

la rivista di **en**gramma
2013

103-106

La Rivista di Engramma
103-106

La Rivista di
Engramma
Raccolta

numeri 103-106
anno 2013

direttore
monica centanni

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal
www.engramma.it

Raccolta numeri **103-106** anno **2013**

103 gennaio/febbraio 2013

104 marzo 2013

105 aprile 2013

106 maggio 2013

finito di stampare febbraio 2020

sede legale
Engramma
Castello 6634 | 30122 Venezia
edizioni@engramma.it

redazione
Centro studi classicA luav
San Polo 2468 | 30125 Venezia
+39 041 257 14 61

©2020
edizioni**engramma**

ISBN carta 978-88-98260-51-5
ISBN digitale 978-88-98260-52-2

L'editore dichiara di avere posto in essere le dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 6 | *103 gennaio/febbraio 2013*
- 66 | *104 marzo 2013*
- 156 | *105 aprile 2013*
- 308 | *106 maggio 2013*

104

marzo 2013

ENGRAMMA • 104 • MARZO 2013
LA RIVISTA DI ENGRAMMA • ISBN 978-88-98260-49-2

Immagini del mito, persone della storia, figure del pensiero

ENGRAMMA. LA TRADIZIONE CLASSICA NELLA MEMORIA OCCIDENTALE
LA RIVISTA DI ENGRAMMA • ISBN 978-88-98260-49-2

DIRETTORE

monica centanni

REDAZIONE

elisa bastianello, maria bergamo, giulia bordignon, giacomo calandra di rocolino,
olivia sara carli, claudia daniotti, francesca dell'aglio, simona dolari, emma filipponi,
silvia galasso, marco paronuzzi, alessandra pedersoli, daniele pisani, stefania rimini,
daniela sacco, antonella sbrilli, linda selmin

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

lorenzo braccesi, maria grazia ciani, georges didi-huberman, alberto ferlenga, kurt
w. forster, fabrizio lollini, paolo morachiello, lionello puppi, oliver taplin

this is a peer-reviewed journal

- 5 Ancora una trasmigrazione della ninfa, fra giocattoli, merci, gioielli,
transformer
Recensione a *Gabriels and the Italian Cute Nymphet*
Antonella Sbrilli
- 11 Il grande metafisico. De Chirico e *l'Ars regia*
Michela Santoro
- 25 Il mito di Ebe: da allegoria della temperanza a simbolo della libertà
Claudia Solacini
- 37 L'immagine di Ebe tra fonti antiche e ritratti allegorici del XVIII
secolo: una galleria
Claudia Solacini
- 40 Botticelli orefice del dettaglio.
Uno *status quaestionis* sui soggetti del fondale della *Calunnia di Apelle*
Sara Agnoletto
- 46 Galleria delle immagini di Giovanni VIII Paleologo: un aggiorna-
mento
Alessandra Pedersoli
- 50 Ancora per Tiziano (ma con un'interferenza) e Caterina Sandella
Lionello Puppi
- 61 James Hillman, Elogio di Babele (conferenza Siena, 17 novembre 1999)
a cura di Donatella Puliga
- 72 Al di là delle colonne d'Ercole. Hillman erede infedele di Jung.
Presentazione del volume Moretti&Vitale 2013
Daniela Sacco
- 84 Il teatro della Sfinge e altri mitodrammi.
Presentazione del IV volume della collana ClassicA, Ca' Foscarina,
Venezia 2013
Stefano Bartezzaghi, Monica Centanni, Daniela Sacco

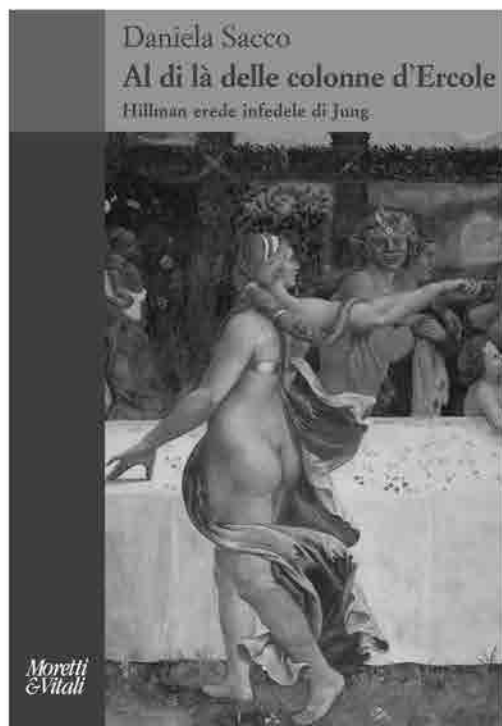
Al di là delle colonne d'Ercole

Hillman erede infedele di Jung

Daniela Sacco

Pubblichiamo in questo numero di "Engramma" un estratto dal volume *Al di là delle colonne d'Ercole. Hillman erede infedele di Jung*, pubblicato da Moretti&Vitali nel gennaio del 2013. Si tratta dell'introduzione alla monografia dedicata al filosofo e psicoanalista americano, scomparso nell'ottobre del 2011, uno studio in cui il pensiero di Hillman è analizzato alla luce del confronto con il predecessore Carl Gustav Jung e in relazione alla tradizione classica. Si indaga, in particolare, la corrente di pensiero di ascendenza neoplatonica rivivificata nel Rinascimento che, reinterpretata da James Hillman per comprendere la psiche contemporanea, determina l'originalità della sua collocazione nella filosofia e nella psicologia del profondo.

Se la statura di un pensatore si misura dalla capacità di riflettere consapevolmente i movimenti epocali che attraversano il tempo della sua esistenza, Carl Gustav Jung e James Hillman, in qualità di teorici della *psyche*, sono stati maestri. Questo volume si propone il confronto delle due teorie, in particolare l'emergere del pensiero di Hillman dallo sfondo junghiano, nel contesto di una trasformazione epocale. Oltre che, naturalmente, pensare tale confronto nei limiti dell'irriducibile espressione di due differenti personalità. Nel 1954 Jung preparando l'introduzione alla sua ultima grande opera, *Mysterium coniunctionis*, afferma a malincuore che la "moderna scoperta degli archetipi è rimasta ignorata o perlomeno incompresa dai più" (Jung [1955/56] 1992, 6). Hillman proprio perché vede nella teoria de-



stati maestri. Questo volume si propone il confronto delle due teorie, in particolare l'emergere del pensiero di Hillman dallo sfondo junghiano, nel contesto di una trasformazione epocale. Oltre che, naturalmente, pensare tale confronto nei limiti dell'irriducibile espressione di due differenti personalità. Nel 1954 Jung preparando l'introduzione alla sua ultima grande opera, *Mysterium coniunctionis*, afferma a malincuore che la "moderna scoperta degli archetipi è rimasta ignorata o perlomeno incompresa dai più" (Jung [1955/56] 1992, 6). Hillman proprio perché vede nella teoria de-

gli archetipi dell'inconscio collettivo l'"eredità demonica" (Hillman 1987) di Jung, la sua potenza trasgressiva per la nostra epoca, intende ereditare e maturare questa eresia.

In questo modo, nello sguardo di Hillman si riflette già un'interpretazione del complesso pensiero di Jung che, proprio in virtù di questa complessità, ha portato i suoi successori a imboccare sentieri differenti, e spesso antitetici. L'adesione o meno alla teoria delle *archai* risulta infatti essere determinante per la distinzione degli schieramenti di chi lo ha seguito. Nel voler accogliere quella che ritiene essere l'eresia di Jung, Hillman evidentemente insegue a sua volta la sua stessa eresia; e risponde così anche alla necessità di differenziarsi dal suo predecessore. La fedeltà che Hillman ritiene di rispettare nell'aderire al demonico del 'padre' è la condizione che alla fine permette il suo stesso tradimento. Hillman riesce a persuadere della sua profonda comprensione di Jung, si dimostra capace di accogliere il suo messaggio e di portarlo a maturazione, realizzando, in questo modo, come necessaria conseguenza, una compiuta autonomia. Quindi il compimento in Hillman dell'eredità di Jung risulta essere fortemente intrecciato con il suo inevitabile tradimento. È infatti nel continuo riconoscimento del padre che si realizza la possibilità della differenziazione del figlio, non nella sua negazione, che può replicare casomai un'inconscia identità. Hillman arriva così a inverare quello stesso mito che ritiene fondamentale per la comprensione della nostra epoca e determinante per tracciare il destino del futuro a venire. Il mito che illustra la connessione psichica tra passato e futuro e che si realizza nella mutata relazione con il femminile, a sua volta trasformato, e con tutto ciò che questo femminile ha incarnato per la civiltà occidentale. Si tratta del mito che mette in scena la connessione tra il *Senex* e il *Puer* che, proprio in virtù di un differente atteggiamento nei confronti del femminile, personificato dall'Anima, entrano in relazione tra loro, e attraverso un reciproco riconoscimento riescono a differenziarsi, e a mantenere ciascuno la propria peculiarità.

Hillman incarna questo mito perché non nega mai il pensiero del padre, la sua forza consiste proprio nel continuo riconoscimento che tributa a Jung; le critiche rivoltegli esplicitamente sono assolutamente sporadiche e consapevoli della distanza storica che le permette. Riferendosi alla cultura d'origine, a cui spesso ritorna, afferma che, rimanendo all'interno della scuola d'adozione, il suo è un lavoro di scrittura di una sorta di commentario interlineare, di aggiunta quindi di "un nuovo *midràsh* al testo" e che "l'originalità sta proprio nel *midràsh*". (Hillman 1983, 31). La differenza è infatti tutta nel dettaglio, e può essere colta dall'analisi attenta di una terminologia che non si discosta molto da quella di Jung. Che poi la differenza del dettaglio

si rifletta in uno sfondo più ampio e disegni un profilo nettamente diverso, è una diretta conseguenza di questa sottile trasgressione interlineare. Le critiche invece si infittiscono e si fanno feroci nel momento in cui giudica la riduzione della complessità del pensiero di Jung che è stata realizzata in buona parte da chi lo ha seguito. È indicativo dunque che il testo a segnare per primo, compiutamente, l'originalità del pensiero di Hillman, *Senex et Puer* del 1967 (Hillman [(1967) 1973] 1999), rappresenti proprio il mito del riconoscimento tra padre e figlio. Ed è rilevante anche il fatto che questo testo si concluda proprio con un capitolo dedicato al tradimento e al profondo valore che ha come componente stessa della fiducia.

In questo modo sembra replicarsi anche quella che nella storia dell'analisi appare essere la tradizione dei rapporti genealogici di successione tra padri e figli. Il riferimento 'originale', immediatamente precedente, è il complesso rapporto tra Sigmund Freud e Jung e, in particolare, il discusso passo di Jung, in quel testo del tradimento che è *Wandlungen und Symbole der Libido* (Jung [1912/1952] 1992), in cui la figura di Giuda, analizzata come significativa fantasia di un uomo di Chiesa, risulta essere altrettanto inconsapevolmente significativa, non solo come possibile riflesso del tradimento nei confronti di Freud, ma anche come emblema dell'eresia dello stesso Jung. Significativo quindi che le sorti del Senex e del Puer siano decise dal tradimento e che, come si comprende dalla dissertazione che conduce Hillman, la possibilità di realizzarlo sia determinata dal ruolo che viene lasciato condurre al complesso archetipico dell'Anima. Anima che, come fulcro del pensiero dello psicoanalista americano, appare quindi essere, rispetto al complesso archetipico del Sé, il termine di confronto fondamentale tra Hillman e Jung. Il Sé è il simbolo del mito incarnato da Jung, un mito che non è più cristiano, come per primo egli stesso riconosce, (Jaffé [1961/1962] 1998) ma che può essere interpretato, in un'analisi retrospettiva della sua opera, come un'eresia all'interno dello stesso cristianesimo.

Il Sé rappresenta infatti il complesso della psiche nelle sue funzioni conscie e inconscie, e riflette quindi, come mito incarnato da Jung, l'originalità della teoria degli archetipi dell'inconscio collettivo. In questo modo il Sé apre al traguardo di una coscienza sempre irrorata dall'inconscio, ed è indicativo della fondamentale teoria dell'individuazione. In esso si riflette anche l'*imago Dei in homine*, il destino dell'Incarnazione, rispetto a cui si registra psicologicamente una trasformazione in seno al vissuto del monoteismo della cristianità. L'eresia del demone di Jung si manifesta dunque nel riconoscere attraverso la consapevolezza della psiche autonoma un volto più complesso del divino, comprensivo di tutto ciò che il cristianesimo ha storicamente rimosso.

Ma se il mito di Jung è il Sé, per quanto riguarda Hillman il demone dell'eresia va cercato nell'Anima. Un'Anima che, non ammettendo più barriere tra psicologia e religione, è pagana e politeista. Nel politeismo che riflette, l'Anima è comprensiva anche del cristianesimo che, accolto al suo interno, ne è inevitabilmente trasfigurato; quindi risulta essere ancora più comprensiva di tutto ciò che il cristianesimo aveva rimosso di quanto lo sia stato il Sé. Attraverso Hillman è possibile reintrodurre nel lessico filosofico contemporaneo l'idea di politeismo da intendersi anzitutto come "pluralità differenziata", di contro alla concezione dualista della modernità, e così rivalutarlo rispetto alla secolare negazione in nome dei monoteismi imposti dalla cultura occidentale, anzitutto quello della ragione e della religione. Il passaggio dal Sé di Jung all'Anima di Hillman consiste, in ultima analisi, nel percorso in cui il monoteismo della psiche che contiene il politeismo si trasforma in un politeismo della psiche che, inversamente, contiene al suo interno il monoteismo. Questo avviene di pari passo a un rovesciarsi dei rapporti tra particolare/universale, unità/molteplicità determinato dallo sgretolarsi del pensiero metafisico improntato all'idea di identità e unità trascendentale dominante nella cultura occidentale dall'antichità fino alla fine del XIX secolo.

L'Anima eredita quindi il politeismo delle *archai* che il Sé riflette, liberandole però dalla costrizione dell'incarnazionismo che lo sfondo monoteista cristiano porta inevitabilmente con sé. È un'Anima che ha il compito di cancellare il pregiudizio storico contro le immagini, radicato nell'associazione negativa degli *eidola* con il politeismo pagano. Il passaggio dal monoteismo al politeismo della psiche si compie attraverso l'eresia che sottrae la coscienza all'Io con cui l'Occidente l'ha a lungo identificata, per ricondurla invece alla costellazione dell'Anima, che è tutt'uno con le immagini. Il Sé introdotto da Jung, come superamento di quello stesso Io, e come sostituto psicologico del Dio monoteista che riflette ancora pur nella differenza, deve essere compreso all'interno di una visione che mantiene una coscienza apollinea, una coscienza-Io, e che ha come modello il filosofico *Ego cogito* cartesiano. Un Io senza dubbio relativizzato, ma che entra in dialogo con le immagini pensate in ultima istanza come altro da sé. In Hillman invece la coscienza si fonde con le immagini, è tutt'uno con esse perché riflette il politeismo senza tentativi di contenimento in una totalità unificata; e questo è permesso dalla piena assunzione della loro autonomia.

Hillman si fa portavoce di uno spostamento epocale, di una trasformazione in atto della coscienza non più identificabile con l'Io, e che, nella misura in cui è aderente alle immagini, torna a essere collocabile in un orizzonte

mitico di pensiero. Probabilmente la psicoanalisi è stata la corrente di pensiero che, dall'alba del XX secolo con Freud e lungo tutto il suo dipanarsi attraverso le diverse teorie dei successori, ha registrato più di altre discipline la crisi della modernità e non solo si è limitata a rifletterla, ma in qualche modo ha contribuito a provocarla. Realizzando per certi versi quello che aveva profetizzato Nietzsche, ha inferto un colpo alla modernità in virtù della capacità di ricollocare il pensiero mitico, inevitabilmente trasfigurato, nel contesto storico e gnoseologico del Novecento. La psicoanalisi, pur nella diversità dei suoi rappresentanti, è riuscita a riattingere assieme ai contenuti e ai nuclei di sapienza propri del pensiero antico, anche il lessico: le trame narrative, i miti e la relativa sintassi che risulta, in ultima istanza, essere immaginale, ossia costituita, nelle sue particelle elementari, da immagini e da intrecci di immagini. Il recupero del pensiero mitico, auspicato nella volontà di denunciare e guarire quella che è vissuta come la 'malattia' dell'Occidente, si dipana nel percorso della psicoanalisi che, inaugurata con Freud e la scoperta delle inquiete immagini mentali, trova con Hillman l'annuncio della sua possibile fine nel momento in cui, come atto di guarigione, queste immagini sono restituite all'*aisthesis* della percezione fenomenica del mondo. Una restituzione che avviene con l'elaborazione della concezione dell'*Anima mundi* che lo psicoanalista e filosofo americano enuncia nella piena maturità del suo pensiero a partire dagli anni Ottanta del XX secolo.

Rispetto alla genealogia dei padri fondatori della psicoanalisi, seguendo il tracciato del versante che ha perseguito lo studio dell'inconscio nella dimensione immaginale, Hillman rappresenta quindi il terzo anello al seguito di Freud e Jung. Il confronto tra i tre si gioca infatti tutto sul diverso valore che è stato dato di volta in volta al pensiero fantastico/immaginale (sulla distinzione tra fantastico e immaginale si veda Hillman [1967] 2010). Quindi, se è possibile leggere in Freud il primo pensatore che ha restituito al mito un valore gnoseologico fondante e ha introdotto nel linguaggio clinico di stampo positivista il linguaggio patetico del mito, dall'altra è possibile leggere allo stesso tempo un riduzionismo razionalistico dello stesso discorso mitico. E ciò lo si può affermare proprio alla luce degli sviluppi successivi che sua teoria ha avuto in Jung e Hillman. Per quest'ultimo la "scoperta dell'inconscio", secondo l'espressione di Henri F. Ellenberger (Ellenberger [1970] 1976), che segna l'atto di nascita della psicoanalisi agli inizi del Novecento, è interpretata come "l'ultimo stadio del modernismo" (Hillman [1986] 1992, 109). Smascherando in questo modo l'inconscio, Hillman intende riappropriarsi del suo antico volto che è l'immaginale o, nel senso più antico della parola, la memoria: le forme e le immagini del mito che la cultura occidentale ha storicamente negato ma con cui deve

inevitabilmente, per l'urgenza del presente, tornare a fare i conti. Riconoscendo con Jung che esistono “due forme del pensare”, (Jung [1912/1952] 1992, 32) ossia quella logica e quella fantastica, di pari dignità, Hillman si spinge oltre il suo maestro affermando che, se il XIX secolo ha tradotto l'inconscio nel linguaggio logico razionale, il compito delle generazioni future consiste nel tradurre il linguaggio razionale in quello immaginale dell'inconscio, nel trasformare il concetto in metafora.

Così reinterpretato l'inconscio rende ulteriormente il senso del ridimensionamento del concetto di coscienza, perché non è più, soltanto, il suo negativo. La coscienza in questo modo accoglie in sé il suo ‘fondamento delirante’: le malattie in cui si sono ricacciati gli dei – quelle divinità che, secondo l'espressione di Jung, “sono diventate malattie” (Jung [1929/1957] 1970, 47) – e accetta di essere a sua volta inconscia. Così trasformata, la coscienza è ricondotta alla costellazione dell'Anima, diventa quindi multipla, politeista ed espressiva di mondi differenti, e riprende ad abitare un mondo animato, rifrangendosi nelle sue immagini e nelle immagini di quel mondo. Non è più la coscienza come la si è intesa nella modernità: non è una coscienza isolata nel vuoto dualista tra l'io e il non-io, una coscienza che vive il mondo interiore come proiezione sull'oggetto esterno, costretta a inventare ‘l'altro’, il ‘referente’ per ovviare al suo isolamento che, in questo circolo vizioso però è destinato ad autoalimentarsi. Il mito torna quindi nel Novecento attraverso la crisi del soggetto separato dal mondo: di questo dà testimonianza la nascita della psicoanalisi che può pensarsi oramai alla fine della sua vicenda, nel momento in cui le immagini mentali (*Vorstellungen*) – i *monstra*: gli dei che sono diventati malattie – che vivevano patologicamente nell'interiorità del soggetto vengono restituite, ricollocate nel mondo (*Darstellungen*). La fine della psicoanalisi è quanto ha infatti prefigurato Hillman nella seconda metà del XX secolo, ossia al termine della modernità.

La conquista teoretica di Hillman dipende dalla stessa peculiarità eretica del suo demone che, senza smentire la sua critica a ogni tipo di biografismo in nome del “codice dell'anima” (Hillman [1996] 1997), si colloca in un contesto culturale ben preciso – il pensiero della e sulla civiltà occidentale della seconda metà del Novecento – differente dall'*humus* in cui si forma invece il *daimon* di Jung – l'ambiente cristiano-protestante mitteleuropeo della prima metà dello stesso secolo. Lo stesso Hillman riconosce che la sua “anima animale” (Hillman 1983) è originariamente americana, e il suo paganesimo si nutre evidentemente di questa animalità, il cui fiuto lo conduce però ad affinarsi verso altri orizzonti pagani, quelli propri della sensibilità e della cultura

mediterranea. Un'animalità che lo porta quindi ad Atene, nella Grecia delle origini della civiltà occidentale, passando per l'Italia e in particolare Firenze, restituita, attraverso il filtro ermeneutico della lezione di Aby Warburg, alla sua antica dimensione rinascimentale. Un'animalità pagana che gli permetterà di pensare l'Italia come patria d'adozione, risparmiandogli tutti quei fastidiosi e sintomatici turbamenti di cui hanno sofferto i suoi predecessori, anche alla sola ipotesi di potersi recare in viaggio a Roma o Atene.

Per Hillman, l'Italia, e Firenze come cuore pulsante del Rinascimento, è luogo storico, geografico e simbolico a cui ricondursi, allo stesso modo in cui Freud aveva considerato Atene e Jung Roma. Queste due capitali della civiltà occidentale sono per i fondatori della psicoanalisi mete di un itinerario interiore, ma anche metonimie di mondi interi da recuperare, e quindi luoghi demonici turbanti per la mente che vi si proietta. Freud, dopo una serie di tentativi falliti, riuscirà alla fine a raggiungere Atene, e simbolicamente accadrà in coincidenza con la fine della sua autoanalisi; Jung, diversamente, non riuscirà mai a raggiungere Roma e i tentativi di farlo saranno sempre accompagnati da eventi psicologicamente incontrollabili e disturbanti. Secondo Hillman "Roma e Atene erano oltre il limite di tollerabilità dei fondatori della psicologia del profondo", e diagnostica quindi come i *topoi* capitali del classico sono nomi di veri e propri complessi irrisolti, come lo è a suo giudizio, in particolare, il "complesso italiano" (Hillman [1973] 2002) di Jung (sull'argomento si veda anche Sacco 2005).

Ma il demone animale di Hillman si alimenta anche di una dimensione spirituale originariamente ebraica, che si coglie per certi versi nel valore profondo e interiore attribuito all'immaginale, nella devota e rispettosa, per quanto ontologicamente 'infedele', adesione a esso. E probabilmente lo stesso spirito può apparire diversamente riflesso anche in un particolare senso dell'ironia, o di autoironia (sul tema si veda Musatti [1982] 1994): nel senso dell'umorismo sdrammatizzante, che nelle sue teorie sembra giocare tutto nel valore duplice e sfuggente attribuito alla finzione. Una espressione dello stesso Hillman può condensare questa peculiare sintesi: parlando infatti della sua giovinezza, in occasione di un'intervista, si definisce "un ragazzo ebreo di Atlantic City" (Hillman 1983). L'Anima pagana profusa di una spiritualità immaginale dà vita a un politeismo che risulta dissacrante nella sua ritrovata sacralità. In questo senso si può comprendere ancora di più l'eresia del suo *daimon* che, in qualche modo, è parallela all'eresia di Jung per la compresenza di motivi di continuità e superamento in seno alla stessa cultura d'origine. A questa sintesi si aggiunge poi un importante innesto biografico, una precoce e lunga incubazione di studi e di vita nel cuore dell'Europa, che lo stesso Hil-

Hillman afferma essere stata fondamentale per la sua formazione da psicologo, a cui si accompagna una più fugace ma significativa esperienza in Oriente. Questi sono gli ingredienti che hanno alimentato il suo *daimon* eretico e la sua personalità inquieta, complessa e poliedrica, capace di sintetizzare culture diverse e per certi versi molto distanti tra loro; personalità che lo stesso Hillman, parlando di sé, ha definito con una sfumatura ironica “schizoide”.

È interessante notare come questa forma di eresia abbia caratterizzato anche la vita e, indissolubilmente legata a essa, il pensiero di Aby Warburg, che pur si colloca in un contesto storico e disciplinare differente, quello dell'iconologia e della cultura storico-artistica. Per questo una parte del presente volume è dedicata alla segreta simmetria che sembra accomunare la personalità di questi due pensatori. Come Hillman, Warburg è fedele alle *archai* e a una profondissima sensibilità per l'immaginale, che lo porta a sottrarsi alla tradizione dell'ebraismo ortodosso della casa paterna per inseguire e alimentare un'anima pagana. La sopravvivenza del paganesimo sarà la fascinazione di tutta la sua vita, e quello che può essere riconosciuto come il suo “sentire pagano” (Hillman [1996] 1997b) risulta essere affine al senso con cui lo intende Hillman: la capacità di accogliere, attraverso lo studio delle immagini dell'arte, la complessità della psiche, le fantasie personificate, il *pathos* del mito. Quindi non stupisce che Hillman, per la formazione del suo pensiero, abbia attinto agli studi che hanno accolto e alimentato la ricca eredità warburghiana.

Il motivo archetipico della connessione tra *Senex* e *Puer* mediata dal tradimento permette una lettura del complesso pensiero di Hillman non solo relativamente al rapporto di differenziazione rispetto a Jung, ma anche rispetto alla modalità con cui si rivolge alla tradizione classica. È evidente come per Hillman *tradizione* e *tradimento* sono due termini che devono andare di pari passo, riconoscendo nell'origine etimologica comune una profonda affinità di significato, pena la perdita di senso e di vitalità che la cultura avrebbe sempre il dovere di comunicare. Il gioco di parole tutto italiano tra la parola ‘traduttore’ e ‘traditore’ permette di leggere la traduzione non come banale tradimento ma come un atto di raddoppiamento del senso che evita l'unicità del significato e apre al continuo variare e modificarsi del senso sottratto all'univocità. Il tradimento è autorizzato per garantire la continuità della cultura e l'autenticità del suo ascolto. Ancora una volta le sorti del *Senex* e del *Puer*, del vecchio e del nuovo, si decidono dal valore che viene tributato all'Anima, al senso, alla vitalità del significato. Contro la ricerca nel passato della conferma archeologica dei miti, l'approccio alla tradizione classica proposto da Hillman contempla la necessità del tradimento che la vitalità di

un pensiero esige, e intende recuperare non tanto la mitologia (erudizione, letteratura, allegoresi, o comunque discorso sul mito), quanto il mito, nella sua natura plastica, duttile alla trasformazione e polimorfa. Hillman è ben consapevole di come la trasmissione della tradizione in Occidente implichi sempre un tradimento della stessa, quindi propone un'ermeneutica che intende essere esegesi piuttosto che interpretazione. Perciò è fedele a un'altra componente importante di cui si alimenta il suo *daimon*, quella propriamente ermetica, quella che, sulla scia di Hermes, fa capo all'inganno, all'imbroglio, ai sotterfugi propri del tradimento, ma che è capace di garantire la trasmissione del sapere attraverso un variegato intreccio vie.

Negando valore al tradimento che la tradizione porta inevitabilmente con sé, l'ideale di fedeltà dell'antico è capace di resuscitare solo vestigia morte e mute. Allora prevale il letteralismo che pretende di comunicare il vero significato nel vuoto e stentato risuonare delle stesse formule. Hillman, nel contesto della psicologia, mette alla prova una capacità di recuperare il sapere classico più autentica di quella dimostrata da ambiti specificatamente delegati a tale compito. Il recupero dell'antico non nasce certo da uno scopo di erudizione, per artificio intellettuale, ma per dare significato al vissuto quotidiano. L'antico per Hillman è un codice interpretativo per la complessità del presente, è la voce della necessità che persuade all'ascolto, e che si offre all'attuale civiltà per le sue potenzialità terapeutiche. Nella suprema sintesi del suo pensiero, l'antico è recepito dalle attuali necessità epocali; in questo senso Hillman è profondamente contemporaneo.

La peculiarità del suo pensiero impedisce però di collocarlo *tout court* con i pensatori che si affannano sui relitti della *ratio* moderna decretandola morta e affermano la condizione di quella che è stata definita 'postmodernità'



nell'accezione nichilistica del termine. C'è un senso psicologico nel pensiero filosofico di Hillman che permette alla coscienza della postmodernità di calarsi in profondità da tempo disabitate, abbandonando così le derive nichiliste del pensiero debole. Il mito, che Hillman recupera come *logos* della *psyche* affermando la base mito-poietica della mente, può essere compreso solo all'interno della teoria degli universali personificati o meglio personizzati, che, da un punto di vista psicologico, sono i 'chi' attraverso cui vediamo, conosciamo. Sono gli universali fantastici che precedono le secolari domande della filosofia sul 'cosa' o 'perché'.

È quindi opportuno tenere sempre ferma la peculiarità psicologica che rivendica Hillman, non solo per il valore teorico del suo pensiero nella distinzione rispetto a quello filosofico, ma anche nel valore di senso che solo il *logos* della psiche risulta poter comunicare. Il *logos* della psiche è infatti dialogo con le immagini e quindi dialogo con le emozioni. Un pensiero che non è capace di comunicare con le immagini e per mezzo di esse, che non è capace di essere mitico e poetico, è incapace di esprimere emozioni e si mantiene a un livello solo astratto, logico, come spesso accade al pensiero filosofico concettuale. Il discorso mitico che torna nel pensiero contemporaneo attraverso il filtro della psiche sa abbracciare ciò che è razionale e ciò che non lo è perché costituisce la trama stessa della mente: "Il mito – ci dice Hillman – è la normazione dell'irragionevole", e aggiunge: "L'averlo riconosciuto è la più grande di tutte le conquiste della mente greca" (Hillman [2004] 2005). La rivendicazione della peculiarità psicologica del suo pensiero va affermata anche rispetto alla funzione terapeutica che guida tutta la sua ricerca. La necessità terapeutica che nasce da una sofferta adesione emozionale alla vita e che deve quindi potersi realizzare mantenendosi sempre aderente alla vita, alle sue richieste di senso, al riconosciuto valore metaforico dei suoi comportamenti, alla sensibilità e sensualità del *pathos* che una vita autentica continuamente dischiude. In questo modo, nelle parole di Hillman si rivela un senso di terapia capace di dischiudere la sua forza vitale lì dove l'esperienza del dolore depressivo e della morte sono assunte in tutto il loro inguaribile valore.

ENGLISH ABSTRACT

In this issue of Engramma we feature an excerpt from the book *Al di là delle colonne d'Ercole. Hillman erede infedele di Jung*, by Daniela Sacco, published by Moretti&Vitali in January 2013. It is the introduction to the monograph dedicated to the American philosopher and psychoanalyst, who passed away in October 2011. The book analyzes James Hillman's thin-

king in the light of the comparison with the predecessor Carl Gustav Jung, and in relation to the classical tradition. In particular, it describes the way in which James Hillman acquires the influence of NeoPlatonic school of thought, brought to new life during the Renaissance, and uses it to understand the contemporary psyche, and how this defines the novelty of his position in philosophy and depth psychology. Hillman heralded an epochal transformation of the boundary between consciousness and the unconscious, and the transformation of the human way of life. Distancing himself from Jung, he adopts the theory of collective unconscious archetypes, releasing it from the last stronghold of a monotheism of consciousness; he adopts Jung's 'pagan' legacy, going beyond heresy with respect to Christianity, claiming back the classical tradition and the mythical discourse as logos of the psyche.

The difference between the two thinkers is focused on the analysis of the archetypal idea of Anima, introduced by Hillman. This, unlike the Jungian archetypal idea of Self, reflects in the experience of the contemporary man the shift from a Christian faith inclusive of what was historically removed, to a paganism that contains what was removed, inevitably transformed. This shift is apparent in the subversion of the relation between the particular and the universal, the single and the manifold, caused by the crumbling of the metaphysical thought marked by the transcendental ideas of identity and unity dominant in the Western culture. The whole of psychoanalysis is understood starting from the discovery of the unconscious, as a symptom of the crisis of Modernity, up to its interpretation as myth and imaginal by Hillman during the second half of the Twenty Century. The rescue of the mythical thinking, to cure the Western 'illness', takes place in the history of psychoanalysis that, ushered in by Freud with the discovery of disturbed mental images, finds with Hillman the announcement of its possible ending, when the images are given back to the *aisthesis*, to the phenomenal perception of the world, by means of the notion of *Anima mundi*. Hillman's ideas are also considered in regard to the elective affinity with the life and thinking of Aby Warburg, and in regard to the concept of *Mnemosyne*, the old meaning of memory.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ELLENBERGER [1970] 1976

H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino, Bollati Boringhieri 1976

HILLMAN [1967] 2010

J. Hillman, *La ricerca interiore. Psicologia e religione*, Bergamo, Moretti&Vitali 2010

HILLMAN [(1967) 1973] 1999

J. Hillman, *Puer Aeternus*, Milano, Adelphi 1999

Hillman [1973] 2002

J. Hillman, *Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia junghiana*, in *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, Milano, Adelphi, 2002

HILLMAN 1983

J. Hillman, *Intervista su amore, anima e psiche*, a cura di M. Beer, Roma-Bari, Laterza, 1983

HILLMAN [1986] 1992

J. Hillman, *La supremazia del bianco*, parte II, in *Anima* 6, 1992

HILLMAN 1987

J. Hillman, *Il demoniaco come eredità di Jung*, in AA. VV., *Presenza ed eredità culturale di C.G. Jung*, a c. di L. Zoja, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1987

HILLMAN [1996] 1997

J. Hillman, *Il codice dell'anima*, Milano, Adelphi 1997

HILLMAN [1996] 1997b

J. Hillman, *Uno sguardo pagano sulla Bibbia. "Psicologia: monoteistica o politeistica?" venticinque anni dopo*, in "Anima", 1997

HILLMAN [2004] 2005

J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Milano, Adelphi 2005

JAFFÈ [1961/1962] 1998

A. Jaffé, (a cura di) *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, Milano, Rizzoli 1998

JUNG [1912/1952] 1992

C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, in *Opere*, vol. 5, Torino, Bollati Boringhieri, 1992

JUNG [1929/1957] 1970

C. G. Jung, *Commento al segreto del Fiore d'oro*, in *Opere* vol. 13, Torino, Bollati Boringhieri 1970

JUNG [1955/1956] 1992

C. G. Jung, *Prefazione dell'autore (1955/1956)*, in *Opere* vol. 14, Torino, Bollati Boringhieri, 1992

MUSATTI [1982] 1994

C. Musatti, *Ebraismo e psicoanalisi*, Pordenone, Studio Tesi 1994

SACCO 2005

D. Sacco, *Tradizione classica e logos della psiche. Una lezione sull'importanza della tradizione classica nel pensiero contemporaneo: James Hillman*, in AA. VV., *L'originale assente. Introduzione allo studio della tradizione classica*, Milano, Bruno Mondadori 2005



pdf realizzato da Associazione Engramma
e da Centro studi classicA Iuav
editing a cura di Silvia Galasso
Venezia • maggio 2013

www.engramma.org



la rivista di **engramma**
anno **2013**
numeri **103-106**

Raccolta della rivista di engramma del Centro studi classicA | luav, laboratorio di ricerche costituito da studiosi di diversa formazione e da giovani ricercatori, coordinato da Monica Centanni. Al centro delle ricerche della rivista è la tradizione classica nella cultura occidentale: persistenze, riprese, nuove interpretazioni di forme, temi e motivi dell'arte, dell'architettura e della letteratura antica, nell'età medievale, rinascimentale, moderna e contemporanea.