorum*.”¹⁰⁶

Una volta ammesso che tutto ciò che l’uomo vede nel corso della sua vita terrena sia dello stesso ordine a cui appartengono i sogni, sottolinea Corbin, allora tutte le cose di questo mondo, elevate al rango di immaginazioni attive, richiedono una simile ermeneutica (*ta’bîr*): esse sollecitano di essere ricondotte dalla propria forma apparente (*zâhir*) alla loro forma reale e nascosta (*bâtin*), affinché “l’apparenza di quanto è in esse Nascosto le manifesti *in veritâ*”¹⁰⁷. Questo è esattamente il *ta’wîl*, e la sua ermeneutica, applicabile tanto alle immagini del sogno quanto ai dati della veglia, è illimitata. Scrive Corbin:

¹⁰⁶ Ivi, pp. 211 sg.

¹⁰⁷ Ivi, p. 212.

“Così il Profeta applicata il precetto divino: ‘Di’: Signore, accrescimi in scienza’ (Corano XX, 113), operando il *ta’wîl*, l’esegesi simbolica, mistica, di tutto ciò che a lui si presentava. Così come aveva fatto in sogno, nel corso della sua assunzione celeste (la notte del *mi’râj*), quando un Angelo gli aveva presentato una brocca colma di latte, ogni volta che gli si offriva latte, egli lo ‘interpretava’ [...] come lo aveva interpretato nel sogno, proprio come tutte le cose sensibili vanno interpretate affinché esse prendano il valore e il significato di visioni oniriche. I suoi Compagni gli chiesero: ‘Come lo *interpreti*? (cioè, a quale idea lo riconduci? Qual è il *ta’wîl*? Come gli attribuisce un simbolo?)’ Egli rispondeva: ‘Con la conoscenza (*ilm*). Un simile esempio ci mostra quale sia la funzione universale e liberatrice dell’immaginazione attiva: tipificare, trasmutare ogni cosa in Immagine-simbolo (*mithâl*), percependo la corrispondenza tra il nascosto e il visibile. Tale tipificazione (*tamthîl*) delle realtà immateriali nelle realtà visibili che le manifestano, compiuta attraverso il *ta’wîl* – funzione dell’Immaginazione attiva per eccellenza – costituisce il rinnovamento, la ricorrenza tipologica delle similitudini [...]: è questa la creazione rinnovata, ricorrente d’istante in istante.”¹⁰⁸

L’esegesi simbolica, ribadisce Corbin, è dunque “creatrice” nel senso che, instaurando le “tipificazioni” e riconducendo il sensibile all’immaginale, trasmuta le cose in simboli, in “Immagini-tipi”, e le rende suscettibili di esistere su un piano più elevato dell’essere; al contrario, ignorare questa tipologia significherebbe distruggere, annullare il senso del sogno o della visione in quanto tali. In quest’ultimo modo si comporta per esempio Taqî ibn Mukhallad, il quale, vedendo in sogno il Profeta porgergli una coppa di latte, anziché applicare il *ta’wîl* e andare così alla ricerca del senso nascosto nel sogno va alla ricerca di una verità materiale. Mentre il Profeta, con il *ta’wîl*, trasformava la sostanza materiale in nutrimento spirituale, Taqî ibn Mukhallad compie “ciò di cui sono avidi tutti coloro per i quali non vi è ‘verità’ al di fuori del mondo fisico”¹⁰⁹ e si sforza di vomitare latte, ottenendo la prova materiale che desiderava. Sforzandosi di vomitare ciò che aveva ricevuto in sogno e, con questo, pretendendo di provare a se stesso che il messaggio del sogno fosse *materialmente* vero, Taqî ibn Mukhallad non ha ottenuto alcun nutrimento spirituale; al contrario, il *ta’wîl* del Profeta, cioè la sua Immaginazione creatrice, compiva una

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Ivi, p. 213.

sorta di *transustanziazione*, che avveniva non sul piano del sensibile, ma sul piano dell'immaginale.

3. *L'Io immaginale del sogno*

James Hillman, a cui Corbin con i suoi concetti di "immaginale" e di "ritorno" aveva in un certo senso preparato il terreno per il passaggio dall'"analitico" all'"archetipico" attuato nei primi anni '70 nell'ambito della psicologia del profondo¹¹⁰, nella conferenza tenuta a Eranos nell'agosto 1979 avrebbe ricordato con queste parole il grande islamista e filosofo, scomparso l'anno precedente:

“Voi, che avete avuto il privilegio di assistere talvolta, in questi ultimi venti o trent'anni, a una delle conferenze che Henry Corbin ha tenuto in questa sala, avete assistito a una manifestazione del pensiero del cuore, del suo potere teofanico di rendere visibile il volto divino. Saprete anche, in cuor vostro, che la comunicazione del pensiero del cuore procede nella forma di cui Corbin era maestro, come un *récit*, un resoconto della vita immaginale come viaggio fra le essenze immaginali, un resoconto dell'essenziale. L'immaginazione era in lui una presenza assoluta: si era al cospetto dell'immaginazione in sé, quell'immaginazione in cui e per cui lo spirito si muove dal cuore verso i principi di tutte le cose. Avete anche già visto e sentito i temi cui mi dedicherò questo pomeriggio incarnati nell'intensità fisica di quell'uomo, Henry Corbin, quando era vivo: il pensiero del cuore, sovrano e nobile, gioioso e astuto come un animale, impetuoso, coraggioso e incoraggiante, compiaciuto nelle forme intellettuali e fiero nel difenderle, che sempre si dispiega così nella compassione come nella potenza visionaria, creatore di bellezza nel linguaggio delle immagini. Grazie a ciò che lui ha fatto qui – e che continua a fare, perché la presenza di una persona non dipende soltanto dal suo essere visibile, e l'Henry Corbin invisibile è qui fra noi –, grazie a lui le basi del nostro lavoro sono state già poste; non abbiamo da stabilire che il principio primario: che il pensiero del cuore è il pensiero delle immagini, che il cuore è la sede dell'immaginazione, che l'immaginazione è

¹¹⁰ Si vedano, per es., J. Hillman, “Why ‘Archetypal’ Psychology?”, in: “Spring”, 1970, pp. 212-219, e R. Ritsema, *op. cit.*, p. 16.

l'autentica voce del cuore per cui, se parliamo del cuore, è in modo immaginativo che dobbiamo parlare.»¹¹¹

Nell'ambito della psicologia del profondo, l'applicazione da parte di Jung – da un lato – dell'*epochē* fenomenologica (ovvero la sospensione del giudizio sulla realtà ontologica dei fenomeni trattati e l'assegnazione alle rappresentazioni del valore di realtà psicologiche), assieme all'enfasi attribuita da Corbin – dall'altro lato – alla realtà ontologica dell'immaginale, sarebbero culminate nella difesa da parte di Hillman di un peculiare “linguaggio dell'anima” (*Speech of the Soul*), sostanzialmente differente dal linguaggio della psicologia intesa come scienza, e della priorità dell'immagine rispetto alla sua interpretazione¹¹². Nel saggio presentato a Eranos nel 1968, “Sul linguaggio psicologico”, un testo successivamente confluito in *Il mito dell'analisi*¹¹³, Hillman avrebbe proposto una nuova interpretazione della relazione tra sogno e “Io immaginale” in questi termini:

“Jung ci ha aperto la strada a una nuova psicopatologia basando il suo approccio sulle strutture archetipiche del mondo immaginale [...]. Jung si rivolse all'inconscio (come *memoria*) per trasformare gli stati inconsci [...]. Considerando l'Io del sogno in tutta serietà e addestrando la coscienza a pensare simbolicamente o psicologicamente, egli tentò di sviluppare un nuovo tipo di coscienza dell'Io, che ho chiamato, stimolato da Henry Corbin, 'Io immaginale' [...]. L'Io immaginale è più discontinuo, ora è una cosa ora un'altra, è guidato tanto dal presente sincronico quanto dal passato causale, avanza lungo un percorso uroborico, che è una circolazione della luce e dell'oscurità. Include le svolte verso il basso, le depressioni, le recessioni e le defezioni della consapevolezza [...]. L'idea di un Io immaginale dà forma concettuale a ciò che accade di fatto nella psicoterapia junghiana, dove l'adattamento all'inconscio, o alla *memoria*, si riflette nella trasformata personalità egoica dell'analizzato. Il suo adattamento è innanzitutto alla 'realtà psichica' (Jung), al 'mondo immaginale' (Corbin) [...]. L'adattamento dell'Io immaginale avviene come immaginazione della

¹¹¹ J. Hillman, “The Thought of the Heart”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 48, 1979, pp. 133-182 (trad. it. del passaggio citato in: F. Donfrancesco, *Pensare l'anima*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, pp. 52 sg.).

¹¹² R. Ritsema, *op. cit.*, p. 14; sul concetto di immagine in Hillman si veda, per es., il recente M. Vannoy Adams, “Imagiology: The Jungian Study of the Imagination”, in: S. Marlan (a cura di), *Archetypal Psychologies – Reflections in Honor of James Hillman*, Spring Journal, New Orleans 2008, pp. 224-242.

¹¹³ J. Hillman, “The Language of Psychology and the Speech of Soul” (1970), trad. it.: “Sul linguaggio psicologico”, in: Id., *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano 1979, pp. 127-223.

realtà. La sua coscienza riguarda innanzitutto le sue fantasie, la sua ‘psicopatologia’ e ciò che oggi viene chiamato, dalla ragione e dalla volontà, vita psichica ‘inconscia’ [...]. Un Io modellato sulla circolarità (che è il moto dell’anima, come disse Plotino), sarà meno estraniato dalla propria alterità fantastica [...]. In questo modo, l’‘io’ è attirato nelle sale della *memoria*, divenendo soltanto uno fra i tanti particolari e trovando il proprio posto in associazione con un archetipo. Le mie fantasie e i miei sintomi mi mettono al mio posto. Non si tratta più di sapere a quale luogo appartengono – a quale Dio – ma a quale luogo *appartengo io*, su quale altare posso lasciare me stesso, entro quale mito la mia sofferenza si trasformerà in devozione. Sebbene l’immaginazione sembri essere dentro di me, come una facoltà della mia anima [...], mi è anche possibile avere esperienza di me stesso come contenuto nell’immaginale, dove l’Io non è più un fattore indipendente, che porta la coscienza come una lampada, un coltello o un nodo tra gli occhi. A questo punto l’Io usuale sfuma nell’Io del sogno.”¹¹⁴

Possiamo riconoscere in questo testo i prodromi del futuro allontanamento da parte di Hillman dall’interpretazione junghiana classica del sogno come “compensazione”. Continua infatti l’autore:

“L’Io del sogno è un altro nome dell’Io immaginale. È quell’aspetto del complesso egoico che prende parte alla realtà immaginale. Vi sono discrepanze tra l’Io diurno e l’Io notturno; in genere ciò che noi facciamo nei sogni scandalizza l’Io della veglia. Ma forse ciò che facciamo durante il giorno è a sua volta causa di turbamento per l’‘Io’ dei nostri sogni. L’analisi terapeutica si sforza di solito di determinare un *rapprochement* tra i due. Tenta di correggere l’Io del sogno, così come tenta di trasformare l’Io della veglia in atteggiamenti che tengano in maggior conto ciò che accade la notte [...]. Ma è necessario che [...] l’Io del sogno venga corretto in senso ascendente, verso la luce della nostra visione diurna? Qui, l’idea del sogno come correttivo compensatorio ci crea difficoltà, perché parte dall’assunto che l’‘io’ dei nostri sogni debba reagire con i valori della coscienza diurna [...]. Ma [...] i sogni appartengono a Mosé, a Gesù, a Paolo, oppure alla Notte e ai suoi figli (Oneiroi, Hypnos, Thanatos, la Vecchiaia e il Fato) e ad Ade? [...]. Io credo, piuttosto, che il sentirsi responsabile del comportamento dell’Io del sogno e i tentativi di correggerlo rafforzino il vecchio Io della volontà e della ragione. Quando prendiamo il sogno come correttivo dei residui del giorno prima o come istruzione per il domani, lo

¹¹⁴ J. Hillman, *Il mito dell’analisi*, cit., pp. 190 sgg.

mettiamo al servizio del vecchio Io. Freud disse che il sogno è il guardiano del sonno. Infatti: l'Io del sogno appartiene alla famiglia di Notte (Nyx), li svolge regolarmente il suo servizio [...]. Forse lo scopo dei sogni, notte dopo notte, anno dopo anno, è di preparare l'Io immaginale per la vecchiaia, la morte e il fato immergendolo sempre più profondamente nella *memoria*. I sogni, forse, hanno assai poco a che fare con le nostre cure quotidiane, forse il loro scopo è l'animizzazione dell'Io immaginale [...]. Abbiamo bisogno di un nuovo modo di guardare, di un modo immaginativo, che parta da dentro l'immaginale stesso [...]. In questo modo sperimenteremmo noi stessi attraverso la terza facoltà della psiche, per mezzo di una coscienza dell'Io immaginale che non è estraniata dall'immaginazione e dalle sue fantasie; e l'Io convenzionale e i suoi usuali punti di vista diverrebbero anch'essi oggetti di questa nuova coscienza. Potremmo allora vedere in trasparenza il nostro Io abituale, vedere i miti che operano in esso per creare la cosiddetta psicologia dell'Io e la sua psicopatologia corrente [...]. Intuizione non significherebbe più traduzione, non significherebbe più riformulazione del discorso immaginale nel linguaggio psicologico, soprattutto attraverso la comprensione delle nostre fantasie e l'interpretazione dei nostri sogni. Lascерemmo che l'intuizione contenuta nella fantasia apparisse autonomamente, nella sua espressione 'intrinsecamente intellegibile'.¹¹⁵

È però con la sua conferenza di Eranos dell'agosto 1973, che costituiva a sua volta la rielaborazione di un saggio presentato l'anno precedente presso la American Society of Arts, Religion and Culture di New York, che il distacco tra Hillman e Jung sul tema del sogno sarebbe divenuto netto. Dichiarando apertamente il proprio debito scientifico nei confronti dell'opera corbiniana, Hillman avrebbe infatti presentato la sua conferenza sul tema "Il sogno e il mondo infero" nei termini di un "saggio sull'*epistrophé*"¹¹⁶, il "ritorno" in senso plotiniano¹¹⁷. La reversione per somiglianza (*ressemblance*), il ricondurre un fenomeno al proprio sfondo immaginale, un evento al proprio mito, consentirebbe per Hillman, rifacendosi al *ta'wil* descritto da Corbin, di

¹¹⁵ Ivi, pp. 195 sgg; è Hillman stesso a rimandare al saggio di Kathleen Raine, presentato anch'esso nell'ambito del convegno di quell'anno, nel quale l'Autrice richiamava la nozione di Ananda K. Coomaraswamy, secondo il quale "i simboli archetipici della memoria non hanno bisogno di alcuna 'traduzione', essendo 'intrinsecamente intellegibili'" (K. Raine, "Poetic Symbol as a Vehicle of Tradition: The Crisis of the Present in English Poetry", in: "Eranos-Jahrbuch", N. 37, 1968, pp. 357-409; cit. in: J. Hillman, *op. cit.*, p. 347, n. 85).

¹¹⁶ J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, Edizioni di Comunità, cit. (altra Ed.: Il Saggiatore, Milano 1988, p. 11).

¹¹⁷ Sulla continuità tra il pensiero di Plotino e la moderna psicologia del profondo si veda, per es., J. Hillman, *Plotinus, Ficino and Vico as Precursors of Archetypal Psychology. Convegno "Jung e la cultura europea"*, Roma, 21-24 maggio 1973, Estratto da *Enciclopedia '74*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1974.

ripensare nuovamente a ciò che si è sognato, “ri-sognandolo” in un certo senso, individuando a quale costellazione archetipica il sogno è possibile possa somigliare e riaprendosi a una molteplicità di significati possibili e di possibili somiglianze con le immagini. Scrive Hillman:

“Questo saggio [...] è un saggio sull’*epistrophé*, la reversione, il ritorno, il ricondurre i fenomeni al loro sfondo immaginale. Questo principio – considerare i fenomeni alla luce delle loro somiglianze – si rifà in modo più diretto all’opera di Henry Corbin, un amico di Eranos, e al metodo del *ta’wil*, che egli ha spiegato e illustrato in modo così profondo nella sua immensa opera. La reversione per somiglianza, *ressemblance*, è un principio primario per l’approccio archetipico a qualunque evento psichico. La reversione è anche un ponte, un metodo che connette un evento alla sua immagine, un processo psichico al suo mito, una sofferenza dell’anima di fronte al mistero immaginale in essa espresso. L’*epistrophé*, o ritorno per somiglianza, offre alla comprensione psicologica una strada maestra per recuperare un ordine dalla confusione dei fenomeni psichici, un ordine differente dall’idea di sviluppo in Freud e da quella degli opposti in Jung. Questo metodo ha inoltre due netti vantaggi. Ci costringe in primo luogo a osservare di nuovo il fenomeno, ciò che è stato realmente sognato, realmente affermato, realmente provato; poiché soltanto esaminando quel determinato evento possiamo tentare di scoprire a quale delle molte costellazioni archetipiche esso potrebbe somigliare. ‘Quale delle molte’ è il secondo vantaggio [...]. *Epistrophé* [...] implica un ritorno a una molteplicità di possibili somiglianze con le immagini, che non possono affatto essere racchiuse entro alcuna spiegazione sistematica.”¹¹⁸

L’obiettivo di Hillman, in altre parole, è quello di presentare sia un atteggiamento psicologico sia una prassi clinica rispetto al sogno che permettano a questo di “rimanere a lavorare nell’anima”¹¹⁹. Continua Hillman:

“Noi situiamo il paziente e la sua vita nel sogno. Il nostro primo atto psicoterapeutico è quello di immaginarlo in un sogno. Il suoi racconti del mondo diurno sono considerati come ulteriori luoghi dove il suo sogno è sognato, i suoi problemi come analogie ulteriori delle sue immagini. Queste immagini sono il suo contesto psichico e la sua realtà psichica che noi, in quanto terapeuti della psiche, consideriamo il nostro

¹¹⁸ J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, cit., pp. 11 sg.

¹¹⁹ Ivi, p. 188.

primo e ultimo interesse. La nostra teoria dell'immagine significa che noi non dobbiamo collocare il paziente in nessun altro luogo fuorché nell'immagine, al centro del suo 'materiale' [...], rinunciando a qualsiasi intenzione metapsicologia cui il sogno potrebbe essere sottomesso: sviluppo dell'io, integrazione, interesse sociale, individuazione. Questo significa dimenticare l'anamnesi nel senso di storia clinica, quella consueta raccolta di un contesto di realtà sociali e di esperienze personali in cui situare i sogni. Secondo la nostra prospettiva, niente di ciò è più importante del sogno, da preservare dai legami che esso ha con il mondo diurno, che distorcono le immagini in ricordi personali. La nostra anamnesi è il sogno stesso, e noi veniamo a conoscere il paziente attraverso i suoi sogni, dal di sotto, volgendo alla sua psiche prima che alla sua vita del mondo diurno [...]. Quale che sia la sua natura c'è un amore nel lavoro del sogno. Noi sentiamo che i sogni sono ben intenzionati verso di noi, ci sostengono e ci spronano, ci comprendono più a fondo di quanto noi non comprendiamo noi stessi, espandono la nostra sensualità e il nostro spirito, inventano in continuazione nuove cose da offrirci – e questo sentimento di essere amati permea la relazione analitica. Chiamiamolo *amore immaginale*, un amore basato interamente sulla relazione con le immagini e attraverso le immagini [...]. Spesso le immagini dimenticano quelli che il sognatore crede siano i suoi traumi, come se i sogni non si curassero affatto dei fallimenti che lo hanno portato in terapia. I sogni stanno già lavorando a dimenticare la vita che il paziente ricorda [...]. L'immagine è psiche, e non può tornare che al suo stesso immaginare.”¹²⁰

Se il sognare, secondo Hillman, è “la psiche stessa che fa il suo lavoro dell'anima”¹²¹, il compito dell'individuo non può consistere nell'integrare il sogno in un sistema psicologico tale da darci un “senso apparente di conoscenza”, ma, piuttosto, nel considerare quello stesso sistema psicologico “alla stregua di un sogno”.

Il traguardo di questo percorso intellettuale lo possiamo trovare delineato, oltre che in alcuni fondamentali articoli apparsi nella seconda metà degli anni '70¹²², in modo particolare in *Re-visione della psicologia* (1975), un testo fondamentale nel quale, benché non nato direttamente da un contributo di Eranos, è possibile riconoscervi facilmente tanto nei contenuti quanto nello stile elementi del lavoro fino a quel momento lì sviluppato. Scrive Hillman:

¹²⁰ Ivi, pp. 184 sgg.

¹²¹ Ivi, p. 189.

¹²² J. Hillman, “Inquiry into Image”, in: “Spring”, 1977, pp. 62-88; Id., “Further Notes on Images”, in: “Spring”, 1978, pp. 152-182; e Id., “Image-Sense”, in: “Spring”, 1979, pp. 130-143.

“I sogni sono importanti per l’anima non per i messaggi che l’io ne ricava, né per i ricordi che essi fanno riaffiorare o per ciò che rivelano; quello che soprattutto sembra interessare l’anima è l’incontro notturno con una pluralità di ombre di un mondo infero, come se i sogni fossero una preparazione alla morte, la liberazione dell’anima dalla sua identità con l’io e con lo stato di veglia [...]. Quello che noi apprendiamo dai sogni è ciò che la natura psichica veramente è, la natura della realtà psichica: non io, ma noi; non uno, ma molti. Non la coscienza monoteistica che volge in basso lo sguardo dall’alto della sua montagna, ma la coscienza politeistica che vaga dappertutto, nelle valli e lungo i fiumi, nei boschi, nel cielo e sotto la terra. Utilizzando il sogno come modello della realtà psichica e ideando una teoria della personalità basata sul sogno, noi immaginiamo la struttura basilare della psiche come un *panorama interiore popolato di immagini personalizzate*. Considerata in tutte le sue conseguenze, questa struttura implica che la psiche presenta le proprie dimensioni immaginali, opera liberamente senza bisogno di parole ed è costituita di personalità multiple. Possiamo descriverla come un universo policentrico di immagini non verbali e non spaziali [...]. [Nei sogni] l’io è soltanto una figura in mezzo a molte persone psichiche. Niente è letterale; tutto è metafora. I sogni sono il miglior modello anche perché mostrano l’anima separata dalla vita: riflettono quest’ultima ma altrettanto spesso non si curano affatto della vita dell’essere umano che li sogna. Il loro principale interesse sembra rivolto non verso il vivere ma verso l’immaginare [...]. Il loro valore e la loro emozione sono in rapporto con l’anima e con il modo in cui la vita è vissuta in rapporto all’anima. Quando trasferiamo le intuizioni d’anima dei sogni nella vita per risolvere problemi e rapporti col prossimo, noi derubiamo il sogno e impoveriamo l’anima. Più sfruttiamo un sogno per faccende umane, più ostacoliamo il suo lavoro psicologico, ciò che esso è occupato a fare o a costruire notte dopo notte, nell’interiorità, lontano dalla vita, in un mondo non umano.”¹²³

Nella sua conferenza di Eranos del 1982, “Il regno animale nel sogno”, Hillman avrebbe ulteriormente enfatizzato il suo approccio “essenzialista” al sogno; si tratta, come abbiamo capito, di un approccio non interpretativo, ma incentrato sull’insegnamento insito nell’immagine onirica stessa:

“C’è una strana lacuna fra la ricerca sui sogni e l’interpretazione dei sogni – scrive Hillman –, tra una psicologia scientifica ed esplicitativa e una psicologia comprensiva e

¹²³ J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, cit., p. 79 sg., 298.

immaginativa. È una lacuna simile a quella che si ha tra il mondo diurno delle norme nomotetiche, in cui si ricavano leggi da molti casi, e il mondo diurno delle descrizioni idiografiche [...]. L'*epochē* del sognatore, sulla terapia e sulla teoria ci rese capaci di guardare l'animale del sogno senza avvalerci di intenzioni terapeutiche o di concetti psicodinamici, come un'immagine complessa, una raffigurazione in parole di una *poiesis* immaginativa di quella che Jung chiama la psiche oggettiva. Allora non lo sapevamo ma [...] avevamo imboccato una via che portava a un nuovo tipo di lavoro sul sogno: un approccio essenzialista al sogno, a ciò che essenzialmente accade nell'immagine [...]. Il punto centrale di tutti questi sogni [...] è l'immagine che insegna [*the image is the teacher*]. Con il sogno dobbiamo sottoporci a una metodologia di lavoro laboriosa e lenta, che frustri il nostro desiderio ermeneutico, per ascoltare l'immagine. Un sogno porta con sé un'urgenza terribile di comprensione. Vogliamo che i sogni vengano decifrati nei loro significati, ma il sogno [...] è un fenomeno vivente: continua a manifestare se stesso, puntando oltre se stesso verso un'interiorità sempre più profonda, a patto che riusciamo a frenare il nostro desiderio ermeneutico lasciando che l'immagine si elabori.»¹²⁴

Conclusione

Dalle ricerche sviluppate a Eranos sulla “vita simbolica” dell'uomo, sull'immaginabile e sul sogno, e in particolare nella linea teorica che abbiamo provato a individuare attraverso alcuni contributi di Jung, Corbin e Hillman, è possibile pensare a un accostamento tra il linguaggio onirico e il linguaggio musicale.

L'importanza della musica nell'ambito della cultura di Eranos¹²⁵ è incarnata, principalmente, dall'opera dei musicologi Victor Zuckerkandl (1896-1965) e Hildemarie Streich (1921-). Il primo, tra il 1960 e il 1964, tenne ad Ascona cinque conferenze, tra cui le fondamentali “La forma del tono” (1960), “L'uomo cantante e l'uomo parlante” (1961) e “La verità del sogno e il sogno della verità” (1963); in quest'ultimo contributo in particolare, Zuckerkandl avrebbe esplorato le affinità e le divergenze tra la struttura della musica e quella del sogno¹²⁶; secondo l'autore, infatti,

¹²⁴ J. Hillman, “The Animal Kingdom in the Human Dream” (1983), trad. it.: “Il regno animale nel sogno”, in: Id., *Animali del sogno*, Raffaello Cortina, Milano 1991, pp. 1-83 (pp. 6 sgg.).

¹²⁵ Ricordiamo come, a partire dal 1947, i Convegni di Eranos avrebbero ospitato ogni anno una o più serate di musica da camera.

¹²⁶ V. Zuckerkandl, “Die Wahrheit des Traumes und der Traum der Wahrheit”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 32, 1963, pp. 173-210 (spec. pp. 206 sgg.); si vedano anche Id., *Sound and Symbol – Music and the External World*, Bollingen Series XLVI, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1956, e Id., *Man the*

sarebbe possibile immaginare il linguaggio musicale come una “logica relazionale dell’essere”, nella quale assistiamo a una concordanza e a un’armonizzazione di realtà e tonalità differenti in una comune “engrammatica” diatonica e cromatica¹²⁷. La Streich, che tra il 1973 e il 1979 presentò a Eranos cinque contributi tra cui “La tonalità nella prospettiva mitologica e psicologica” (1979), avrebbe successivamente esplorato il legame tra sogno e musica attraverso un’analisi di oltre ottocento sogni contenenti temi musicali, sottolineando come la musica appaia nel simbolismo onirico come un fattore terapeutico e individuativo¹²⁸. Oltre all’importante studio di Augusto Romano, *Musica e psiche* (1999), al quale si rimanda il Lettore per un approfondimento sul tema¹²⁹, una prospettiva interessante (benché non direttamente legata alla realtà di Eranos) è inoltre offerta da Jean-Charles Gille-Maisani (1924-1995), secondo il quale sogno e musica costituirebbero entrambi delle manifestazioni spontanee della libido. Gille, nello specifico, si proponeva di decifrare il simbolismo musicale con una tecnica analoga a quella dell’interpretazione grafologica della scrittura, con l’intento di chiarire il problema del rapporto tra l’opera musicale e il suo autore. Un parallelismo tra scena onirica e composizione musicale sarebbe per esempio rappresentato dal “tema”, il quale corrisponde, nell’ambito di un brano musicale, a un insieme in sé coerente, strutturato e relativamente autonomo – in termini psicologici, un “complesso” –. Se nel sogno i personaggi che lo animano identificano tali complessi, in un brano musicale i diversi temi di cui è composto individuano singole “anime parziali” che il compositore ha trasposto dal proprio “teatro interiore” alla composizione musicale. Un ulteriore parallelismo tra sogno e musica sarebbe costituito, secondo Gille, da una possibile origine di entrambi nell’inconscio collettivo; l’aspetto “numinoso” che spesso caratterizza taluni personaggi e situazioni della scena onirica si tradurrebbe infatti nell’ambito della composizione musicale in quell’“aspetto grandioso, sovrumano” dei temi che

Musician – Sound and Symbol: Volume Two, Bollingen Series XLVI.2, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1973.

¹²⁷ Si veda A. Ortiz-Osés, “Eranos y el ‘encaje’ de la realidad”, in: Id. (a cura di), *Los dioses ocultos – Círculo Eranos II (Cuadernos de Eranos – Cahiers d’Eranos) – Selección de textos de ‘Eranos-Jahrbücher’*, Anthropos, Barcelona 1997, pp. 9-14 (p. 13).

¹²⁸ Si vedano, per es., H. Streich, “Musik im Traum”, in: “Musiktherapeutische Umschau”, N. 1, 1980, pp. 9-20; Id., “Musikalische Strukturen in den Tiefen der Psyche”, in: “Musiktherapeutische Umschau”, N. 1, 1980, pp. 253-264; Id., “Märchen aus Träumen mit musikalischen Inhalten”, in: “Musiktherapeutische Umschau”, N. 5, 1984, pp. 25-130; Id. “Musik im Traum”, in: D. Storz e D. Oberegelsbacher (a cura di), *Wiener Beiträge zur Musiktherapie – Theorie und klinische Praxis*, Vol. III, Praesens, Wien 2001; e Id., “Music in Dreams”, in: “Jung Journal – Culture and Psyche”, Vol. 3, N. 2, maggio 2009, pp. 63-73.

¹²⁹ A. Romano, *Musica e psiche*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

sembrano evocare “gli spazi cosmici, o [nel]la loro atmosfera misteriosamente poetica che sembra arrivare dal ‘paese delle fate’”¹³⁰.

Il tema del simbolismo, del resto, non contraddistingue unicamente un aspetto della vita psichica per il quale il circolo di Eranos, come abbiamo visto, manifesta un interesse privilegiato; il simbolismo, infatti – rifacendoci alla proposta interpretativa di Ortiz-Osés –, investe la “filosofia” stessa promossa dal gruppo asconese, costituendone in un certo senso un vero e proprio orientamento ermeneutico. Il principale contributo di Eranos, sottolinea Ortiz-Osés, è costituito infatti dall’elaborazione di modelli dell’esperienza umana del senso della vita; mentre la scuola di Zurigo studia questi modelli a un livello psicologico-individuale, a Eranos vengono elaborati modelli culturali di comprensione del mondo mediante un’indagine scientifico-filosofica di carattere interdisciplinare; le nozioni junghiane di inconscio collettivo e di archetipo, partendo da un impianto prettamente clinico-psicologico, si aprono così, nell’ambito del circolo asconese, a un ripensamento di respiro culturale¹³¹. Tentando di costruire un “ponte” tra lo junghismo originario e il post-junghismo, Ortiz-Osés interpreta quindi la questione dell’inconscio collettivo in termini di “immaginario simbolico”: quest’ultimo, secondo l’autore, si collocherebbe in quel campo – per usare una terminologia corbiniana – “intermedio e mediatore” dell’anima, che vive tra il corporeo (materiale, preconsciouso) e l’incorporeo (spirituale, transconsciouso o superconsciouso)¹³² o, da un altro punto di vista, tra l’inconscio (matriarcale, archetipico) e la coscienza (patriarcale, tipica)¹³³. Mediante la rivelazione di “connessioni di senso”, il simbolismo apparirebbe allora come il principio in grado di sopperire alla frammentazione della realtà¹³⁴, mentre il “senso” colto dall’attività simbolica come la “sutura” della “scissione”¹³⁵ del reale in tutte le sue possibili declinazioni: mondo e Dio, inconscio e coscienza, morte e vita, male e

¹³⁰ J.-C. Gille-Maisani, “Notions de symbolisme musical”, in: “Cahiers internationaux de symbolisme”, N. 6, 1964, pp. 27-48 (p. 27 sgg.).

¹³¹ A. Ortiz-Osés, “El Círculo Eranos”, in: Id. (a cura di), *Arquetipos y Símbolos Colectivos – Círculo Eranos I (Cuadernos de Eranos – Cahiers d’Eranos) – Selección de textos de ‘Eranos-Jahrbücher’*, Anthropos, Barcelona 1994, pp. 9-16 (p. 10).

¹³² *Ibidem*, e Id., “Hombre y sentido”, in: Id. (a cura di), *Hombre y sentido – Círculo Eranos III (Cuaderno(s) de Eranos – Eranos Jahrbücher) – Selección de textos de ‘Eranos-Jahrbücher’*, Anthropos, Barcelona 2004, pp. 5-8 (p. 8).

¹³³ A. Ortiz-Osés, “La escuela de Carl G. Jung”, in: “Utopia y Praxis Latinoamericana”, Anno VI, N. 14, settembre 2001, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, pp. 101-105 (p. 104).

¹³⁴ A. Ortiz-Osés, “Hombre y sentido”, cit., p. 7.

¹³⁵ A. Ortiz-Osés, “Interpretación del sentido y música”, in: “Revista Catalana de Teologia”, Vol. 19, N. 1, 1994, Facultat de Teologia de Catalunya, pp. 367-371 (p. 367) e Id., *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona 2003, p. 32.

bene, destino e libertà, femminile e maschile, notte e giorno, natura e cultura, realtà e surrealtà, materiale e spirituale, e così via. Tale “sutura” simbolica non si realizzerebbe, però, mediante la risoluzione del conflitto, ma, in accordo al pensiero di Jung, attraverso la mutua implicazione dei termini opposti.

La presenza del simbolismo in Eranos è, insomma, centrale, e ha reso possibile a questo di disporre di una visione “mediatrice” rispetto alla realtà; il simbolismo, sottolinea Ortiz-Osés, costituisce infatti un fondamento *quasi femminile* della realtà letterale, compatta e maschile: questo fondamento della realtà, rispetto al suo letteralismo, la de-dogmatizza e apre contemporaneamente a un ascolto *quasi musicale* del reale, in cui *il significato è colto come valore qualitativo (tono)*¹³⁶. Nel linguaggio simbolico o “relazionale”, tipico della musica o del sogno, le differenze vengono riconciliate “cromaticamente”¹³⁷: se la “ragione” del linguaggio letterale procede per via logica, la “relazione” del linguaggio onirico o musicale procede per via mitologica¹³⁸; se la prima descrive la realtà “esplicandola”, la seconda la ricontestualizza in una mitologia, la “circoscrive”, ne offre un “ascolto”¹³⁹.

Il senso del simbolismo mistico persiano, sottolineava Corbin, è essenzialmente musicale e, in quanto tale, comunicabile¹⁴⁰. Così come “una partitura musicale non è mai decifrata una volta per tutte ma invita a un’esecuzione sempre nuova”¹⁴¹, anche il simbolismo del sogno, lungi dall’essere “spiegato” una volta per tutte, è passibile di essere sottoposto a una decifrazione continua. L’ermeneutica di Eranos, possiamo dire, approda allora a un’ermeneutica di configurazioni simboliche che, come nella musica o nel sogno, colgono un “senso” fluttuante della realtà – un senso che va e che viene, scompare e riappare, si inabissa e riaffiora¹⁴². Il punto di arrivo di questa ricerca è, quindi, un umanismo “decentralizzato” – forse quell’umanismo rinnovato che, a un certo momento, alcuni

¹³⁶ Si veda A. Ortiz-Osés, “El Círculo Eranos”, cit., pp. 11 sg.; l’autore mette inoltre in luce alcuni precedenti filosofici rispetto all’interpretazione “musicale” della realtà in Orfeo, Pitagora e Platone, per arrivare a Nietzsche e Gadamer (A. Ortiz-Osés, “Interpretación del sentido y música”, cit., p. 369).

¹³⁷ A. Ortiz-Osés, “Interpretación del sentido y música”, cit., p. 368.

¹³⁸ Ivi, p. 370.

¹³⁹ A. Ortiz-Osés, “La Escuela de Eranos: una arquetipología de la cultura”, cit., p. 96.

¹⁴⁰ Scrive Corbin: “Si le mystique doit chanter pour dire, – que, si le sens de la mystique est essentiellement musical, ce sens reste incommunicable. Dès que l’on a la témérité de le communiquer, de révéler l’instant fugitif où il semble que ‘l’âme devienne visible au corps’, alors ce secret nous échappe.” (H. Corbin, “Du sens musical de la mystique persane”, in: C. Jambet, *Henry Corbin*, cit., pp. 172-174 (p. 174)).

¹⁴¹ H. Corbin, *L’immaginazione creatrice*, cit., p. 15.

¹⁴² A. Ortiz-Osés, “La Escuela de Eranos: una arquetipología de la cultura”, cit., p. 96.

studiosi avrebbero immaginato potesse nascere dall'opera di Eranos¹⁴³ –, un umanismo nel quale il soggetto-ermeneuta occupa una posizione “obliqua e trasversale”¹⁴⁴ rispetto all'universo interpretato: un po' come il soggetto, forse, dovrebbe porsi rispetto ai propri sogni.

¹⁴³ Si vedano, per es., H. Read, “The creative Nature of Humanism”, in: “Eranos-Jahrbuch”, N. 26, 1957, pp. 315-350; M. Eliade, “Encounters at Ascona” (1960), trad. it.: “Incontri ad Ascona”, in: C. Risé (a cura di), *Il sentimento del colore. L'esperienza cromatica come simbolo, cultura e scienza*, Quaderni di Eranos, Red, Como 1990, pp. 9-14 (p. 12); e H. Corbin, *L'immaginazione creatrice*, cit., p. 34.

¹⁴⁴ A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, cit., p. 39.