

Mundus imaginalis

Sulla necessità di una nuova gnosi.

di *Alessandra Campo* – 14 Dicembre 2025



Perché immaginale e non immaginario? È Corbin stesso a spiegarlo. Nell'uso corrente e non deliberato, il termine "immaginario" rimanda a qualcosa di irreali che è "estraneo all'essere e all'esistente". In breve, a qualcosa di utopistico di cui, almeno dopo Spinoza e Lacan, dobbiamo disfarcì. Il mondo delle immagini è il mondo dei riflessi ingannevoli, della conoscenza inadeguata. Il mondo, anche, dell'alienazione e della guerra, almeno come stato di perenne rivalità. Se quindi, sfruttando il nesso che vi è tra "origo" e "originale" Corbin inventa il neologismo "immaginale" a partire dal latino "imago", è perché vuole far segno a qualcos'altro rispetto all'ordine del fantastico e del fittizio. Ritene che il significato negativo ascrivuto al termine "immaginario" sia sintomatico del "riflesso agnostico" tipico dell'uomo occidentale, ossia della convinzione che l'essere non sia il pensare, che la cosa in sé non sia il fenomeno. In una parola: del kantismo, anche se di rado, quasi mai, Corbin cita il filosofo di Königsberg.

Da questo punto di vista, "immaginario" è l'opposto di "immaginale" perché, con immaginale, Corbin intende uno stato della coscienza e del mondo – simile a quello onirico – in cui il vedente è il visto, il soggetto è l'oggetto. Il kantismo, viceversa, è espressione dell'atteggiamento che ha nell'invenzione della prospettiva centrale da

parte di Alberti e Brunelleschi la sua sublimazione mediale: vedere tutto da un solo punto di vista rimuovendo il fatto – sublimato per contro da quella che Pavel Florenskij ha chiamato “prospettiva rovesciata” – che siamo visti da ogni parte, che ogni cosa vede ed è vista, vede perché è visibile. Lacan, un Lacan vicino al Merleau-Ponty de *L’invisibile e il visibile* e de *L’occhio e lo spirito*, è chiaro in proposito: abbiamo occhi per non vedere che le cose ci guardano, che il mondo è *omnivoyeur*: una foresta di specchi in cui ogni cosa è presa, riflessa, da ogni altra al punto che essere reali ed essere riflessi, osservati, è la stessa cosa. È il dettato della meccanica quantistica, sì, ma pure di ogni monadologia: da quella di Leibniz a quella di Whitehead, passando per quella, più misticheggiante, di Swedenborg. E la Critica, si sa, nasce sulle ceneri di quest’ultima come critica del *symphonia panta* ippocrateo su cui, al pari delle monadologie, si fonda.

Kant, lo “sgretolatutto” secondo Mendelssohn, nega che ogni cosa si prende, cattura, cospira con ogni altra in un gioco di rimandi che non conosce interruzione. Liquidava come “esaltati” coloro che vi credono e come “chimerica” la società dello spettacolo in cui si installano. Il silente cannibalismo che vi regna somiglia a ciò che, con un neologismo, Lacan ha chiamato “miraginario”: il campo in cui, come laser, i desideri di ogni ente, gli atti intenzionali di ogni soggetto, anche inumano, si incrociano dando l’illusione che qualcosa come un corpo, una materia, un mondo o una città – si pensi alla celebre immagine leibniziana – esista alla loro intersezione, cioè al limite (Ruyer, un altro monadista, al riguardo parla di “epifenomenismo invertito” per dire che il fisico è nello psichico come i solidi nel gas: condensato). **Eppure, finché si ammette che dietro, sotto o al di là di questo panottico *entanglement* vi è qualcos’altro, sia esso il sostrato dei cambiamenti della tradizione o il virtuale della rivoluzione – quella dell’immagine del pensiero auspicata da Deleuze – si è lontani dal cogliere ciò che “*mundus imaginalis*”, forzando la lettera di Corbin, che ne difende la terzietà, significa.**

L’espressione traduce abbastanza bene l’*Einbildungskraft* kantiana – la radice comune tra concetti e intuizioni, intelletto e sensi – perché indica il mondo di mezzo tra idee e cose, sonno e veglia. Il *mundus* è un *medium* e, tuttavia, la funzione di questo “oriente geosofico” – un Medioriente secondo alcuni – è medianica più che mediatrice, ontogenetica più che analitica. Esso serve a collegare (simbolizzare è il verbo usato da Corbin, schematizzare quello impiegato da Kant), ma i giunti non sono rappresentazioni. Come l’intelletto passivo di Aristotele e Averroè, il *mundus imaginalis* connette spiriti e corpi attualizzando i primi e alleggerendo i secondi. Inoltre, esiste oggettivamente e necessariamente come uno spazio del pensiero indiscernibile da un pensiero dello spazio. A questo “ordine di realtà” corrisponde infatti l’atto che lo esplora: l’immaginazione attiva in quanto “specchio eccellente” allo stesso modo in cui, nel *Timeo* di Platone, al terzo genere dell’essere, la Chora, corrisponde il terzo genere del

pensare, un "ragionamento bastardo" accompagnato dall'"assenza di sensazione". I suoi confini, perciò, sono ben più estesi di quelli del kantiano «paese della verità»: questo *Denkraum* è un sito metafisico, o ultrafisico, situante più che situato.

Il termine con cui i veggenti islamici vi si riferiscono lo indica. Na-koja-Abad (la terra - Abad - di nessun dove - na-koja) è un'espressione che solo sulle prime sembra traducibile con "utopia". Essa non indica né qualcosa di inesistente, privo di luogo e dimensione spaziale, né qualcosa di là da venire. La parola persiana "Abad" significa di sicuro città, terra coltivata e popolata, proprio come "chora". Dunque, qualcosa che possiede un'estensione. Ma una città, una terra e un'estensione illocalizzabili perché *Na-koja-Abad* è un luogo al di fuori dello spazio, che non è contenuto in alcun luogo. Al suo cospetto la domanda "dove?" perde di significato. La topologia può restituirglielo. E d'altronde, anche Lacan vi ricorre per emendare l'immaginario. Ma non senza mancarne qualcosa. Na-koya Abad è infatti uno strano dentro passando nel quale ci si ritrova fuori. Strano perché, una volta compiuta la transizione - un'estrofia della coscienza indistinguibile da un'intussuscezione - la realtà che prima era nascosta, in sé, si rivela l'involucro di quella per noi, della realtà visibile. Se non è in un dove, è perché il dove è al suo interno. O, meglio, perché Na-koja-Abad è il dove di tutte le cose. **Il suo luogo (Abad), in relazione ai luoghi sensoriali, è nessuno (na-koja), ma l'"ubi" che gli manca nel mondo fisico è il segno dell'ubiquo che gli appartiene in quanto spazio aspaziale, prespaziale cui si arriva, in cui si è, anzi, grazie all'immaginazione: la facoltà della migrazione.**

Corbin ha cura di differenziarla sia dalla percezione che dall'intellezione perché gli *imaginalia* hanno un'estensione, una dimensione e una materia che li distingue dalle idee, ma un'estensione intensa, una dimensione non dimensionale e una materia immateriale che, parimenti, li distingue dai corpi. La loro "spissitudo", per riprendere il neologismo di Henry More, è spirituale, figurale e, nondimeno, efficace, come anche W. J. T. Mitchell, in tutt'altro contesto, non esita ad ammettere. Le immagini che interessano il teorico del "pictorial turn" sono quasi-soggetti dotati di *agency* che ci guardano, condizionano, che vogliono qualcosa da noi. La loro potenza, però, è ancora troppo "ordinata" dallo sguardo occidentale, ossia da come l'occidente ha pensato lo sguardo - un atto del soggetto - e ha guardato alle immagini - oggetti per quel soggetto. **Diversamente dagli *imaginalia* e dalle icone studiate da Florenskij, le immagini della "svolta" non fanno svoltare, non sono, cioè, "porte regali" varcate le quali si verifica l'inversione della relazione di interiorità espressa dalle preposizioni "in" e "all'interno di" tale per cui il massimamente interno, l'intimo, si rivela il più estraneo, esterno: l'estremo.** Al contrario, nell'Oriente sia bizantino che islamico che giapponese, se si pensa alla logica del luogo elaborata dal fondatore della scuola di Kyoto, Kitarō Nishida,

il transito rivela che "essere in" significa essere modificazioni, essere coscienti, avere la qualità di ciò in cui si è, di cui si è fatti secondo una relazione di affinità che fa scacco matto a ogni concezione egologica della riflessione. Questa, elevata all'assoluto, non è più l'atto dell'io-penso. Riflettenti, a Est, non sono i giudizi ma le superfici. La critica dell'*Urteilstkraft*, qui, è sostituita, anzitempo criticata, da una catottrica che, prima dell'invenzione della prospettiva centrale, la scienza araba ha sviluppato studiando i movimenti con cui la luce si rifrange in ogni angolo dell'universo occasionando, dove si posa, la formazione di *miroeurs* più che di *voyeurs*: punti di vista coincidenti con i punti di fuga. Semplici monadi.

Vale allora la pena avventurarsi in quest'hic più fondamentale di ogni nunc. Quello che McLuhan ha chiamato "villaggio globale" nasce dal fuoco che i media "elettrici" hanno appiccato all'Occidente rendendo obsoleto il medium che lo ha generato: l'alfabeto fonetico. I nuovi media estendono la conoscenza creando un rapporto tra le sue fasi simile a quello in atto nel nostro sistema nervoso. La qual cosa, combinata con la simultaneità e la non località dell'informazione che ne risultano, fa ipotizzare a McLuhan che la coscienza "senza pareti" prodotta dalle TIC non si limiti a rendere antiquati "i muri del linguaggio". **L'estensione tecnologica dell'anima, o artificializzazione dell'intelligenza, genera "una percezione extra-sensoriale" globale non diversa da quell'"atto d'essere" che è l'*imaginatio vera* secondo Corbin.** Più che il corpo di Cristo - tesi di McLuhan - la rete mediale concretizza quello dell'immaginale mostrando che l'incarnazione è un'apparizione e il docetismo l'unica via. Questa teoria critica, ma visionaria, della conoscenza insegna che essere è sembrare, che esistono solo le immagini. Nient'altro, conclude anche Fichte ne *La destinazione dell'uomo*. Non c'è altro, dice Bergson aprendo *Materia e memoria*, dunque prima di commentare la fichtiana *Bestimmung des Menschen*. Perciò, orientarsi nel pensare, oggi, vuol dire frequentarle, cominciare dal mezzo, dal medium, scoprire che è irenico, che è *prior*.