

La “controeducazione” di James Hillman

di Paolo Mottana

Indice

Prologo:

Un'epistemologia mercuriale e dionisiaca

Io Immaginale

Nel mondo di Ade

La "base poetica della mente"

La "risposta estetica"

Una "teologia dell'immanenza"

La conoscenza del cuore

La nostalgia del Puer

"La ghianda ha bisogno del mentore"

Angelus Novus

La sovversione di James Hillman (2012)

Bibliografia

Prologo:

Un'epistemologia mercuriale e dionisiaca

Viandante, son le tue orme
la via, e niente più.
Viandante, non c'è via,
la via si fa andando.
Andando si fa la via,
e volgendo la vista indietro
si vede il sentiero che mai più
si tornerà a calcare.
Viandante, non c'è via,
solo scie nel mare.

(A.Machado)

A volte, ad onta del bisogno diffuso di rintracciare reti di riferimenti e sostegni complessi e diversificati al proprio discorso, come in un'ansia di democrazia culturale e retorica, è forse necessario rivolgersi ad un maestro, lasciarsi sedurre ed affidarsi, immergendosi profondamente nelle maglie della sua lezione.

E' difficile oggi rintracciare maestri, anche perchè i maestri stessi sono restii ad interpretare questa difficile parte, ma talvolta, attraverso i testi e gli incontri interiori si fa strada un appuntamento destinale. Ed è questo che a me è personalmente capitato con James Hillman.

La lettura dei suoi testi e dei testi di coloro che si sono ispirati a lui, ha veramente dischiuso un mondo, dando forma e figura ad una serie di intuizioni e di presentimenti sul complesso reticolo delle dimensioni e degli elementi che istituiscono e rendono conto in modo radicalmente diverso dei fenomeni educativi. Una prospettiva di comprensione della formazione che valorizzasse maggiormente gli aspetti meno visibili ma potentissimi della materia immaginativa, quella che avvolge la nostra esperienza e la intride delle sue tinture, quella che, in maniera pervasiva, la innerva e la orienta. Ancora, che mettesse definitivamente in crisi il ruolo del soggetto coscienziale, dell'io, nel governo e nella presuntuosa credenza di essere il padrone della scena della vicenda umana.

Senza dubbio, e pur onorando le molte tradizioni filosofiche che si sono avvicinate nel rifondare una prospettiva di comprensione della formazione umana sottratta all'egida del monopsichismo coscienziale e delle sue logiche simboliche- dallo strutturalismo al decostruzionismo agli orizzonti del divenire plurale deleuziano- è nell'ambito del pensiero junghiano che una idea di riflessione intorno ai fenomeni legati all'approfondimento interiore

e al trascendimento dell'io coscienziale come solo punto di riferimento dei processi formativi trova alimento. Ed è alla ricerca di una tale complessità di letture, è sulla via sempre più approfondita del lato notturno e meno visibile del processo di formazione dell'uomo che si incammina questo libro, in cui, se vi è un intento, è quello di introdurre proprio in un ambito impervio come quello pedagogico, sempre a caccia di riferimenti solari e progressivi, una fonte di ispirazione e di rovesciamento di troppi pacifici paradigmi, il cui unico risultato è quello di una sempre più diffusa mancanza di senso e di una sempre più distruttiva enfasi sul soggetto razionale.

E se il riferimento ad un unico autore può apparire troppo unilaterale e riduttivo, va detto che il suo lavoro rinvia ad una rete più che complessa e diversificata e soprattutto radicata in una temporalità estremamente estesa i propri riferimenti, ove l'originalità della nostra prospettiva non ha difficoltà a reperire il proprio punto di fuga e di approfondimento peculiare. Non è quindi attraverso un riferimento paradossalmente unilaterale che ci avviciniamo ad una prospettiva di autentica 'democrazia affettiva', all'ispirazione invisibile della mitologia politeistica e dei suoi molti destini e stili d'essere, poichè questo libro è devoto alla lezione di un *mèntore* che ci traghetta verso la possibilità di accogliere l'influsso delle infinite forme archetipiche da cui proveniamo e che ci fanno e rifanno continuamente. Il pensiero di Hillman è un tramite, un "frammezzo", è il ponte mercuriale e inatteso verso la dimensione invisibile dell'esperienza.

In qualche modo gli stimoli e i messaggi che provengono dai testi di Hillman consentono di far risuonare- in una sorta di *retentissement* bachelardiano- le suggestioni piene di eros e di sentimento dell'ultimo Heidegger, di un approccio ermeneutico davvero interminabile, mai concluso in una forma significativa, mai legato ad una riduzione del significante, in cui il bisogno di abitare la terra e di *fare anima* in prossimità delle cose e non in un'economia di dominio delle stesse sia possibile. Allo stesso modo risuona la ricerca di un approfondimento e di un inabissamento della riflessione verso i territori analogici e fantastici dell'anima come spazio profondo della vita psichica che oltrepassa l'individuo, in una tensione che attenui gli accessi razionalizzanti e l'abuso del *mito eroico*, lo sguardo oggettivante dell'io coscienziale. Una letteratura che trova nell'approfondimento del "mondo immaginale" (Corbin, 1978) il suo orizzonte, abbracciati e solidali più alla poesia o all'epistemologia poetica di Bachelard, al "fare anima" evocato da Keats, che al delirio oggettivante del pensiero analitico.

E' dunque attraverso questo accompagnamento, con un autentico atto di devozione, attraverso il sostegno della profonda energia psicologica di Hillman, della sua radicalità e paradossalità teoretica che si svolgerà il nostro discorso, prelevando dai suoi testi gli elementi di un'*epistemologia erotica e mercuriale* della formazione, di una teoria archetipica e immaginale (cfr. Mottana, 2002, 2004) della cura dell'uomo e delle cose del mondo. In cui la categoria di formazione va oltre il riferimento al processo di costruzione del soggetto (per quanto infinitamente decostruito), va oltre la irriducibile comprensione antropocentrica, per ritrovare una prospettiva cosmologica che vede l'uomo e la sua vita psichica come parte di un mondo, che ha riferimenti polari nelle profondità e nelle altezze, nello spirito e nell'anima, ma anche nel corpo e nella materia, nella cosalità animata del mondo, mondo naturale e mondo culturale ed artificiale, per ritrovarne la profonda integrazione al di fuori di ogni dannoso tentativo di ipostatizzare la funzione della mente razionale.

"L'opera di Hillman è in gran parte appunto questo: una *controeducazione*, un improvviso e a volte inquietante spostamento dell'attenzione da ciò che appare naturale al

territorio alternativo dell'immagine" (Moore, 1996, 34). Inutile soffermarsi, come a rincorrere nuove giustificazioni, sulla sempre presente per quanto implicita intenzionalità educativa del discorso di Hillman, meno preoccupato di altri psicoanalisti di esorcizzare il 'fantasma pedagogico': la sua carica eversiva, il contenuto ideativo delle sue suggestioni, la radicalità del suo messaggio, non hanno bisogno di traduzione pedagogica: sono *già* azioni pedagogiche, perchè trasformano istantaneamente il nostro modo di vedere, anzi, ci consentono di vedere, di vedere in profondità e trasparenza. Ma sarebbe anche ingenuo pensare di trasformare le idee di Hillman in concrete prescrizioni educative.

Il discorso di Hillman si sottrae continuamente, è sempre in fuga: il suo riferimento archetipico è mercuriale e dionisiaco, è dunque sempre sul crinale del misfatto e dell'inabissamento. E già questo è profondamente istruttivo: Hillman ci consegna, senza appropriarsene, le forme di una nuova epistemologia, senza centro e senza soggetto, senza gerarchie. Ecco per esempio come egli invita, sulla scorta di un riferimento archetipico di tipo dionisiaco, a ripensare la struttura della coscienza: "invece che di livelli sovrapposti, potremmo parlare di policentricità, di circolazione e rotazione, dei va e vieni del flusso. In questa struttura tutte le posizioni sono di volta in volta inferiori, e nessuna lo è mai definitivamente. In questo tipo di struttura, avrebbe fine l'inferiorità intesa nel vecchio senso. La sola inferiorità possibile per una psicologia archetipica sarebbe la concentrazione su un unico centro -l'io o il Sè o un Dio- che, per definizione, non può rappresentare l'intera gamma delle forze archetipiche" (Hillman, 1979, 294-295)

Non vi è qui, è doveroso dirlo, alcuna pretesa, che sarebbe fortemente 'inflazionata' e accademicistica, di percorrere genealogicamente e criticamente l'intera opera e la complessa vicenda del pensiero di Hillman; vi è anzi l'esplicita e forse disinvolta estrazione dal complesso del suo lavoro di talune parti e di alcune *idee* che ci pare possano esser di grande aiuto e stimolo a chi voglia lavorare nel senso della profondità e della multiformità nel campo del pensare e agire in educazione.

Questo piccolo libro è un tentativo di raccontare i molti punti di fuga del pensiero di Hillman; un tentativo, che certo apparirà riduttivo e probabilmente in molti punti discutibile, di individuare alcune lezioni cruciali nella sua opera, alcuni approdi che appaiono allo sguardo di chi si occupa di educazione delle autentiche sorprese. E' quindi con molta consapevolezza del limite che si è cercato di districare aspetti che possano aiutare il pensiero sull'educazione a riflettere e a "guardarsi in trasparenza", nei propri miti, nelle proprie idealizzazioni implicite, nelle proprie ipostatizzazioni e metafisiche, siano esse idealistiche, esistenziali o positivistiche. Non vi si troverà dunque se non per rari sprazzi, come si è anzi detto, una riduzione applicativa del pensiero di Hillman, cui si è almeno cercato di garantire un certo grado di *rispetto* nel non trasformare le sue suggestioni in prescrizioni 'concretistiche'.

Qualcuno forse solleverà il sopracciglio di fronte alla disinvoltura e all'impudicizia utilizzate nell'atteggiamento di fondo e nello stile di questo testo. Difficilmente apparirà perdonabile il non aver inserito con le dovute forme rituali il *pedigree* completo della posizione di Hillman all'interno della genealogia culturale e teorica di questi ultimi decenni. Parrà davvero una sfida al buon gusto accademico l'aver sorvolato su tutte le prossimità e comunanze che questo pensiero ha, su tutti i debiti e i crediti che andrebbero, secondo la prassi certificata delle metodologie della ricerca, sciolti ed evidenziati. Lo storcimento di naso che già percepisco di fronte alla pretesa 'rivelazione' del pensiero (in chiave pedagogica) di uno psicologo dalla dubbia identità disciplinare, con forti inclinazioni *irrazionalistiche* e che rintraccia nella mitologia pagana e nelle file di un neoplatonismo ritrovato come nelle sue

varie diramazioni nella filosofia del Rinascimento italiano la propria 'scuola' di riferimento ideale, è previsto (e accolto con la giusta e necessaria ironia).

In effetti desidero, con un filo di arroganza *luciferina* o forse *puerile* (di cui non mi vergogno, essendo anche un "pedagogo"), tentare di aggirare tutte queste ubbie e questi dissentimenti. La provocazione fin troppo trasparente di questo testo è solo una delle chiavi attraverso cui accoglierlo. La più importante è invece quella che lo colloca in una sorta di elaborazione *erotica* del pensiero. Qui c'è un'adesione appassionata: come potrei raggelarla con la consueta parata dei confronti, delle citazioni comparate, delle contestualizzazioni epistemicamente doverose? Qui c'è l'opera di un uomo dalla grande capacità demistificatoria, che 'da solo' può arrecare un enorme giovamento alle boriose consapevolezze di pedagogisti ed educatori, per non parlare dei teoreti dell'educazione. Avvicinare il pensiero di Hillman non vuol dire affatto permettere al pensiero junghiano di penetrare nella roccaforte delle psicologie 'dure' o, talvolta, dei duri della psicoanalisi (un nome per tutti: Jacques Lacan), vuol dire permettere ad un pensiero profondo ed ampio, non giudicante, stupefacente e illuminante (e oscurante, ma non in un senso oscurantistico), di toccarci, proprio lì dove accumuliamo tutti i nostri pregiudizi.

Fui toccato, ecco. Ed ora voglio permettere ad altri l'accesso a questo contatto. Un impari impresa, cui so bene di accingermi con un certo grado di *ubris*. Ma sarei davvero disonesto se tentassi di annacquare quel poco che mi riesce di riferire e di tradurre *anche* nella specificità della complessa materia formativa, attraverso la bonifica di qualsivoglia prospettiva storico-critica, che ha l'indubbio merito di tenerci sotto il sole di un decrepito illuminismo, ma il demerito terribile di appiattare ogni pensiero in un apparato di alternative senz'anima né suggestione. Potrei ridimensionare Hillman, ma dovrei farlo con i suoi strumenti, quelli del "leggere in trasparenza" la sua provenienza archetipica, il suo *daimon*. Ma lo fa già da solo. A che pro svelare le sue implicazioni problematiche con il suo maestro, Jung, oppure tentare di screditarlo con il sussiego di chi crede -salvo ripescarlo nelle citazioni dotte di un qualsiasi congresso- di aver definitivamente lasciato alle spalle il fascinoso dettato delle opere magiche di Giordano Bruno o di Porfirio?

No, non mi piegherò, per questa volta, all'obbligo dell'analisi e della collocazione storica. Lascierò che le parole da cui sono stato toccato scorrano nella limpidezza della loro 'novità', lascerò che la piccola rivoluzione determinatasi in me e nel mio modo di guardare al teatro dell'educazione sia piegata dalla forza di idee imprevedute e poderose. Nel mio percorso culturale questo si tiene: l'affetto per gli affetti. Un pensiero che ha nell'emozione come funzione che preme sul pensiero il suo criterio ordinatore trova in questo incontro una tappa necessaria del suo viaggio. Non c'è imbarazzo, piuttosto guadagno. La stessa disposizione 'clinica' dei lavori di formazione e ricerca cui ho partecipato con più interesse nella mia prima formazione (cfr. Massa, 1992) trova in Hillman un pioniere del necessario gioco metaforico attraverso cui la *latenza* può essere riconosciuta, restituita al gioco rizomatico delle corrispondenze stratificate, sottratta all'idolatria di una metafisica inconscia. Abbandono le tentazioni del controllo, della messa a regime, perfino dell'ordinamento, ma non quella della cognizione, non quella della riflessione, che va sempre più nel profondo, con l'umiltà e la fiducia di non poterne violentare il linguaggio e il congegno delicato con i fari apollinei di alcuna analisi critica, di alcuna disposizione diagnostica, che talvolta, nei loro eccessi, risultano operazioni difensive e mortifere.

Questo libro, modesto *passseur* del grande fiume hillmaniano, è un invito a pensare, a pensare in immagini e a rivedere, con attenzione e con gusto del particolare, quanto scadente

sia la cura dell'anima nel nostro modo consueto di intendere l'educazione. Da queste pagine non ci si deve attendere una nuova "cosmologia" in senso forte, giacchè lo stesso Hillman è un de-costruttore di cosmologie e i suoi ampi riferimenti neoplatonici o rinascimentali non possono essere piegati ad alcun riduzionismo e ad alcuna sintesi, non possono essere vanificati da alcuna sussunzione storicistica o dialettica. Il pensiero di Hillman sfugge, non si lascia circuire o sedurre, è davvero un percorso *mercuriale*, che già in questo *incipit* ci inviterebbe a desistere, per il pericolo di monumentalizzare ciò che è per sua natura refrattario a solidificazione e ipostasi.

Eppure val la pena di incontrare questo autore scontroso e bizzarro, attento al particolare e infinitamente acuto, che dice cose che appariranno forse familiari all'orecchio attento dello studioso di filosofia o di epistemologia, ma ce lo dice con un estro e una capacità di formulazione assolutamente inedita, sempre inatteso, sempre capace di sorprenderci. In tal senso molto del suo testo, denso di immagini, di figure, di colore, è stato utilizzato direttamente, protetto da sintesi troppo personali, nella sua lettera, che non è mai "letterale".

Un tributo "minore" verso uno dei pochi uomini di *spirito* che sa riempire i suoi libri di *anima* (di passione, di emozione, di amore, di sofferenza). Non sappiamo se possano essere perdonabili le lacune, le omissioni, le incomprensioni, l'aver dato spazio ad alcune idee e averne tralasciate altre, magari perfino più importanti o essenziali, a seconda del punto di vista da cui si legge lo stesso Hillman, filosofico, psicoterapeutico, pedagogico... La scusa qui è ancora la medesima, presuntuosamente disinvolta: il testo di Hillman è stato attraversato senza pretese esaustive o panottiche, al di fuori di ogni mito recensorio o accademicistico (esaminare accuratamente tutto il campo per escludere ogni altra possibilità, come direbbe Hillman, animati dal mito dell'"eroe redentore"), senza onnipotenze o 'démoni' critico-analitici, solo attraverso l'eros dell'intimità e della sensibilità ad un discorso straordinariamente ricco, ascoltato e tradotto con un orecchio ed una voce altrettanto mercuriali, altrettanto erratici ed erranti di quelli che l'hanno stimolati e soggiogati.

Questo testo è stato scritto, nella sua prima versione, nel 1998 e per questo motivo una significativa parte della produzione hillmaniana non vi è trattata. Debbo dire tuttavia che, a prescindere dai molti testi che sono ancora attualmente in via di edizione definitiva e che indubbiamente consentiranno di trarre tutte le conseguenze da un'opera estremamente massiccia e ramificata, le ambizioni di questo lavoro possono ritenersi appagate anche da uno sguardo apparentemente parziale sull'opera dello psicoanalista americano. Per quanto attiene alle conseguenze che il suo pensiero può avere sulla riflessione educativa, i pilastri della sua opera erano già ampiamente consolidati alla fine degli anni '90, e in particolare, per quanto mi riguarda, la svolta da una psicologia dell'anima personale ad una psicologia dell' *anima mundi* che costituisce l'autentica rivoluzione del suo pensiero a quell'epoca è già totalmente compiuta. Una rivoluzione che, come ho tentato di esplicitare in un recente saggio, scritto in occasione della sua morte, e che ho voluto inserire in coda al testo, appaia l'opera del grande autore di Atlantic City ai migliori esiti della filosofia europea.

In tal senso non ho voluto percorrere analiticamente anche gli ultimi anni e gli ultimi lavori di Hillman, alcuni dei quali restano delle assolute perle, e penso al saggio sulla vecchiaia, *La forza del carattere. La vita che dura* (2007), magnifico esempio di psicologia immaginale della *discesa* finale della vita e soprattutto al suo ultimo lavoro, strabiliante, folgorante, quel *Terribile amore per la guerra* (2005) che da solo mostra quanta potenza sovversiva fosse presente anche in tarda età in questo autore mai pago di sorprenderci e di rimettere in

prospettiva, la prospettiva mitico-animica, le sorti della nostra esperienza.

Preferisco che questo saggio si ripresenti nella sua forma originale, forse anche talora un po' ingenua ma carica dell'entusiasmo dettato dall'incontro con un'opus formidabile, capace di rovesciare d'un sol colpo un'infinità di pregiudizi educativi. E' questo il senso di quest'operetta, cercare di mostrare come attingendo al pensiero di questo autore, alle sue opere essenziali, non sia più possibile assecondare una larga parte delle credenze fossili e imbarazzanti che ancora, purtroppo, dominano la cultura educativa. Il lettore credo che percepirà con nettezza quanto ciascuno dei passi nel mondo dell'anima e dell' *anima mundi* compiuto da Hillman, con la consapevolezza di un contemporaneo, possa rendere possibile un cambiamento di prospettiva potentissimo. Per me questo cambiamento di prospettiva ha poi reso possibile dare forma al progetto e al percorso di quella che ho voluto denominare *pedagogia immaginale* (cfr. Mottana, 2002, 2004, 2010). Ma credo che per ognuno di noi l'incontro con quest'opera, a meno di essere perduti sulla via di un umanismo abbarbicato alla metafisica della persona, della natura o dei fatti, non possa non produrre una destabilizzazione terapeutica e salvifica.

In ultimo, come già detto, mi è parso consono inserire un saggio che ho scritto in occasione della sua morte, nel quale provo a cogliere i tratti salienti e ineludibili di quella che mi è sembrato giusto definire la "sovversione" di James Hillman.

Io immaginale

"...che possano credere in se stessi e che diventino indifesi come bambini. Perché la debolezza è potenza e la forza è niente. Quando l'uomo nasce è debole e duttile, quando muore è forte e rigido. Così come l'albero: mentre cresce è tenero e flessibile, e quando è duro e secco, muore. Rigidità e forza sono compagni della morte, debolezza e flessibilità esprimono la freschezza dell'esistenza. Ciò che si è irrigidito non vincerà "

(da *Stalker* di A. Tarkovskij)

In un'epoca in cui filosofia, epistemologia, psicoanalisi e psichiatria, antropologia e biologia hanno fatto a pezzi il soggetto, la sua supposta unità e integrità metafisica, l'io, *eroico* e *prometeico*, è più vivo che mai. Più che mai sospinto, trapiantato, ambito, indicato, più che mai rincorso come meta educativa. L'io, un io forte, volenteroso, in evoluzione, progressivo, capace di fronteggiare sfide, scommesse, prove, decisioni, è ancora l'oggetto della maggior parte dei programmi di influenzamento, di ogni agire educativo, in ogni contesto, in ogni programma, consapevole o inconsapevole (e principalmente proprio nell'agire promosso dal 'senso comune', dalle filosofie ingenuie, ben al di là delle voci che gridano nel deserto delle riflessioni critico-ermeneutiche o dei vari pensieri deboli). L'io legato al paradigma bio-economico della crescita, dello sviluppo, dell'irrobustimento, così fortemente implicato nell'espansionismo incondizionato e maniacale del mondo tardo capitalistico e della sua

cultura produttivistica. Un io che si ritrova frequentemente, proprio anche in virtù di questo accanimento, ridotto alla sua clausura narcisistica, un io solo, isolato, sempre più bisognoso di una ortopedia terapeutica e bonificatrice. E' l'epoca, questa nostra, da tale punto di vista, allo stesso tempo del trionfo e della disperazione dell'io.

Questo io alla deriva, unica certezza ricercata, va riconsegnato alla sua debolezza, alla sua vanità, reimmerso nel *pelago immaginale* da cui proviene, restituito alle onde di Psiche, alla vita da cui emerge e che non gli appartiene. L'io arrogante, autoriferito, inflazionato, va affondato nell'oscurità della vita profonda e irriducibilmente altra, va ridimensionato come effetto illusorio di coscienza, breve scintilla gratuita, maschera, sogno, frammento. In larga misura esso è un effetto della formazione discorsiva razionalistica, così come si è andata istituendo nella cultura occidentale, contesto all'interno del quale si è sviluppato il sapere della psicologia: "gran parte del linguaggio della psicologia si sviluppò entro lo stesso contesto che vide l'ascesa dell'io moderno. Questo linguaggio riflette il proprio contesto, una psiche identificata con la testa e priva di eros, un impero dell'io duro, forte, materializzato. Così le descrizioni e i giudizi dati in questo linguaggio non vi possono che riflettere, inevitabilmente, il punto di vista di questa struttura della coscienza, alla quale ci siamo a tal punto abituati da chiamarla ormai 'io'. E ormai ciascuno di noi accetta questa struttura collettiva così irriflessivamente, così irrevocabilmente, da credere che si tratti del proprio "io", unico e personale" (Hillman, 1979, 162).

Il modo in cui Hillman affronta questo punto, e ne fa certo uno dei cardini di articolazione della sua riflessione, appare davvero ineludibile e cruciale. Tra l'altro anche nel mostrare come l'io della cultura della ragione sia una funzione che lascia il soggetto precipitare in una solitudine disperante. Non è soltanto il rinvio determinativo ad un'economia psichica che evidentemente travalica il limitato ruolo della funzione dell'io, è piuttosto l'apertura ad un pensiero che dilata la possibilità di riconoscere l'attività psichica come insieme di ispirazioni diverse, ciascuna dotata di una fisionomia complessa e pluristratificata. E' l'apertura reale alla funzione strutturante e destrutturante dell'immaginazione come attività psichica autonoma, e al contempo un invito a lasciare che il dominio psichico non faccia quadrato soltanto sulle azioni di controllo -classificatorie, razionalizzanti, illuminanti (e dunque prometeiche ed apollinee, solari)-, ma piuttosto accetti di buon grado di essere trasceso e contenuto da una psiche che allarga il suo orizzonte in profondità ed in estensione, verso la fantasia, l'immagine, la metafora, la fascinazione (e dunque verso il mondo sotterraneo e verso i suoi custodi e testimoni simbolici, Dioniso, Persefone ed Ade).

James Hillman ci invita ad attenuare la pesantezza schematica e fuorviante di questo 'io' (che Freud ha contribuito a celebrare nella sua centralità di equilibratore psichico), inevitabilmente costretto a difendersi da tutto ciò che non riesce a catturare, a contenere, che gli sfugge e lo destabilizza. La patologia psichica appare infatti, nella lettura di Hillman, più legata allo sforzo inane di questo io di arginare il flusso del materiale reale e psichico nelle maglie della razionalità, che alla mancanza di una struttura di personalità forte ed adattata come invece sostengono le psicoterapie che vedono nel rafforzamento dell'io la soluzione di tutti i mali. Hillman restituisce la funzione dell'io alla sua limitatezza, ne fa emergere la povertà e spinge a guardare oltre esso, a vedere come la vita psichica contenga e superi ampiamente il breve lampeggiamento di questa funzione critica: "associare la coscienza all'io vuol dire confinarla alla prospettiva della caverna, agli errori, come diremmo oggi, letteralistico, personalistico, naturalistico, umanistico" (Hillman, 1989,125).

Ecco apparire i bersagli polemici di Hillman: *il letteralismo, il personalismo, il naturalismo, l'umanismo*. E dunque la necessità di farla finita con le retoriche che guardano il mondo e gli individui richiamandosi alla concretezza, alla letteralità dell'esperienza e alla sua pura fenomenologia fattuale, chiudere con l'enfasi sulla persona al centro del mondo e con l'ideologia dell'uomo governatore del cosmo. L'autore del *Mito dell'analisi* ci invita a non fare del soggetto umano, nella sua veste di dominatore, il padrone della realtà; piuttosto il contrario, è il mondo delle immagini, sono la psiche e l'Anima del mondo che attraversano la vita dell'uomo e lo conducono, attraverso spinte e contropunte archetipiche, a svolgere determinate parti, a esprimere determinati comportamenti. L'uomo è in balia del mondo immaginale, è di volta in volta posseduto, ispirato, costellato, odiato e amato dalle forze archetipiche, e il suo sforzo deve essere quello di famigliarizzare con i grandi serbatoi della psiche e con l'*Anima del mondo*: "relativizzazione dell'Io significa appunto mettere da parte certe metafore, quali: scelta e luce, soluzione di problemi e prove di realtà, rafforzamento, sviluppo, controllo, progresso. Al loro posto, come più adatte a descrivere la coscienza e le sue attività, useremo metafore da tempo note all'alchimia della pratica analitica: fantasia, immagine, riflessione, visione interiore, e anche rispecchiare, trattenere, cuocere, digerire, spettegolare, fare da eco, dare profondità" (Hillman, 1989, 127).

Ecco ribaltata in un gesto radicale tutta la retorica della pedagogia del condizionamento, del controllo del comportamento, tutta la pedagogia eroica, che ancora interpreta lo sviluppo umano come una trafila di sfide, di conquiste, di realizzazioni e di risultati. E' anche un invito a porre meno fiducia in uno sfrenato attivismo, ritrovare piuttosto un rapporto con le cose e l'esperienza attraverso il *rispetto* e l'*osservanza*. "Può sembrare che il sentimento e l'immaginazione non significhino poi molto. Ma nel prendersi cura dell'anima sussiste la fiducia che la natura sia in grado di guarire, che molto possa essere portato a compimento grazie al *non-fare*. L'ipotesi è che l'essere segua l'immaginazione. Se riusciamo a visualizzare la storia che stiamo vivendo quando cadiamo in tutti i nostri vari comportamenti e stati d'animo compulsivi, potremo capire in che modo dobbiamo muoverci in mezzo a essi con maggiore libertà e minor disagio" (Moore, 1997, 12, il corsivo è mio).

Si tratta di rivolgere lo sguardo oltre la visuale ridottissima delle mete propagandate dalla cultura del *soggetto* (ancora ben viva e vegeta al di là di ogni decostruzione e di ogni disseminazione ancora largamente incompiute) e aprirsi alla visione immaginale, entrare in contatto con la fibra di cui la stessa vita psichica è costituita, l'Anima, e cogliere i nessi, abitarla, rendersi conto della provenienza, della propria appartenenza profonda e del suo irriducibile mistero. Significa anche potersi leggere in trasparenza, cogliere da quale finzione immaginaria e culturale è strutturata la propria autocomprensione come soggetti, individui, esseri pensanti: "diventare consci" significherebbe ora diventare consapevoli delle fantasie e riconoscerle *dovunque* e non solamente in un 'mondo fantastico' distinto e separato dalla 'realtà'. Soprattutto, sarebbe importante riconoscerle nel loro inesauribile gioco di rimandi in quello 'specchio in cui l'inconscio scorge il proprio volto', nell'Io, nelle sue strutture di pensiero e nelle sue pragmatiche nozioni di realtà" (Hillman, 1989, 125).

Non si tratta di usare l'Io come una testa d'ariete per irrompere nella realtà, per domarla o guidarla, si tratta al contrario di usare la psiche per osservare l'Io in trasparenza, per svelarne la trama, per smascherarlo o semplicemente contemplare le fantasie attraverso le quali ritiene presuntuosamente di costruire il mondo. Non si tratterà più di chiedere in che cosa si crede, come si vede la realtà, ma piuttosto attraverso quali fantasie, quali immagini, quali siano gli dei che agiscono nel cosmo interiore. Non siamo noi i produttori della realtà,

piuttosto è il vasto e pluristratificato mondo delle immagini che ci attraversa e ci regala il mondo. Si tratta di pensare all'Io come una piccola finestra che può affacciarsi sul mondo delle molteplici scie immaginali, della complessità dei richiami e dei ritorni, sulle vicende che non gli possono essere ascritte, che promanano dall'*anima del mondo* e dalla sua composita provenienza.

"Un Io rilassato, che rende onore ai molti, offre notevoli vantaggi. Nella tensione troviamo vitalità, dal paradosso traiamo insegnamenti, camminando sul filo dell'ambivalenza acquistiamo in saggezza e nel dare fiducia alla confusione che sempre la molteplicità ingenera, acquistiamo confidenza in noi stessi. Segno di una vita infusa di anima sono la ricchezza della trama e la complessità. I complessi dell'anima, dunque, non vanno stirati come fossero pieghe, perché, anzi, sono la stoffa dell'umana complessità" (Moore, 1996, 63). Le cose non vanno piegate alle ragioni dell'Io, vanno ritrovate nella loro autonomia e godute nel loro splendido essere sganciate: "Possiamo eliminare la soggettività senza perdere l'anima. Non serve alcun soggetto, né conscio né inconscio, né empirico né trascendentale, né l'Io personale né l'impersonale Sé. Perdano pure la loro presa, i pronomi personali: di chi è quel gatto, questa musica, l'idea che io sto scrivendo in questo momento? Eccolo, l'evento, nel suo splendore, L'abbiamo pensato noi, o è apparso, un'epifania in mezzo al travaglio del parto che chiamiamo lavoro? E chi siamo 'noi' per dirlo? Che gli eventi appartengano a sé stessi, o agli altri eventi. 'Tutte le cose sono piene di Dei' disse Talete; il nostro mondo è arredato esclusivamente con i loro effetti personali" (Hillman, 1996, 105).

L'invito è dunque ridimensionare l'io, il soggetto, questo potente quanto maldestro e pericoloso reggitore, padrone quanto lo può essere una 'mosca cocchiera' del suo destino e di quello altrui. Forse questo apparirà come un potenziale invito alla deresponsabilizzazione, ma come può d'altronde essere responsabile un Io che nulla controlla e che perlopiù neppure sa di che è costituito, donde vengono le sue supposizioni sulla forma delle cose e del mondo, la sua presunta autocoscienza. E' una forma antica e nuova di antiumanismo, più vicina alla filosofia rinascimentale che agli azzeramenti materialistici o irrazionalistici del soggetto; essa ci riconsegna al territorio della Psiche e al suo discorso ininterrotto, dall'antichità ad oggi, attraverso tutte le sue forme archetipiche, attraverso tutte le vicissitudini di relazione tra la luce e l'ombra, tra la forza del pensiero e le forze immaginali, consentendo una nuova genealogia, meno concretistica, meno letterale degli accadimenti del mondo. Non è qui in gioco un soggetto guida o guidato dalla dialettica dello spirito, altra forma di rappresentazione eroica della ragione e della sua superiorità, piuttosto è indicata l'eccedenza dell'individuo, la sua costitutiva limitatezza, che proprio nell'accettazione di tale minorità si apre alla grande vita del mondo, in un accesso più libero e meno dolorosamente tragico alle scelte e ai comportamenti. Anche attraverso una minor tensione salvifica, una minor ansia di risolvere e di superare: " se ci proponiamo di rispettare l'anima così com'è, allora dobbiamo mettere da parte il desiderio salvifico e provare maggiore reverenza per quel che c'è realmente in essa. Cercando di evitare gli errori e i fallimenti umani ci sottraiamo al raggio d'azione dell'anima" (Moore, 1997, 9).

In fondo echeggia qui ciò che Joseph Campbell aveva ben ritratto nella sua voluminosa opera sulle diverse mitologie, il ritorno di una forma di comprensione o, se si vuole, di religiosità, più vicine al mondo delle emozioni e dei ritmi della natura, un mondo antico in cui il simbolismo lunare e solare, dionisiaco e apollineo, orienta profondamente le vie di esistenza dell'uomo attraverso la regione immaginale (Cfr. Campbell, 1990).

Ciò che è in gioco qui, e che ci interessa enormemente dal punto di vista pedagogico, è

la messa in crisi, con un invito a sfumare le alternative dure nell'ambito delle stesse condizioni di approccio al mondo (fra salute e malattia, certezza e incertezza, confusione e chiarezza, salvezza e dannazione), del mito eroico dello sviluppo umano, mito all'origine della stessa civiltà occidentale e di cui oggi sono ben manifesti i limiti in ogni settore della vita sociale e privata dell'uomo. E a ritrovare uno sguardo più umile, più prospettico, più animico: " Anziché considerare Anima dal punto di vista dell'Io, dove essa diventa un umore venefico, una fascinosa debolezza, o una compensazione controsessuale, potremmo guardare all'Io dalla prospettiva dell'anima, dove l'Io diventa uno strumento per affrontare la quotidianità, niente di più eroico di un fidato guardiano delle case planetarie, al servizio del fare anima. Se non altro questa visione assegna all'Io una funzione terapeutica, invece di costringerlo nel ruolo antiterapeutico del vecchio re caparbio che va relativizzato. E potremmo allora relativizzare anche il mito dell'Eroe, oppure prenderlo per quello che è diventato oggi per la nostra psiche, il mito dell'inflazione, invece che come la chiave segreta che apre la porta dello sviluppo della coscienza umana. Il mito dell'Eroe racconta una storia di vittorie e distruzioni, la storia dell'Io forte, della psicologia, della spada fiammeggiante, e la carriera della civiltà egoica, ma sa dire poco della cultura della sua coscienza" (Hillman, 1989, 123)

Si tratta allora di invertire questo processo, di indirizzare lo sviluppo psichico nella direzione del "fare anima", e cioè di un'attività che ponga in condizioni di entrare in un rapporto più umile e integrato con il mondo oltre ogni personalismo, letteralismo, umanismo, razionalismo, oltre ogni facile riduzionismo causalistico, ogni schiacciamento di movente ed effetto. Un rapporto più profondo e ampio, che riconosce in qualcosa che trascende il soggetto, la fonte d'ispirazione e anche la dimora autentica e originaria, appunto la psiche e l'Anima.

Ma che cos'è 'Anima' per Hillman? "Per 'Anima' io intendo, prima di tutto, più che una sostanza, una prospettiva, più che una cosa in sé, una visuale sulle cose. Questa prospettiva è riflessiva; essa media gli eventi e determina le differenze tra noi stessi e tutto ciò che accade. Tra noi e gli eventi, tra l'agente e l'azione, c'è un momento riflessivo - e fare anima significa differenziare questa zona intermedia" (Hillman, 1983, 14-15). E ancora: "In primo luogo 'Anima' si riferisce all' *approfondirsi* degli eventi in esperienze; in secondo luogo, la densità di significato che l'anima rende possibile, nell'amore o nell'ansia religiosa, deriva dal suo speciale *rapporto con la morte*. In terzo luogo, per 'Anima' io intendo la possibilità immaginativa insita nella nostra natura, il fare esperienza attraverso la speculazione riflessiva, il sogno, l'immagine, la *fantasia* - in breve, quella modalità che riconosce ogni realtà come primariamente simbolica o metaforica" (15-16).

Ecco dunque che il "fare Anima" non significa tanto rivolgersi a quelle parti femminili della personalità, ricettive e sensibili, come in Jung, ma l'oltrepassamento di un modo concretistico di fare esperienza, il volgere l'esperienza in immagini, il vedere in trasparenza gli attori e gli atteggiamenti della scena reale, il liberare le cose dall'ipoteca della visione realistica e del dominio su di esse. Significa andare in profondità: "Anima è il ponte che ci conduce *sia* oltre il fiume tra gli alberi, *sia* nella melma e nelle sabbie mobili, rendendo ciò che è noto sempre più ignoto. Più in fondo discendiamo nella sua ontologia, più la coscienza si fa opaca. Allora, per poterla seguire, dobbiamo, come gli alchimisti, affermare esplicitamente che la comprensione muove da ciò che è noto verso ciò che è ignoto, in un'epistemologia fondata sul motto *ignotum per ignotius*. Le spiegazioni di Anima additano la via all'inconscio e ci fanno più inconsci. Anima mistifica, produce enigmi sfingei, predilige l'esoterico e l'occulto, dove può rimanere nascosta: vuole a tutti i costi l'incertezza. Strappando tutto ciò che è noto

dal suo solido terreno porta ogni problema in acque più profonde; e questo è pure un modo di fare anima" (Hillman, 1989, 171).

E d'altra parte dove c'è anima, lì fa il suo ingresso lo spirito, l'uno richiama l'altro in un continuo gioco dialettico (Anima e Animus). È questa la *coniunctio* rivelata da Jung, da lui denominata "sizigia": dove c'è astrattezza, lì occorre profondità, e dove c'è umore e passione occorre lo sforzo della tensione ideale, il volo del pensiero: "l'essere-nell'-Anima, l'essere psicologici, implica essere spirituali, ogni qualvolta siamo in contatto con l'Anima, verrà costellato lo spirito. È un'esperienza abbastanza frequente: ad ogni nuova mossa psichica, immediatamente udiamo voci dell'Animus che ce ne distraggono spiritualizzando l'esperienza in astrazioni, cavandone fuori il significato, trasferendo nelle azioni, dogmatizzando in principi generali, o usandolo per dimostrare qualcosa. Dove Anima è più viva, lì fa il suo ingresso Animus. Analogamente, quando siamo impegnati nel lavoro intellettuale, o immersi in meditazione, o risoluti a fronteggiare a piè fermo ogni avversità, ecco che Anima invade con immagini e paure, con le distrazioni di attaccamenti e legami, con telefonate, bisogni naturali impellenti, disperazioni suicide, oppure viene a turbare con interrogativi sempre più profondi e incognite inquietanti" (Hillman, 1989, 229). Ecco la dialettica psichica, che ci fa psicologici, che ci immerge nella vita del mondo e che dobbiamo imparare a riconoscere come la nostra dimora, la nostra molteplice casa, e di cui dobbiamo imparare a prenderci cura. Questo aspetto dialettico ricompare più volte nella riflessione di Hillman e apre una diversa prospettiva, che qui sarà ripresa più avanti nell'accoglimento psicologico della figura del Puer Aeternus: infatti, come Hillman sostiene nei *Saggi sul Puer*, "il compromesso tra lo spirito che si spinge verso l'alto da una parte e la ninfa, la valle, o l'Anima dall'altra, lo potremmo immaginare come il matrimonio Puer-psiche" (Hillman, 1988, 101).

Tuttavia il compito più attuale, in un'epoca di crisi dell'Anima e in particolare dell'accoglimento dell'Anima del mondo, appare proprio quello del "fare Anima": "la grande malattia del ventesimo secolo, che ha a che vedere con tutti i nostri problemi e che ci colpisce sia in quanto singoli individui sia in quanto società, è la 'perdita d'anima'. Quando l'anima è trascurata, non si limita ad abbandonarci; essa ricompare in modo sintomatico nelle ossessioni, nelle dipendenze di ogni genere, nelle forme di violenza e nella perdita di significato" (Moore, 1997, IX). Fare anima significa inabissarsi, farsi "più inconsci", il che non significa diventare più inconsapevoli, ma semmai famigliarizzarsi con ciò che trama il tessuto del nostro modo di vedere e di stare nel mondo, vedere attraverso la regione delle immagini, dei dati psichici primari, che costituiscono la materia stessa della percezione, attraverso i corpi stessi degli archetipi.

Il che non significa affatto diventare più padroni delle cose, ma semmai diventare più incerti, più confusi, più contorti, perfino più disperati (meno *speranti*), se ciò significa più prossimi alla cura delle cose e dell'anima: "il punto essenziale di Anima è proprio quello che si è sempre detto a proposito della psiche, cioè che è insondabile, inafferrabile. Perché l'Anima, 'l'archetipo della vita', come l'ha chiamata Jung, è quella funzione della psiche che è la sua vita effettiva, la confusione in cui essa si trova attualmente, la sua scontentezza, la sua disonestà e le sue elettrizzanti illusioni, insieme alle speranze di un esito migliore come se il passato non esistesse. Le questioni che essa presenta sono infinite, come profonda è l'Anima, e forse proprio questi 'problemi' labirintici e infiniti sono la sua profondità. L'Anima ci ingarbuglia, ci distorce, ci contorce fino al punto di rottura, realizzando la 'funzione di relazione', un'altra definizione di Jung, che diventa convincente soltanto quando ci rendiamo conto che relazione significa perplessità" (Hillman, 1988, 101).

"Prendersi cura dell'Anima", come preferisce dire Thomas Moore, "non è un progetto di autoperfezionamento né un modo per essere liberati dalle affezioni e dai dolori dell'esistenza umana. Non ha proprio nulla a che fare con il vivere bene o con la salute emozionale. Queste sono cose che riguardano la temporale ed eroica vita prometeica. Il prendersi cura dell'Anima attiene a un'altra dimensione, in nessun modo separata dalla vita, ma neppure legata alla risoluzione dei problemi che occupa tanta parte della nostra consapevolezza. Ci prendiamo cura dell'Anima esclusivamente onorandone le espressioni, dandole il tempo e le opportunità di rivelarsi, e vivendo la vita in un modo che favorisce la profondità, l'interiorità e la qualità nelle quali essa fiorisce. L'Anima ha in sé il suo scopo e il suo fine" (T.Moore, 1997,p. 310).

Immaginare che anche la formazione possa prendere sul serio un simile invito immette in una visione straordinariamente creativa del lavoro educativo, che non può ricondursi ad alcun rovesciamento paradigmatico, o ad alcuna velleitaria proposta d'azione, in un senso pragmatico, quanto piuttosto ad un atteggiamento di attenzione ad ogni particolare, ad ogni dettaglio che possa aiutare chi si sta formando, a "fare Anima", in una sorta di *microfisica immaginale* del processo formativo. Di tale microfisica, di tanto in tanto, si potrà dare qualche esempio 'reale', ma valga come indicazione generale, più sul piano di una sorta di breviario esistenziale, lo splendido volume di Thomas Moore dedicato al *La Cura dell'anima* (1997).

Nel mondo di Ade

Nel buio di un pozzo
ravviso il mio volto

(Ozaki Osai)

Prima di affrontare le immagini e gli archetipi, e quindi tutta la "cosmologia" hillmaniana (per altro così critica proprio nei confronti di un pensiero 'universalistico'; cfr. Hillman,1996b), che ci consente di dotare di personalità il mondo e le cose e la nostra esperienza e che ci consente di percepire l'anima a livello diffuso; proprio per cogliere ancor più la radicalità di questa proposta e la sua differenza da ogni tentativo di normalizzazione della vita psichica in un senso soggettivistico e concretistico, è opportuno capire come Hillman affronta il problema della coscienza notturna, del sogno, e quindi, in una certa misura, dell'inconscio.

La prospettiva di comprensione del sogno in Hillman, anche rispetto al suo sostrato junghiano, toglie l'ipoteca non solo di una significazione rigida, come talvolta in Freud, ma anche quella di una significazione valoriale, come ancora talvolta negli junghiani ortodossi. Ma non si limita alla messa in causa degli stili interpretativi: è la stessa funzione interpretativa ad essere messa in causa, lo stile del rapporto con il mondo dei sogni, con il "mondo infero". Approssimarsi alla vita del mondo onirico è una *cura*, ancora una volta, del tutto particolare, è un autentico tirocinio e un percorso profondamente animico. Ad esso ci si avvicina non secondo il consueto stile predatorio che la coscienza egoica adotta, traducendo il linguaggio del mondo notturno in quello diurno e subordinando i messaggi notturni alla comprensione e

al governo di quello diurno; quanto piuttosto con un'approssimazione e una famigliarizzazione, difficile e priva di guida, con un mondo radicalmente altro, che è tuttavia quello da cui proveniamo e verso cui probabilmente torniamo, attraverso la porta della nascita e della morte fisica.

Il sogno è il luogo primario del "fare anima", è l'accesso alle immagini profonde, che non vanno addomesticate o adattate e neppure utilizzate, vanno, semplicemente, abitate: "quando prendiamo il sogno come correttivo dei residui del giorno prima o come istruzione per il domani, lo mettiamo al servizio del vecchio io. Freud disse che il sogno è il guardiano del sonno. Infatti: l'io del sogno appartiene alla famiglia della Notte (*Nyx*), li svolge regolarmente il suo servizio e prende ordini da quella che chiama la sua 'famiglia', da fenomeni materni, fraterni e sororiali. 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" (Hillman,1979, 195-6).

Con i sogni si deve "fare amicizia". "Il fare amicizia con il sogno comincia con il puro e semplice sforzo di prestargli ascolto, trascrivendo su un foglio o su un diario dei sogni le sue parole, ma che siano le *sue*. Si prenderà nota in particolare del tono emotivo del sogno, dell'umore al risveglio, delle reazioni emotive del sognatore: gioia, paura, sorpresa. Fare amicizia con il sogno è accostarsi ad esso con il sentimento; perciò si userà molta delicatezza nell'accogliere i sentimenti del sogno, come si farebbe con una persona viva con la quale si stia iniziando un rapporto di amicizia" (Hillman,1996, 353). L'accettazione della radicale diversità del linguaggio onirico e della sua trascendenza significativa sarebbero una sorta di tirocinio all'abbandono del legame ossessivo e fobico alle forme della coscienza egoica. Niente interpretazione dunque, ma *discesa agli inferi*, viaggio, produzione immaginativa, significazione solo metaforica. Qualcosa che, anche in chiave educativa, parrebbe molto interessante applicare in genere all'interazione e alla comprensione dell'altro in quanto tale.

"Per noi la regola aurea nel trattare ogni sogno è di tenerlo in vita; il lavoro onirico è la conservazione. Dobbiamo mettere da parte ciò che naturalmente e abitualmente facciamo: proiettare il sogno nel futuro, riportarlo al passato, ricavarne un messaggio. Queste mosse fanno sì che vada perduto il sogno, in cambio di ciò che ne ricaviamo. La conservazione implica invece il mantenimento di quel che è, e anche la convinzione che quel che è, è giusto. Questo fa pensare che nel sogno tutto sia giusto, tranne l'io; che tutto nel sogno faccia ciò che deve, seguendo la necessità psichica lungo il corso vagante dei suoi fini: tranne l'io. Il fiume deve essere asciutto, il ponte così in alto, l'albero sradicato, il cane investito, nella festa si nasconde un avvelenatore, il dentista pretende un'estrazione completa - solo il comportamento dell'io incorre nel sospetto. Esso tende a far la cosa sbagliata e a dare valutazioni erronee, perché è appena giunto da tutt'altra parte e non è in grado di vedere nel buio. Come fa Ermete con Ercole, consideriamo l'io del sogno come un apprendista che comincia a familiarizzarsi con il mondo infero, imparando a sognare e a morire" (Hillman,1984, 112).

Nel sogno entriamo in contatto con la psiche, impariamo di nuovo ad abitarla, e ci prepariamo a reimmergerci in essa: "l'opera di deformazione e di trasformazione dei sogni costruisce la Dimora di Ade, la propria morte individuale. Ciascun sogno apporta materiali alla costruzione di quella dimora. Ciascun sogno è un tirocinio a entrare nel mondo infero, una preparazione della psiche alla morte" (Hillman,1984, 127). Ma per lo psicoanalista di Atlantic City il discorso è davvero radicale perché la morte stessa è "null'altro che la psiche"

(Hillman,1985, 217). E forse in questo vi è anche un echeggiamento dell'esoterismo orientale, il quarto stato dell'essere, come silenzio assoluto, delle *Mandukia Upanisad*.

D'altra parte l'anima ha bisogno del sogno, è in esso che si ridesta, o come dice Hillman, si umidifica: "un metodo comune per inumidire l'anima consiste nel sognare. Sognare è fare un tuffo notturno, fare il bagno nudi nella piscina delle immagini e dei sentimenti... I sogni sciolgono i problemi, perchè il loro elemento è l'acqua: le tensioni del mondo diurno vengono dissolte nel fluire dell'immaginazione. E i sogni influiscono sull'umore perchè sono così pieni di umori-smo" (Hillman,1996, 207). Il sogno ci traghetta nel liquido mondo delle immagini, il mondo infero, cui siamo da sempre consegnati, cui siamo avviati a ritornare. E' nella capacità di risintonizzarsi con esso che si gioca la vita psichica dell'uomo, che sembra aver perduto ogni contatto con questa fonte notturna, da cui pure anche questa sua avventata e cieca e massiccia presa eroica ha il suo mito originario, in un impeto dell'Io che ha travolto ogni altro interlocutore, in un *conatus* coscienziale luciferino che forse avrebbe bisogno di ritrovare invece amici meno prometeici, più lunari, o mercuriali.

E' dunque nella direzione della potenza delle immagini, delle fantasie profonde, dell'Anima che si fa strada un'ipotesi di controeducazione come quella di James Hillman. Ma non è facile destarsi ad essa, accorgersi della sua rimozione e della sua latenza. Una via per aprirsi al suo messaggio appare proprio quella di una interrogazione profonda del nostro malessere. L'anima oggi sembra farsi strada, sembra lanciare i suoi segnali di allarme per lo più attraverso le vie della sofferenza, della patologia. Patologia che va accolta proprio come un segnale d'Anima, e, in questa chiave, non va sedata o anestetizzata con l'azione o il farmaco, va piuttosto ascoltata. L'immersione nel dolore psichico infatti è il passaggio interiore verso la psiche profonda:"proprio la *mortificatio*, disperdendo le resistenze della coscienza monistica, introduce la psiche alla sua complessità; è a cominciare da essa che l'anima si reintegra come 'coscienza multipla', immaginazione che anima il mondo di presenze. E quegli eventi, prima chiamati fobie, coazioni o sintomi nevrotici, potranno apparire come irruzioni dell'Altro nel disegno dell'Io, potenze che incamminano, lentamente e con la sofferenza necessaria, nel mistero che ci avvolge" (Donfrancesco, 1996, 25).

"Fare anima" è uno stile, un modo diverso di essere nel mondo, un attenuare i confini del patologico e del sano, un cogliere il sano nel patologico e viceversa. (Hillman, 1983, 109 sgg.) Hillman parla esplicitamente di "patologizzazione" come via del "fare anima". Per poter desiderare di aprire un varco verso le profondità di anima, occorre la ferita: "costruire il vaso psichico di contenimento- che è un altro modo di dire fare anima- sembra richiedere come suo presupposto sanguinamento e perdita. Perchè dovremmo altrimenti compiere quest'opera se non fossimo spinti dalla disperazione per la nostra condizione di in-continenti? Lo spostamento da Anima come caos ad Anima come vaso si mostra in diversi modi come un passaggio dalla debolezza e dalla sofferenza all'umiltà e alla sensibilità; dall'amarezza e dal lamento a un senso del sale e del sangue; dalla focalizzazione sul dolore emotivo di una ferita - le sue cause, i suoi contorni, le sue cure- a un ingresso nelle sue profondità immaginali; dallo spostamento dell'utero sulle donne e sul 'femminile' al suo 'locus' entro il proprio ritmo corporeo" (Hillman, 1984, 43).

I segni del mondo sommerso della psiche, nel sogno, nella malattia, nel dolore, nella depressione, vanno accolti e tenuti, delicatamente, vanno ascoltati e pazientemente accettati, come tessere misteriose e affascinanti del nostro percorso di approfondimento e di cura dell'anima.

La "base poetica della mente"

"fondare il regno del non razionale: mostrarne
l'ampiezza, l'importanza, chiamarlo anima,
senza presupporre che ci sia un'anima"

(R.Musil)

Come si è capito il nucleo del discorso di Hillman è concentrato in ciò che egli chiama "fare anima" (*Soul Making*), secondo l'espressione prelevata a John Keats in una lettera del 1819 indirizzata a George e Georgiana Keats (ora in Donfrancesco, 2012, 15-18). E "fare anima" significa penetrare sempre più a fondo nel mondo immaginale, il mondo interno (ed esterno) delle immagini e delle regioni archetipiche che le inviano, e che vanno esplorate e riconosciute. La cura dell'uomo (ma quindi anche la sua autentica educazione) passa attraverso l'inabissamento immaginale, attraverso la famigliarizzazione e il trattenersi all'interno del mondo delle immagini, senza ricercare ulteriori rinvii, senza sondare ulteriori latenze. In questo senso non si pone il problema di un'interpretazione archetipica, ma semmai di una visione e di un ascolto, di un prendersi cura e di un soggiornare presso.

E' notevole, nella sua radicalità, la polemica che Hillman avanza nei confronti della tradizionale impostazione terapeutica delle diverse famiglie psicologiche: "il paziente è paziente perchè è il recipiente, il canale -potremmo dire la vittima- degli influssi divini che non sono mai semplicemente degli stati del sentimento e delle tonalità affettive, ma sono sempre anche immaginazioni. Immaginazioni del comportamento, immaginazioni della fantasia, immaginazioni del movimento, dell'intenzione, del desiderio. Secondo il mio modo di vedere, limitato e irriverentemente clinico, il paziente è paziente non a causa del passato, della famiglia, delle violenze subite, della chiesa e dell'educazione, della sessualità, delle difficoltà economiche, dei tormenti del trauma o della malattia che hanno prodotto handicap. Non intendo sottovalutare questi eventi, che tuttavia, secondo la mia particolare visione, restano contingenze di secondo ordine. Primario è il disturbo dell'immaginazione, l'incapacità dell'immaginazione a circoscrivere il passato con i suoi traumi. L'impedimento dell'immaginazione si manifesta come emozione successiva. Infatti, quando l'emozione non è contenuta entro la propria immagine, quando le immagini sono state ridotte in qualità, catturate dal commercialismo collettivo, utilizzate fino allo sfruttamento, svuotate dal razionalismo, allora l'emozione dilaga incontrollata e dobbiamo curarla con i farmaci, o esorcizzarla con terapie della liberazione o dell'espressione. Io invece sostengo che la cura fondamentale per l'emozione disturbata è il recupero dell'immaginazione, e soprattutto di quell'immaginazione di cui ho parlato più e più volte, quell'immaginazione che accoglie e dà

spazio alle potenze che un tempo erano chiamate 'Dei'" (Hillman, 1993b, 22-23). Occorre curare l'immaginazione malata con l'immagine simbolica, coltivare l'immaginazione, restituirle la sua profondità archetipica e la sua potenza animica.

Il ritorno alle immagini è l'imperativo categorico per Hillman, e tutto il suo sforzo è rivolto a quello che egli definisce una "base poetica della mente" di cui le immagini sono il materiale e il fondamento: "considero le immagini come dati basilari della vita psichica, aventi origine autonoma, ricchi di inventiva, spontanei, compiuti in sé stessi e organizzati in configurazioni archetipiche. Le immagini fantastiche sono, a un tempo, le materie prime e i prodotti finiti della psiche, e costituiscono il modello privilegiato d'accesso alla conoscenza dell'anima. Non c'è nulla che sia più primario. Ogni nozione della nostra mente, ogni percezione del mondo e sensazione interiore, deve passare attraverso un'organizzazione psichica per poter anche solo 'avvenire'. Ciascun sentimento o osservazione si manifesta come evento psichico innanzi tutto attraverso la formazione di un'immagine fantastica" (Hillman, 1983, 16)

Il lavoro di approfondimento immaginale è un lavoro di visione, e di "visione in trasparenza" in particolare, che seziona gli eventi fino a catturarne le personizzazioni archetipiche. Gli eventi sono ricondotti alle loro figure personali, la visione ci restituisce il profilo della sua provenienza, una provenienza archetipica. In tal senso Hillman è preoccupato di mostrare come il suo procedere non sia semplicemente riconducibile ad una riduzione fenomenologica, ma come la procedura della "psicologia archetipica" o "archetipale" (come si è resa nota la sua proposta teorica in campo psicologico), si spinga appunto verso un territorio ulteriore rispetto a quello delle idee, verso lo spazio irrazionale delle fantasie archetipiche: "la psicologia archetipica porta avanti le conseguenze della fantasia fino alle loro piene implicazioni, trasponendo l'intera operazione della fenomenologia nel regno dell'irrazionale, del personizzato e dello psicopatologico, cioè una trasposizione dal logico all'immaginale. La riduzione fenomenologica diviene un 'ritorno' archetipico, un ritorno a modelli e persone mitiche. Noi vediamo in trasparenza il logico per mezzo dell'immaginale; abbandoniamo l'intenzionale in favore dell'ambiguo. Questo è ciò su cui la psicologia del profondo ha sempre insistito: guardare gli eventi e le intenzioni consci dell'inconscio, da sotto. Guardare il mondo diurno dal lato notturno, dalla fantasia e dalle sue *archai*. (...) Inoltre, la psicologizzazione archetipica, a differenza della fenomenologia, non s'avvale di concetti per le categorie della sua visione. Il *che cosa* della psicologizzazione si dissolve, a mano a mano che diviene più specifico, dapprima nel 'quale?' - quali tra i molti tratti e umori vengono dimostrati in questo momento?- e poi infine nel 'chi?' - chi in me dice che sono brutto, mi fa sentire colpevole? Chi nella mia anima ha questo disperato bisogno di te? Il vedere in trasparenza fino a questo *chi* dissolve l'identificazione con una tra le tante voci insistenti, che ci riempiono di idee e di sentimenti, guidando il destino a proprio vantaggio. Queste persone, che stanno al centro di ciò che sentiamo, diciamo e facciamo, appaiono dapprima come frammenti interiorizzati della nostra storia personale. Ma ben presto esse rivelano la loro impersonalità. Perché in ultima istanza il *chi* si riferisce a una figura archetipica presente nel complesso, nel sogno e nel sintomo" (Hillman, 1983, 242-243).

E' qui tracciato l'intero percorso del lavoro della visione immaginale che, come si vede, è in questa versione una sorta di 'amplificazione' dell'evento fino alla percezione del suo radicamento immaginale. Ma in generale il lavoro di *personizzazione* è l'uscita da un percorso interpretativo ed è l'incontro sensibile con il mondo fantastico e perturbante che si è, da cui si è abitati e a cui si è in qualche modo avvinti. L'autoconoscenza passa di qui, passa attraverso il

complesso lavoro della visione, della familiarizzazione: " 'Conosci te stesso' alla maniera di Jung significa familiarizzarsi con i dèmoni, aprirsi a essi e ascoltarli, cioè conoscerli e distinguerli. Entrare nella propria storia interiore richiede un coraggio simile a quello necessario per cominciare un romanzo. Si tratta di avere a che fare con persone, la cui autonomia può modificare radicalmente e perfino dominare i nostri pensieri e i nostri sentimenti, senza dare ordini a queste persone nè concedere loro pieno potere" (Hillman, 1984b, 70).

E lo scopo della personizzazione qual è? Quale intento latente è perseguito dal lavoro dell'anima nel *farsi persone*? "Lo scopo della personizzazione, avvenga esso nel paziente come protezione oppure nel terapeuta come mezzo per operare delle distinzioni, è sempre lo stesso: *salvare la diversità e l'autonomia della psiche dal dominio di un qualsiasi potere singolo*, si tratti di una figura del proprio ambiente da cui emana un senso di soggezione archetipica oppure della propria egomania. La personizzazione è la risposta dell'anima all'egocentrismo" (Hillman, 1983, 77). Ecco dunque riconfermata la cifra essenziale del 'fare anima' come un allontanarsi dal centro, allontanarsi dalle monocrazie psicologiche ed esistenziali, una forma di inabissamento e, al tempo stesso, un risveglio immaginale, un dare immagine, uno scoprire e ri-scoprire la fantasia e l'immagine come l'autentico habitat della mente, come habitat delle forme innumerevoli e dell'indefinitezza cui ogni esperienza rinvia. Un'apertura al *politeismo* profondo che individua la radicalità del pensiero di Hillman e che decostruisce, destabilizza ogni tentativo di fondazione unilaterale, ogni monoteismo.

Il politeismo è ciò che caratterizza il mondo dell'anima, il sostrato archetipico della vita psichica. E' la sua differenziazione, la sua riottosità ad essere sottomesso ad un'ordine, la sua stessa irraggiungibilità che lo rende adeguato a dar conto della dimensione archetipica. In questa dispersione immaginale non vi è un senso, un processo, uno sviluppo. Hillman ci mostra come il lavoro dell'anima non segua un progresso, non sia orientato da una teleologia, foss'anche quella dell'individuazione. Di questo, frutto com'è noto della secolarizzazione del pensiero junghiano più che della sua assunzione letterale, Hillman si sbarazza con una battuta: "se il modello dell'individuazione è unico, può darsi vera individualità?" (Hillman, 1996, 68).

L'incontro con le immagini è un incontro che si dà nell'immediatezza, la cui moralità è intrinseca ad esso: "quando un'immagine è compresa - pienamente immaginata come un essere vivente altro da me- allora diventa uno *psicopompo*, una guida con un'anima, che ha una propria inerente limitazione e una sua necessità. E' quest'immagine e nessun'altra, cosicché i problemi concettuali del pluralismo e del relativismo morale si dissolvono dinanzi all'effettivo coinvolgimento con l'immagine. Il presupposto pandemonio creativo della fertile immaginazione è limitato al suo apparire fenomenico entro una particolare immagine, quella che mi è giunta pregnante di significato e di intenzione, un angelo necessario poiché appare qui e ora, che insegna alla mano a rappresentarlo, all'orecchio a udirlo e al cuore a rispondergli. Si rivela così, attraverso questo coinvolgimento, una moralità dell'immagine" (Hillman, 1984b, 79).

E del resto una "coscienza psicologica" sembra proprio il frutto dell'accoglimento dell'Altro in sé, sembra risiedere nell'integrazione dell'Ombra come "sacrificio dell'integrità e dell'armonia del principio superiore stesso" (Giegerich, 1996, 153). Solo quando si è accolta in sé l'ombra come ombra della luce stessa e non come altro da quella, allora si può raccogliere la sfida dell'anima, e immergersi in essa. Non certo fino a quando si sono anche solo presupposte, a livello latente, gerarchie e distinzioni: "una volta sospesa l'idea di progresso per fasi gerarchiche, ci sarà più tolleranza per le componenti della psiche negate alla crescita,

all'ascesa, all'ordine. Quando si dà più spazio alla varietà, il grado di libertà aumenta. Scopriremo allora che molti dei giudizi che chiamavamo psicologici erano invece di ordine teologico, affermazioni intorno ai sogni e alle fantasie e al comportamento, e anche intorno alle persone, derivati da un ideale monoteistico di totalità (il Sè), che svaluta la primeva molteplicità delle anime" (Hillman, 1996, 67).

Non vi è un ordine, né una direzione, vi è la sensibilizzazione ad un primitivo disordine, ad una provenienza archetipica che tutto è fuori che un empireo di significazioni ascendenti: "vedere l'archetipico in un'immagine non è pertanto una mossa ermeneutica. E' una mossa imagistica. Noi amplifichiamo l'immagine attraverso il mito non allo scopo di trovare il suo significato archetipico, bensì per nutrirla di ulteriori immagini che ne aumentino il volume e lo spessore e ne liberino la fecondità (...).Ricorrendo, come facciamo, a metodi intesi a svelare ciò che non è presente, ci impossesseremo bensì del significato, ma ci lasceremo sfuggire l'esperienza, l'unicità, l'irrepetibilità di ciò che è invece presente. Ci dimenticheremo che la totalità non è soltanto qualcosa da costruire o un fine da raggiungere, bensì, come insegna la Gestalt, qualcosa che si manifesta nella fisionomia stessa di ciascun evento" (Hillman, 1996, 37-8).

L'archetipico è qualcosa da cui siamo attratti inesorabilmente e che si dà come esperienza nel più pervasivo dei sensi. L'archetipico è il nostro essere psichici, ed è qui sempre, e sempre, al contempo, profondamente sfuggente. Ma la nostra sensibilità psicologica, anziché transduttiva, può essere 'osservativa', può essere rapita dalla potenza immaginale dell'archetipico, e lì sostare come nella sua più autentica casa. E lì riconoscere la sua genesi, la sua fisionomia, la sua 'forma'. E questo ci riconduce al bisogno del mito nella nostra vita, alla necessità del suo riferimento 'metafisico' e politeistico: "il mito sembra offrire la sola metafisica (visione e sintesi) che io sappia immaginare per la psicologia, perché: a) è immaginato; b) è personizzato, e c) si presenta sempre come finzione. Il mito nega la sua realtà nel momento stesso in cui la presenta. I miti hanno dunque il felice effetto di costringere la mente ad essere psicologica (finché sono stati vivi i miti, non abbiamo avuto bisogno della psicologia del profondo), perché il mito si proclama come la realtà suprema, che è al tempo stesso la suprema finzione: intrecciato, vuoto e pieno insieme. *Dovete* vederci attraverso, in trasparenza. E poiché il mito, base poetica della mente, è anche immaginato come base poetica dell'universo, l'anima umana e l'anima del mondo trovano proprio nei miti la loro comune dimora" (Hillman, 1996b, 28-29).

In questo senso il metodo hillmaniano, ma certamente parlare di metodo con Hillman è scorretto in quanto questo autore è lontanissimo da ogni schematismo cartesiano, è una sorta di fenomenologia estrema, che ci riconsegna è vero alle cose stesse, ma non tanto nella loro aurorale cosalità, quanto alla bellezza (*aisthesis*, cfr. Hillman, 1993, 67-93) del loro essere pregne di anima, nel riconsegnarci ad un mondo che non è figlio della coscienza, ma che ci precede e che è la nostra casa mitica, e in cui dobbiamo rintracciare la nostra stessa sostanza, che è una sostanza archetipica ed immaginale (la Psiche). Le immagini sono autonome realtà viventi, di cui si tratta di ritrovare il rispetto e la malìa. E' questa primarietà delle immagini a liberare il soggetto, a scioglierlo dal giogo del suo stesso dominio oggettivante e classificatorio.

Non è il soggetto a fare il mondo nella rappresentazione; il soggetto è il possibile custode della vivente realtà delle immagini. Questo tragitto è ben raffigurato dalle parabole di alcuni itinerari nell'arte figurativa, come è stato illustrato da Francesco Donfrancesco : "l'anima, e per essa l'arte, trasforma anche i segni, ogni segno, in immagine, e cioè in un'autonoma realtà vivente; mentre la coscienza assoluta trasforma le immagini, ogni

immagine, in segno, perchè le è specifica la riduzione di ogni realtà nell'ambito dei propri significati -dunque il narcisismo e l'iconoclastia" (Donfrancesco, 1993, 57).

A noi la responsabilità umile di servire il mondo dell'immagine, di affacciarci ad esso con lo stupore e l'affetto che una intimità vivente richiede.

La "risposta estetica"

“E la nostra era una bella casa. Santo cielo, vecchia, certo, sui novant’anni o giù di lì. Me ne stavo ad ascoltare la casa che parlava, di notte, che sussurrava. Tutto il legno secco, le ringhiere, il portico, i davanzali.

Ovunque si toccasse, lei parlava. Ogni stanza in modo diverso. E quando tutta la casa parlava, era come avere intorno un’intera famiglia, che ti metteva a letto.”

(R. Bradbury)

Oggi la natura è sempre più ciò che deve essere salvato, e riscoperto, e di cui ci si deve prendere cura.

L'oblio della natura, la tendenza a vivere contronatura, risultano essere dimensioni critiche della condizione moderna, e la postmodernità, a fronte della sua immersione nel virtuale e nell'ipertecnologico, sente come non mai il bisogno di rientrare in contatto con la natura. La comprensione moderna di essa, tipica della ragione strumentale, sembra destituirle di valore e, in questo quadro, le diverse forme del pensiero *ecologico*, e soprattutto *ecosofico* (cfr. Guattary, 1991, *Le tre ecologie, edizioni Sonda, Torino*) restituiscono alla natura e all'ambiente il loro ruolo di fondamento fisico e simbolico, riaprendo la possibilità di un approccio di ascolto in cui di volta in volta vengono recuperati i valori degli elementi (acqua, terra, aria, fuoco) e perfino le dimensioni rituali che per secoli hanno connotato la relazione con l'ambiente e con i significati di vita e di morte ad esse correlati.

L'uomo, in queste recenti prospettive, sembra voler deporre la *ubris* prometeica della volontà di dominio e così pure il distacco da una posizione oggettivante e razionalizzante, e ritrovarsi figlio e parte di un tutto. La stessa crisi delle logiche lineari e deterministiche di conoscenza del reale consentono la riemergenza di paradigmi ciclici, di visioni reticolari o *uroboriche* in cui il modello di comprensione appare ricollegabile alle religioni della natura e alla spiritualità dei popoli nativi mai distinta dalle forme di relazione intima con il mondo.

E' questo un aspetto significativo e rilevante della nostra contemporaneità, ovviamente stimolato dalle cattive condizioni, ai limiti del disastro, che caratterizzano l'ambiente. Ed è questo un punto di crisi che appare difficilmente aggirabile e che mette in discussione proprio le forme di relazione con l'ambiente e le forme di categorizzazione di questa relazione. In questo senso è proprio la distinzione stessa tra ragione e natura, tra soggetto e mondo che viene chiamata in causa, e che viene fortemente ridiscussa. E' di nuovo reclamata una diversa apertura all'essere che riconosca a quest'ultimo il luogo dell'abitare dell'uomo e non viceversa il luogo del dominio e del controllo. Certamente vi è anche una deriva piuttosto volgare e facilmente manipolabile di tale protesta, che tuttavia segnala comunque un allarme di fondo che sembra ancora una volta un richiamo dalle regioni abbandonate dell'Anima. Tutto ciò, come è evidente, è tutt'altro che pacifico e sappiamo bene che le forme del razionalismo strumentale continuano a imperversare e tuttavia la sensibilità

nei confronti di una tale emergenza appare difficilmente confutabile.

In questo senso è ancora Hillman a richiamarci con forza e con convinzione alla devozione all'anima del mondo, alla concezione, di derivazione filosofico-rinascimentale, del mondo come dotato di una sua *anima* e della riduzione quindi del soggetto stesso a più miti dimensioni, in quanto la sua stessa coscienza, la sua ragione, non risultano essere che forme in cui l'immaginario del mondo si psicologizzano, si fanno psiche, ma che non sono affatto prodotte da lui, bensì, eventualmente, lo determinano. Restituire *anima* al mondo, vivere il soggetto come un effetto dell'anima del mondo, pare essere un modo di ripensare l'ambiente in una chiave avversa ad ogni forma di strumentalizzazione e di dominio, e a ricollocare la dimensione umana nel solco della sua provenienza, e, presumibilmente, della sua destinazione.

L'indicazione hillmaniana, che ha anche mai come in questo caso un'innegabile dimensione educativa, è quella di restituire al mondo (naturale ed artificiale) l' Anima e ritrovarsi non solo come osservatori del mondo, ma anche come compagni delle cose, in amicizia e ascolto dei significati che esse portano: "proviamo a immaginare l'*anima mundi* come quella particolare scintilla d'anima, quell'immagine germinale, che si offre nella sua forma visibile attraverso ogni cosa. Allora *anima mundi* indica la possibilità di animazione offerta da ciascun evento per come è, il suo presentarsi sensuoso come volto che rivela la propria immagine interiore: insomma, la disponibilità di ciascun evento all'immaginazione, la sua presenza come realtà *psichica*. Non solo animali e piante infusi di anima, come nella visione dei romantici, ma l'anima data con tutte le cose. Le cose della natura, date da Dio, e le cose della strada, fatte dall'uomo" (Hillman, 1993, 103).

Il contatto con l'anima del mondo, e cioè con il mondo, va ritrovato in una forma di accoglimento, di saluto alle cose che albergano in esso, di riscoperta della sua costitutiva autonomia e della sua vitalità profonda, del suo essere appunto "infuso d'anima" e quindi portatore di immagini, di energia, di orizzonte: "il mondo esiste in forme, colori, atmosfere, qualità tattili: un'ostensione di forme che si autopresentano. Tutte le cose mostrano un volto, il mondo essendo non solo un insieme di segni in codice di cui decifrare il significato, ma una fisionomia da guardare in faccia. In quanto forme espressive, le cose parlano; mostrano nella forma lo stato in cui sono. Si annunciano, testimoniano della propria presenza: 'Guardate, siamo qui'. E guardano noi, indipendentemente da come noi le consideriamo, indipendentemente dalle nostre prospettive, da ciò che vogliamo fare di esse e da come di esse disponiamo. Questa immaginativa richiesta di attenzione è il sogno di un mondo infuso di anima. Non solo: a sua volta, il nostro riconoscimento immaginativo, l'atto fanciullesco di immaginare il mondo, anima il mondo e lo restituisce all'anima" (*ibidem*).

Ecco dunque dispiegarsi un nuovo-antico modo di rapportarsi al mondo dove non c'è un *prius* psicologico o coscienziale, dove l'uomo si ritrova partecipe dell'anima del mondo e combinato nell'infinito rispecchiarsi delle immagini che esso compone nella sua irriducibile complessità. E' questo il senso forse da attribuire all'espressione del 'prendersi cura', non tanto come un'ennesima demarcazione di dominio, nel senso cioè di un addomesticare, ma piuttosto di un accogliere, di un conoscere e riconoscere, di un lasciar venire e anche di un lasciar andare. Le trappole del pensiero razionalizzante sono anche quelle di una defatigante interpretazione, alla ricerca di una significazione sempre più raffinata, ma viceversa è anche l'acquietarsi nell'immagine e il riposarvi, senza ulteriore sforzo di comprensione, che va recuperato. "Un oggetto testimonia di sé nell'immagine che offre, e la sua profondità risiede nella complessità di quell'immagine. La sua intenzionalità è sostanziale, data con la sua realtà

psichica; reclama, è vero, la nostra testimonianza, ma non ne ha bisogno. Ciascun evento particolare, compresi noi esseri umani con i nostri pensieri, sentimenti e intenzioni invisibili, rivela, nella sua ostensione immaginativa, un'anima. Anche la nostra soggettività umana si manifesta nel nostro ostendersi: una soggettività liberata, ora, dalla letteralizzazione nell'esperienza riflessiva, con il suo soggetto fittizio, l'io. Invece, ciascun oggetto è un soggetto e la sua autoriflessione è ostensione di sé, è la sua radiosità. Interiorità, soggettività, profondità psichica: sono tutte là fuori..." (105).

Allontanarsi dunque dal primato dell'io che oggettivizza, che separa e che non consente alle cose di liberarsi nella propria irriducibile densità, nel loro essere portatrici di immagini proprie, non riducibili alle fantasie della psiche individuale, ma semmai rinviati ad una anima del mondo che attraversa continuamente ogni cosa, rivelando e svelando la sua fisionomia.

Hillman è stato aiutato, nel ritrovare questa strada di avvicinamento all'anima del mondo, da Robert Sardello, l'autentico fondatore di una "psicoterapia delle cose". Il suo dettato è emblematico: "qual è lo scopo delle cose? Che ci fanno qui? Mettiamo da parte tutte le spiegazioni economiche, tutte le spiegazioni produttivistiche, e consideriamole per quello che sono, qui e ora. Che cosa stanno facendo? Abbiamo il coraggio di porci una simile domanda? Se sì, la nostra risposta deve venire dall'aver preso le parti delle cose. Non si tratta tanto di osservare una cosa, quanto di installarsi nel suo cuore attraverso il nostro cuore, come il poeta o il pittore, che per dare voce al mondo si lasciano calare al suo interno, e dicono il mondo via via che dall'interno esso parla. Le cose non stanno forse rivelandoci qualcosa sulla necessità della morte, della morte del soggettivismo? Le cose, se per un attimo riusciamo a sentirne la vita, sono creature straordinarie, creature completamente soddisfatte di essere esattamente quello che sono, il cui unico sforzo è di mostrarsi per quello che sono. Prendersi cura delle cose ci aiuterebbe a diventare più simili ad esse." (Sardello, 1993, 90).

In questo senso, è ad una base amorosa di relazione con le cose che ci si appella. E come sottolinea bene Thomas Moore, può essere ritrovato il significato genuino del termine 'ecologia': "...*oikos* significa 'dimora, casa'. Parlando dal punto di vista dell'anima, l'ecologia non è scienza della terra, è scienza della *casa*; essa ha a che fare con il coltivare un senso della casa dovunque e in qualsiasi contesto ci troviamo. Le cose del mondo fanno parte del nostro ambiente di casa, e così un'ecologia ricca d'anima affonda le sue radici nella sensazione che questo mondo sia la nostra casa e che la nostra responsabilità nei suoi confronti non derivi da un obbligo o da una logica ma da un reale affetto" (Moore, 1997, 275).

Ciò che è affascinante, in questa visione, è che non soltanto la natura *naturans* è in gioco, come luogo del ritrovamento e della significazione dell'anima del mondo, ma anche la natura artificiale, quella creata dall'uomo, per cui l'accoglimento di essa può restituire appunto colore, sostanza, emozioni alle cose, e stimolare un diverso atteggiamento di cura proprio nei loro confronti. Ma ancor più importante è che si può guarire dalla ipertrofia del soggetto andando verso le cose, cercando in esse l'anima, quell'anima che l'io ha respinto ai margini della propria economia psichica.

Le cose sono segnate dalle patologie che l'uomo vi proietta, o per converso gli possono restituire il senso della 'bellezza' o dell'anima che ha perduto: nel passo seguente sono registrate le forme di deformazione psicopatologica che nel mondo quotidiano interessa le cose: "io posso chiamare 'paranoide' un'azienda ed esaminare come si presenti in atteggiamenti difensivi, in sistematizzazioni e codici segreti, posso esaminare la relazione delirante tra le cose che produce e il modo in cui ne parla, che rende tanto spesso necessarie

vistose distorsioni del significato di parole come 'buono', 'onesto', 'vero', 'sano'. Posso chiamare un edificio 'catatonico' o 'anoressico' ed esaminare come si presenta, i comportamenti che rende manifesti nella sua alta struttura scheletrica, rigida, scarna, senza un filo di grasso, nella sua facciata vitrea, nella sua freddezza desessualizzata, nella rabbia repressa ma esplosiva, e dentro, negli atri vuoti divisi da pilastri verticali. Posso chiamare i consumi 'maniacali', riferendomi alla soddisfazione istantanea, alla rapida eliminazione, all'intolleranza per le interruzioni (consumo a getto continuo); all'euforia del comprare senza pagare (carte di credito) e alla fuga delle idee resa visibile e concreta nella pubblicità di giornali e televisione..." (Hillman, 1993, 105-6).

Dunque le cose sono portatrici di anima, cioè di immagini, di fantasie, di archetipi, di emozioni. Ricostruire il legame con il mondo inteso in questo modo, e non solo come l'arredo funzionale del vivere del soggetto umano, il suo spazio manipolabile. Ricostruire la dipendenza da ciò che le cose emanano, spontaneamente, o da ciò che le cose traducono, le stesse cose umane, ci chiama alla cura, come attenzione al mondo, come relazione irriducibile, come appartenenza, prima ancora che come cambiamento.

Ciò che emerge da questa brevi suggestioni è la necessità di modificare la forma del contatto con l'ambiente, riconoscendone l'autonomia, la forza propria, la dimensione animica, nel senso della psiche delle cose. E' a questa che dobbiamo volgerci per ritrovare anche in un gioco di rispecchiamento la nostra costituzione, la nostra provenienza. L'uomo ha vissuto a lungo nella fantasia che le cose fossero utilizzabili, dominabili, manipolabili, commerciabili, che fossero a disposizione. E' venuto il momento (come da più parti viene finalmente sostenuto) di riconoscersi come cosa fra le cose, come parte del mondo allo stesso titolo del resto e quindi di dover entrare, con le sue molteplici manifestazioni, in un rapporto di complicità, di solidarietà, di mutuo aiuto e amicizia.

In questo contesto Hillman parla di "risposta estetica" al mondo. Di un riconoscimento delle cose non prodotto dal sentimento dell'io, non circoscritto alle sensazioni soggettive quanto radicalmente devoluto ad esse, ridestando una percezione precisa, accurata, una disponibilità completa alla rivelazione della cosa nella sua esteriorità. Non si tratta dunque di rendere estetico il mondo, di abbellirlo, ma di scoprirlo: "ciò che intendo per risposta estetica è dunque molto vicino a un senso animale del mondo - un fiuto per la manifesta intelligibilità delle cose, con il loro suono, il loro odore, la loro forma, che parlano alle nostre reazioni del cuore e attraverso di esse, reazioni che rispondono all'aspetto e al linguaggio, ai toni e ai gesti delle cose tra le quali ci muoviamo"(111).

Questo spostamento prospettico che rimette al loro posto l'uomo e le cose, l'uomo fra le cose e le cose fra di loro, ha una serie di interessanti corollari, o "effetti positivi", come li definisce Hillman: "primo. Una risposta estetica ai particolari ci costringerebbe a un radicale rallentamento. L'esigenza di osservare con attenzione ciascun evento porrebbe un limite alla nostra fame di eventi, e proprio questo rallentamento del consumo influenzerebbe l'inflazione, la crescita a dismisura, le difese maniacali e l'espansionismo della civiltà. Forse gli eventi tanto più si accelerano, quanto meno vengono assaporati; forse gli eventi crescono a dimensione e a intensità catastrofiche quanto meno si presta loro attenzione. Forse, via via che i sensi si affinano, c'è una diminuzione proporzionale del gigantismo e del titanismo: giganti e titani, gli eterni e mitici antagonisti della cultura" (ivi.,p.112).

Qui si situa l'invito ad una precisa osservazione delle cose nel senso della *notitia* medievale, esercizio di attenzione accurato e infaticabile, oltre il soggettivismo, verso le cose: "un analista, seduto tutto il giorno nella sua poltrona, è più consapevole dei minimi sprazzi di

eccitamento nella sede della sua sessualità, di quanto non lo sia del grave disagio che nella stessa sede è prodotto dalla poltrona: dallo schienale che è mal costruito, dal rivestimento che trattiene il calore, dall'imbottitura rigida, dalla colla alla formaldeide. Il suo senso animale è stato educato a percepire soltanto una serie di propriocezioni, escludendo la realtà psichica della poltrona. Un gatto la conoscerebbe meglio" (111-112).

Conoscere, riconoscere, rendere attraverso un linguaggio che ritrovi la precisione e la ricchezza aggettivale, oltre ogni forma di ascetismo descrittivo, di "iconoclastia protestante", al fine di ritrovare la qualità della vita attraverso la qualità delle cose: "restituire l'anima al mondo significa conoscere le cose anche nel senso di *notitia*: rapporto intimo, conoscenza carnale" (113).

"Secondo. Quel tacito fervore religioso della psicoterapia potrebbe spostare il suo focus dalla salvezza dell'anima del singolo paziente alla salvezza dell'anima del mondo: la resurrezione del mondo invece della resurrezione dell'uomo, le celebrazioni della creazione prima della redenzione della creatività nell'individuo" (ivi, p.114). Il che potrebbe essere ugualmente e con profitto trasferito al terreno dell'educazione. Come stimolo a rieducarsi alla sensibilità nei confronti del mondo, del mondo delle cose e decentrarsi dal mondo degli uomini, dalle gesta degli io, dalla psicologia, storia, economia, biologia dei soggetti.

Terzo, restituire valore alle cose, e sovvertire la economizzazione nel senso del prezzo e delle regole del mercato, che non rispettano la psiche delle cose. Così, "se il valore dell'anima si può trovare soltanto nel sicuro della psicoterapia, il prezzo di quest'ultima salirà, mentre le cose con le quali viviamo -biancheria personale, gomme delle automobili, tovaglie, federe- diminuiranno di prezzo. Riconoscere che l'anima è anche nel mondo, potrà farci risvegliare da quella *trance* psicoterapeutica, in virtù della quale paghiamo settanta dollari per un'ora di soggettivismo, ma non più di 19,95 per la sedia a sdraio nelle cui fredde braccia metalliche e nel cui grembo di plastica, giorno dopo giorno, si svolge effettivamente la riflessione. A che serve diventare coscienti in analisi, ma rimanere anestetizzati nei confronti della poltrona? Se la poltrona acquistasse più importanza, se anch'essa contribuisse a fare anima, l'analisi sarebbe ancora così preziosa, così cara?" (115).

Quarto. Ritrovare intimità con le cose spezza la morsa della solitudine. La disperata soggettivizzazione dell'uomo è l'effetto della perdita di contatto con le cose, della perdita di devozione e di colloquio con il mondo. L'enfasi sul soggetto è il risultato della terribile solitudine di un uomo che si aggira in un cimitero, in uno spazio di cose morte, solo manipolabili, sfruttabili e presto distruggibili. "Certo che sono in un disperato bisogno narcisistico; non perchè sono stato trascurato, o perchè ancora trascuro la mia soggettività più riposta, ma perchè un mondo senz'anima non potrà mai offrire intimità, non potrà mai ricambiare il mio sguardo, non potrà mai guardarmi con interesse, con gratitudine; non potrà mai alleviare l'essenziale isolamento della mia soggettività. Ma nel momento in cui ogni cosa, ogni evento si presentano di nuovo come realtà psichica - e per questo non c'è bisogno della magia della sincronicità, del feticismo religioso, o di alcun atto simbolico speciale- allora io sono preso in un durevole e intimo colloquio con la materia (...) allora Eros, da principio universale, da astrazione del desiderio, discende nella vera erotica delle qualità sensibili presenti nelle cose: nei materiali, nelle forme, nei movimenti, nei ritmi" (116-117).

Quinto, restituire anima anche al manufatto, alla tecnologia. Non la tecnologia cattiva e la natura buona, piuttosto reinfondere anima in ogni singolo oggetto, anche quello ripetuto mille volte in serie. "la tecnologia non è necessariamente nemica del cuore; non è, di per sè, priva di anima. Il pericolo non viene tanto dai bruti fatti della tecnologia nucleare, o genetica,

o informatica, o chimica, in quanto tali, ma viene piuttosto da quel bruto concepire queste invenzioni in modo anestetizzato, come meccanismi privi di anima" (117).

Ecco dunque alcuni aspetti costitutivi della rivoluzione 'mentale' che Hillman suggerisce, una rivoluzione che reimmerge il soggetto nel mondo e nell'anima del mondo, con l'obiettivo di restituirgli ciò che gli era stato sottratto e di riscoprire un sguardo pieno di rispetto, un *ri-guardo* devoto. Si tratta di "dare precedenza all'anima rispetto alla mente, all'immagine rispetto al sentimento, al singolo rispetto al tutto, all'*aisthesis* e all'immaginare rispetto al *logos* e al pensare, all'oggetto rispetto al significato, al notare rispetto al conoscere, alla retorica rispetto alla verità, all'animale rispetto all'umano, all'*anima* rispetto all'io, al che cosa e al chi rispetto al perchè" (120-121). In questa frase è davvero raccolta la quintessenza esplosiva di un "rovesciamento di prospettiva" assolutamente radicale che non può non scuotere dalle fondamenta anche ogni indirizzo pedagogico di ricerca e di azione che non voglia perseguire nella scissione tra soggetto e mondo, tra intimità ed estimità.

E' una rivoluzione anche nei confronti di una psicoterapia che appare abitata da un immaginario profondamente narcisistico, che appare avvitata intorno al proprio ombelico, come Hillman ci fa notare in un suo bel saggio più recente intitolato non casualmente "dallo specchio alla finestra"(in Hillman, 1996b, 87-107). Si tratta infatti di invertire il moto centripeto dell'analisi, di ritrovare la nostra solidarietà con il mondo, oltre lo studio protettivo dell'analista, sorretto da fantasie archetipiche di tipo "infantile" (cfr. 98).

Persino l'uso del mondo per "fare anima" appare all' Hillman rivolto verso l'esterno, affacciato alla finestra e non più confinato alle certezze psicologiche dell'autoscopia separata, un modo 'narcisistico' di esistere; si tratta piuttosto di 'fare l'anima' del mondo: " noi passiamo nel mondo nell'interesse del *suo* 'fare anima', e quindi anche del nostro. Questa lettura suggerisce una vera libido d'oggetto al di là del narcisismo, in accordo con la definizione d'amore data da Otto Fenichel: si può parlare d'amore soltanto quando 'è impossibile la propria soddisfazione senza soddisfare anche l'oggetto'. Se il mondo non riceve soddisfazione dal nostro passaggio, per quanta bellezza e piacere possa riceverne la nostra anima, noi viviamo senza amore nella valle del mondo" (99).

Una "teologia dell'immanenza"

Cipolla,
anfora luminosa,
petalo a petalo
si formò la tua bellezza,
squame di cristallo ti
[accrebbero
e nel segreto della terra oscura
si arrotondò il tuo ventre di
[rugiada

(P.Neruda)

Proprio in questo quadro è necessario introdurre la revisione del concetto di *servizio* che Hillman propone e che dà continuità e ulteriore profondità alle suggestioni relative al concetto dell' "Anima del mondo". L'idea di 'servizio', come una delle grandi formule della cultura organizzativa e anche formativa in auge, va, a giudizio di Hillman, revisionata profondamente. E' infatti sempre la cultura della crescita, della produzione, dell'efficienza, del dominio sul mondo e sulle cose che ha figliato anche gli slogan e l'idea del servizio: "per cambiare la nostra idea del servizio dovremmo ripulire il nostro consueto modo di parlare, focalizzato in modo ossessivo sulla distribuzione, l'attuazione, la razionalizzazione e la *performance*, che trae i suoi modelli dai sistemi di servizio rapido alla McDonald, o dalla regola della risposta telefonica rapida della Federal Express"(Hillman, 1996, 63).

"Dato che l'immaginazione del *business* e dell'industria rimane sotto l'influsso del paradigma della produttività, un paradigma che favorisce l'occupazione *high tech/low touch* (alta tecnologia/basso contatto), noi continuiamo a svalutare il rovescio della medaglia, così necessario per il servizio: *high touch/low tech* (alto contatto/bassa tecnologia)" (62).

Il servizio è risparmiare tempo, accelerare il risultato, migliorare la risposta, rendere più lubrificata, più indolore la prestazione, eliminare ogni attrito. "Fino a che un buon servizio significherà 'eliminare ciò che non è necessario fare' (la teoria per cui 'la forma segue la funzione', propria dell'architettura modernista, applicata ai servizi umani), avremo un servizio arido, senza fronzoli, privo di fantasia, che restringe il potere immaginativo in coloro che serve" (62-63).

Secondo Hillman il servizio non dovrebbe essere tanto una transazione personalizzata verso un altro uomo, il che resusciterebbe l'ombra del rapporto padrone-schiavo, quanto piuttosto qualcosa di insito nella stessa oggettività del lavoro, una sorta di rituale, una forma di devozione nei confronti delle cose: "potremmo considerare il servizio non tanto a vantaggio di una persona quanto a vantaggio di una cosa, di un evento, di una situazione; non un servire che diminuisce il potere, semmai un accrescimento; non una gentilezza soggettiva, ma un rituale obiettivo. Come dare la cera al pavimento per aumentarne la lucentezza, o come dare aria a una stanza dopo che tutti se ne sono andati a dormire". (ivi, p.66). E ancora: "non soltanto le persone, ma anche le cose richiedono servizio - le macchine da lubrificare, i videoregistratori da pulire, le lavatrici da riparare, i messaggi da trasmettere. Sono le cerimonie di chi si occupa delle riparazioni. Gli oggetti hanno una loro personalità che chiede attenzione, proprio come ci fanno vedere i pubblicitari quando ci mostrano una vasca da bagno sorridente che si gode il nuovo detersivo, oppure il rivestimento in legno tutto soddisfatto della vernice appena stesa, che gli impedisce di marcire. Trattare le cose come se avessero un'anima, con cura, con buone maniere - questo è il servizio di qualità" (*ibidem*).

Congiunta a questa nuova impostazione dell'idea di servizio, invocata insieme ad altre (come l'*intensificazione*, la *spoliazione*, lo *svuotamento*, l'*approfondimento*, cfr.ivi *passim*), contro il paradigma dominante della crescita, dello sviluppo, dell'andare sempre avanti, è utile anche richiamare la sottolineatura che Hillman fa della pratica della *ripetizione*, così stigmatizzata e maleficata dalla cultura contemporanea, idolatra della novità e della differenza.

Hillman ci suggerisce di riappropriarci della ripetizione, nella sua cifra rituale e poetica, nella sua forza destinale e iniziatica: "la ripetizione infatti è fondamentale non soltanto per le

macchine: è il modo fondamentale sia nel rito che nelle arti. La coazione a ripetere non è un impulso verso la morte ma un istinto verso l'arte. Manifesta il piacere che danno all'anima l'esercizio pratico, la rifinitura, la precisione. C'è qualcosa nella natura umana che chiede di essere eseguito esattamente allo stesso modo più e più volte, come i rituali per salutare il sole o quelli che fanno mettere a letto i bambini con la stessa fiaba, raccontata con le stesse inflessioni, notte dopo notte. (...) Diventiamo artisti soltanto quando proviamo altrettanta gioia nell'esercitarci che nell'eseguire. Fino ad allora ciò che ci attrae sono le luci della ribalta, più che l'arte." (53).

E' un invito a ripensare il fare secondo un'ottica di amore per la cosa, per l'azione, nel suo lento perfezionarsi, con un riecheggiamento di una spiritualità definita esplicitamente *zen*. Senza la preoccupazione del risultato, ma come forma di raccoglimento e devozione. "Più e più volte, non per farle finalmente bene, non per perfezionismo, ma semplicemente per farle, senza l'obbligo di *doverle* fare. Il lavoro di lavorare in sè, in modo meccanico, ripetitivo, impersonale" (*ibidem*)

E' dunque questo il punto, nel solco di una desoggettivizzazione e di un'attenuazione della considerazione e della ossessione antropocentrica (siamo davvero qui come titola un altro pregevole testo di James Hillman, esplicitamente "oltre l'umanismo", cfr. 1996). Il recupero dell'anima del mondo passa per questo restituire alle cose una necessità di cura che attenua la distanza dal mondo e lo rende più fraterno, ostacolando la tentazione di farne strumento o arredo funzionale. Riconoscere l'altro in tutto ciò che ci circonda e pensare l'idea del servizio come devozione a quest'Altro: "non a un sistema tecnico di efficienza produttiva(...), e non a un personale cliente che ha sempre ragione (il 'padrone' hegeliano diventa adesso il consumatore, i cui desideri vanno sempre soddisfatti). Invece un'idea di servizio all'Altro, l'Altro come il pianeta nel suo insieme e in ciascuno dei suoi più piccoli componenti" (67). E in questo certo si può vedere il desiderio di reimparare ad "abitare la terra".

E' ancora quell'io eroico e manipolatore che deve essere ridimensionato per poter accedere ad una comprensione profonda del rapporto con le cose: "quest'idea di servizio esige abbandono, resa; esige una costante attenzione all'Altro. Ciò viene sentito come umiliazione e servaggio soltanto se ci identifichiamo con un io caparbio e dominatore, un io che è specchio di un unico dio dominatore. Ma come la mettiamo se Dio è invece in ogni cosa, l'altro mondo diffuso all'interno di questo mondo?" (69).

Si fa strada l'ipotesi straordinariamente affascinante (e così vicina in fin dei conti alla prospettiva di una autentica comprensione ermeneutica del mondo) di una *teologia dell'immanenza*: "Una teologia dell'immanenza significa trattare ciascuna cosa, animata o inanimata (una distinzione forse non più così netta), naturale o fatta dall'uomo, come se fosse viva, come qualcosa che richiede ciò che ogni cosa vivente sopra tutto richiede: una premurosa attenzione a ciascuna delle sue proprietà, alle sue qualità specifiche: Questa pianta vuole poca acqua; questo legno non sopporta un grosso peso e, se bruciato, fa fumo. Osservami con attenzione: sono un pioppo, non una quercia. Nota le differenze, fa attenzione, rispetta (rispettare= guardare ancora). Fa' caso a quello che ti sta proprio sotto il naso, che conosci a menadito, e occupatene come esso chiede, secondo le sue necessità. Sensibilità estetica. Coscienza di precisione" (*ibidem*).

E non si può non notare come ciascuna di queste frasi ribalti moltissime consuetudini del pensiero contemporaneo e riaggiusti la mira per un'esistenza più armonica con l'intreccio delle infinite corrispondenze del mondo che abbiamo perso la sensibilità per avvertire.

Si tratta di acquistare una più sensibile capacità di ri-conoscere, di distinguere, di curare, di apprezzare e di decorare, di rispettare, proprio nel sentire la natura di ciò che una cosa è, nell'individuarela nella sua particolarità e nel servirla: "il servizio diventa, allora, *adeguata risposta ecologica*. I compiti, che adesso sono immaginati soprattutto come doveri o come punizioni - ripulire, disintossicare, riparare, strofinare, riciclare - diventano i modelli per un'idea di servizio terapeutica ed estetica" (70).

Si tratta, a ben vedere, di una autentica mutazione (o forse meglio "trasmutazione", considerata la cultura alchemica del nostro autore), che non ha nulla del puro e semplice rispetto della natura, ma proprio di un diverso approccio, di una diversa comprensione del rapporto fra l'uomo e il mondo.

Questa idea del servizio si realizza in una pratica specifica che la nostra mentalità produttivistica e consumistica tiene in relativo poco conto, quella della "manutenzione". *Manutenzione* proprio nel senso di 'tenere in mano', di trattenerne, e di conservare, di non lasciar cadere. Far ritrovare alle mani la loro piena utilità, e arrestare per un poco il ciclo frenetico (ed entropico) dell'usura accelerata delle cose. Noi viviamo in una società in cui la manutenzione, come valore e pratica, è molto 'bassa'. "La bassa manutenzione, come ultimo stadio del consumismo, del saccheggio, rappresenta una vita completamente secolarizzata. Nessuna devozione, nessuna attenzione rituale dedicata ad altro che non sia l'altare di se stessi. E così tutta la nostra cura e il nostro interesse li riserviamo a lavori monotoni e alle vitamine, alla carriera e ai conti, alle relazioni e alla psicoterapia. E intanto perdiamo il piacere sensuale che possono darci le cose, nel piacere frenetico di acquistarle" (75).

E' così che le cose ritornano davvero come fantasmi impazziti, che appaiono maledette, indigeribili, che siamo sommersi dalla spazzatura: "è forse per questa ragione che (le cose) sembrano maledette, non benedette; distrutte, non curate; gettate, non tenute per tutta la vita; è per questo che restano a un ordine inferiore - oggetti meramente inconsci, materiali, senz'anima. E la ragione dell'enorme quantità di immondizia, non è forse perchè avere non vuol più dire tenere in mano? Infine, e alla luce di ciò che abbiamo scoperto nelle idee di efficienza e di servizio, la manutenzione diventa più un dono che un lavoro ingrato, e l'eliminazione più un restituire che uno sbarazzarsi" (*ibidem*).

Ecco recuperata l'idea del ciclo ma anche quella di un rapporto rispettoso, quasi di venerazione nei confronti di questo nostro mondo, di cui la perdita è perdita sotto ogni profilo. Perdita di energia (entropia), ma anche perdita di piacere, di conoscenza e di riconoscenza. Hillman ci suggerisce di restituire anima al mondo, di aiutare i bambini ad amare il mondo e a ridargli vitalità: l'educazione ambientale assume una significazione inattesa, come riaccensione di una comprensione animistica del mondo; sarebbe un modo possibile per ritrovare un rapporto vitale e festoso con il mondo. I bambini non avrebbero difficoltà a capire l'animismo delle cose: " ' non buttare via la carta delle caramelle per la strada' - non perchè insudicia o perchè è da maleducati; non perchè è sbagliato; non perchè ' cosa succederebbe se tutti facessero così?' - ma 'perchè la carta della tua caramella non vuole restare lì sul marciapiede ed essere pestata; vuole stare nel cestino dei rifiuti insieme a tutti i suoi amici" (76).

La conoscenza del cuore

“Il mio cuore è una chiusa che ogni volta arresta un flusso ininterrotto di dolore”

(E.Hillesum)

Hillman, nella sua riflessione sulle forme del sentimento e dell'emozione, ci invita a riconoscere e a salutare nelle cosiddette forme patologiche di esse dei segnali di allarme e di risveglio. Il dolore mentale è l'ultima spiaggia per accorgersi dell'anestesia dell'anima e della dinamica psichica. La patologizzazione è una porta per il riconoscimento della nostra impotenza e della nostra chiusura all'anima e alle forme archetipiche del mondo immaginario. Si origina da qui dunque un pressante richiamo a rispettare gli stati d'animo cupi e impresentabili, ma fertili e propiziatori, del dolore, della paura, della depressione. Un invito, un aiuto, una cura a saper accogliere i sentimenti, e ad abitarli, oltre ogni prevalutazione rigida.

Ciò che appare una grave lacuna, nell'esperienza contemporanea di molti di noi se non di tutti, è certo l'atteggiamento prudente, educativamente parlando, nei confronti dei sentimenti, considerati pur sempre agenti destabilizzanti e quindi minacciosi (nel bene e nel male) e comunque la scomunica nei confronti dei cosiddetti sentimenti 'negativi', di cui si deve sempre cercare un rapido rimedio, una pronta rimozione o addirittura una cancellazione farmacologica. E' evidente che è qui in gioco più in generale e in un senso profondo il nostro rapporto con il male, con la malattia, con il danno, ma anche più generalmente con l'oscurità, la debolezza, e certamente la morte. Esperienze sempre più esautorate di senso ed emarginate, esperienze nascoste, vergognose, inelaborabili, non dicibili e non esibibili socialmente.

Su questo fatto indubbiamente grave che contraddistingue l'esperienza del dolore nell'epoca contemporanea, e sui cui molto già si è detto e scritto, val la pena comunque di riflettere. Anche perchè l'improponibilità dei sentimenti cattivi si riverbera nell'irrazionalità e nella esplosività inconsulta di quelli buoni, spesso fruibili solo nelle loro forme maniacali, straniate, iperadrenaliniche. Ma il danno sta nell'incomprensibilità e intollerabilità che grava su ogni momento di vuoto, di apatia, di abbandono che invece probabilmente potrebbero essere salutati con maggiore amicizia, con maggiore comprensione e solidarietà, come ambasciatori del mondo scuro che è gran parte della nostra sostanza e della nostra destinazione. "Se ci proponiamo di rispettare l'anima così com'è, allora dobbiamo mettere da parte il desiderio salvifico e provare maggiore reverenza per quello che c'è realmente in essa. Cercando di evitare gli errori e i fallimenti umani ci sottraiamo al raggio d'azione dell'anima" (Moore, 1997, 9)

In questo senso non pare certo inappropriato sostenere il ripristino del dialogo con aree dell'esperienza dei sentimenti che hanno grande valore e che ci consentono di albergare con meno nervosismo il mondo dell'esistenza. Si tratta dunque di ridare cittadinanza alle esperienze non anfetaminiche, ai momenti un po' tristi, a certi indolenzimenti o pigrizie interiori, alla noia stessa, tutte espressioni di un rapporto più bonario, meno conflittuale, meno *prometeico* con le condizioni della vita e dei rapporti umani. Si tratta di ridurre il peso della esigenza troppo conclamata di costruzione di soggetti capaci e resistenti, portatori di comportamenti perennemente *smiling*, ossessivamente euforici, e di ritrovare lo spazio per i

sentimenti del dolore e del fallimento, forse anche per ridare complementariamente uno spessore e un equilibrio ai momenti più felici, per restituire loro il loro peso specifico, e non farli deragliare in cadenze maniacali.

Ecco cosa ci suggerisce James Hillman, a questo proposito: "...è attraverso la depressione che entriamo nelle profondità, e nelle profondità troviamo l'anima. La depressione è essenziale al senso tragico della vita. Essa inumidisce l'anima arida e asciuga quella troppo umida. Dà rifugio, confini, centro, gravità, peso e umile impotenza. Essa tiene vivo il ricordo della morte. *La vera rivoluzione comincia nell'individuo che sa essere fedele alla propria depressione.* Che non si dibatte per uscirne, preso in un alternarsi di speranza e disperazione, né la sopporta pazientemente finché la marea non recede, né la teologizza, ma che scopre invece la coscienza e la profondità di cui essa ha bisogno. Così ha inizio la rivoluzione per il bene dell'anima" (Hillman, 1983, 180).

E ancora: "il problema è di non prendere in modo letteralistico quei malumori, debolezze e sensi di impotenza. E' quello che si impone in terapia, dove, quando sei in uno stato depressivo, capisci che la depressione appartiene a te e tuttavia non ti identifichi con essa. Vivi la tua vita nella depressione, svolgi il tuo lavoro in compagnia della depressione; non ti paralizza completamente. Può paralizzarti soltanto se sei un maniaco depressivo. La depressione diventa terribile quando ci si accanisce a uscirne, a dominarla (...). E' un tale sollievo trovarsi con qualcuno che è capace di vivere nella depressione senza identificarsi totalmente con essa: è un maestro da cui imparare, come sanno essere a volte i vecchi. Con la depressione tocchiamo il fondo e toccare il fondo significa rinunciare all'idea cristiana della resurrezione, della 'luce alla fine del tunnel'. Niente più fantasie di luce, ed ecco che la depressione diventa subito meno buia. Se non c'è speranza, non c'è neppure disperazione. Il messaggio di speranza del cristianesimo non fa che rendere più buia la disperazione, è il miglior alleato dell'industria farmaceutica!"(Hillman, 1996, 232-233).

Forse, per abitare meglio la nostra esperienza dobbiamo uscire da certe costrizioni al positivo, e imparare dall'Ombra, dal negativo, imparare a percorrerlo, a conoscerlo, e a riconoscerlo anche come un messaggero di parte consistente di noi e della nostra condizione.

E' forse anche alla gogna dei sentimenti obbligati e allo scoraggiamento grave che il loro non raggiungimento provoca che bisogna porre argine. Occorre probabilmente ridare legittimità anche ai momenti di sconforto e di oscurità, che ci portano, come psicopompi, pezzi dell'immaginario profondo da cui proveniamo e verso cui, inevitabilmente, siamo diretti, quotidianamente. Bisogna davvero lavorare perché la depressione, la noia, il fallimento non vengano più considerati una colpa, uno scacco devastante e intollerabile, e questo mi pare uno sforzo, anche in termini educativi, non di poco peso, specie nella civiltà dell'entusiasmo obbligatorio.

E' difficile parlare di sentimenti, e di sentimenti in educazione, senza affrontare un nodo di fondo, che certo ne richiamerebbe altri, ma su cui vale la pena di spendere qualche parola. E questo è il nodo del ruolo di Eros, dell'erotico in educazione. Tema pedagogicamente inesauribile, ma affrontato finora raramente e con un approccio il più delle volte sentimentale e banalizzante, per esempio nella sua versione fenomenologica (centrata sull'empatia), o comunque schiacciato sulle dinamiche relazionali lette in chiave psicologica.

Vorrei quindi richiamare, sulla scorta di Hillman, alcune dimensioni di questo punto di svolta, e cioè la funzione di eros nel processo creativo e la consustanzialità di eros e educazione. Anzitutto, nel regno degli dei Eros è un *demone*, una figura intermedia, e disegna, nel suo sviluppo, una regione altrettanto intermedia, che è quella dove l'esperienza si fa

Psiche. Eros non è rappresentato concretamente: esso "non è tanto una *Gestalt* quanto piuttosto una funzione divina, non tanto un modello specifico quanto piuttosto un mezzo per penetrare in qualsiasi modello e dargli una coloritura erotica" (Hillman, 1979, 82).

Eros trascina oltre, mette in contatto con la regione degli dei, strana: "Eros connette il personale con qualcosa che è al di là del personale e porta questa al di là nell'esperienza personale. Conduce l'anima agli Dei (psicopompo) e porta in essa un po' della luce e del sublime orrore del divino - poichè nell'amore siamo al nostro meglio e al nostro peggio. Questo *metaxy*, questa regione intermedia, oggi può essere appropriatamente descritta come il *regno della realtà psichica* (non personale nel comune senso dell'amore), che si estende a una estremità fino allo spirituale eros cosmogonico e all'altra fino al fisico e al fallico" (*ibidem*). E' lo spazio del 'ponte' tra umano e divino, di cui appunto i demoni come Eros sono i mediatori, e in cui si può realizzare l'autentico contatto con gli Invisibili (ed è perciò che il vero contatto con i maestri è spesso così *erotico*).

La natura dell'esperienza erotica è dunque anche "mediata": è questo spazio di mediazione, questo rinvio, questo debordamento e slittamento, che trasforma l'esperienza in psiche: l'erotico non è soltanto lo slancio appassionato, ma la mediazione, lo spostamento che permette l'accesso al simbolico: "Eros, come intermediario, crea il proprio spazio psichico, il proprio mondo intermedio, mediante una particolare interferenza o intervento psichico - 'l'inesplicabile' -, che interrompe, ridirige, rende simbolico il comportamento, a volte nel mezzo della sua sequenza o anche prima che il modulo si sia scatenato. Tra l'impulso e l'azione si frappone il tempo. Impedita nella sua immediatezza, l'azione diviene indiretta e immaginativa. Attraverso questo sviluppo dello spazio interno, del tempo e dell'immaginazione, il mondo psichico viene posto in atto. Nasce la luce" (83).

Eros dunque è diaframma temporale che interviene a colorare il momento di accesso all'esperienza attraverso il contatto con l'immaginazione, e che trasforma l'azione in vita psichica. Viene in mente il ruolo del contenitore dell'esperienza teorizzato da Wilfred Bion, che, non a caso, ha la forma di un legame (di una mediazione: contenente-contenuto) e di una oscillazione (schizoparanoia-depressione)(cfr. Mottana, 1993). Eros starebbe sia nell'impulso demoniaco che nell'inibizione di esso, e la psiche si creerebbe dalla composizione (*felice*, direbbe Donald Meltzer) di questi due momenti.

Eros è dunque, sia coazione sia inibizione: "Eros è sia diretto, come il fuoco e la freccia, sia indiretto come la ghirlanda intrecciata, che è un altro dei suoi simboli. L'ambivalenza di coazione-inibizione si rivela nel rituale, nel gioco, nei modelli dell'accoppiamento, della nutrizione, della lotta, dove per ogni passo avanti sotto la spinta della coazione c'è una elaborazione laterale di danza, di gioco, di ornamentazione, un 'attimo di respiro' che ritarda, aumenta la tensione ed espande la possibilità immaginativa e la forma estetica, costruendo modelli, dilettevoli e indiretti, raffreddando la coazione dei meccanismi innati di scarica verso l'appagamento diretto in rapporto all'oggetto-stimolo -si tratti di accoppiarsi con tale oggetto, o di mangiarlo o di ucciderlo" (86-87). In tal senso Eros è anche compagno di Thanatos, non è solo legato alla spinta vitale, ma, nel suo movimento intermedio, di inibizione e sviamento, consente l'accesso dell'anima al profondo, dove i significati sono conferiti dalla morte.

Eros e insegnamento sono complici indivisibili. Questo è un messaggio che ci dovrebbe far riflettere, specialmente laddove l'educazione si arrampica sulle vette surgelate del pensiero in una agnizione puramente spirituale dell'esperienza. Educazione e amore, ma educazione come invero dell'amore, in una lettura radicale di Socrate.

"Per Socrate, ogni vero insegnamento - un insegnamento che non sia sofisticato, oggetto di compravendita - è possibile solo attraverso il *dàimon* dell'eros. Il *dàimon* solo determina se l'associazione educativa tra due persone è possibile o no. Se la vera educazione giunge attraverso l'amore, ciò implica la proposizione inversa: l'amore dimostra la sua vera natura allorchè educa" (89).

Eros riattiva la nostalgia per l'appartenenza archetipica di Psiche, suscita la nostalgia per il contatto con l'unità di tutte le cose, la regione immaginale da cui la psiche proviene. Eros dunque "insegna e guarisce", è la forma e il movente, e senza di esso, l'educazione è arida e sterile, non c'è contatto *psichico*.

La nostalgia del Puer

"Parla alle rondini e s'intrattiene coi lupi. Fa riunioni con le pietre e organizza colloqui con gli alberi. Parla con tutto l'universo poichè tutto ha potenza di parola nell'amore, poichè tutto è dotato di senso nell'amore insensato."

(C.Bobin)

Una delle categorie centrali del discorso pedagogico, uno dei suoi oggetti cruciali, compare nella riflessione e nell'esplorazione di Hillman in una luce straordinariamente originale e affascinante, che proprio dal vertice di una rilettura mitica e archetipica può recuperare tutto il proprio profilo sfuggente e complesso, ma anche ineludibile e necessario: quello del *Puer*. Quel Puer che, anche come figura interiore e ispiratore psichico, è stato tanto bistrattato dalla psicologia e anche dalla psicologia analitica in particolare; quel Puer confinato nello scenario notturno della vita primitiva dell'Io, quel Puer da superare, da lasciare alle spalle, quell'essere immaturo abbarbicato al seno materno il cui destino appariva essenzialmente orientato ad una rapida e salutare 'elaborazione', è invece ritrovato da Hillman nel suo spessore mitico e archetipico, nella sua propulsività psichica, nella sua plasticità e imprevedibilità *mercuriali*.

Nella riflessione freudiana e postfreudiana il ruolo psicologico del Puer può essere assimilato alle vicissitudini problematiche del 'carattere narcisistico', in tutte le inflessioni sempre raramente ottimistiche della sua parabola (da Kohut, 1976 a Kernberg, 1980); esso appare sempre e comunque un carattere da emancipare, da proiettare fuori dalle coltri di un ripiegamento regressivo, di un sostanziale disadattamento, di un'inflazione egoica pari solo alla profonda inconsapevolezza del vuoto lasciato da terribili ferite originarie, teatro di una rabbia e di un'invidia inaffrontabili e perciò tanto più temibili; anche nelle formulazioni della psicologia *del Puer aeternus* di Jung(1989) e poi dalla Von Franz(1989), la diagnosi sembra assai pessimistica, nei rispetti di questa vicenda archetipica (Cfr. Schwarz-Salant, 1996, per un approccio nuovo).

Ancora una volta è solo con Hillman che si può recuperare il senso profondo dell'irriducibile originalità della regione psichica abitata dal *Puer aeternus* e dalle sue innumerevoli figure mitiche e immaginali; in tal modo questa figura può venire riscoperta e ritrovata nella peculiarità sua propria, oltre ogni valutatività preconcepita e nella direzione di

una messa a fuoco della sua forma molteplice e nella sua sensibilità ineludibile.

Permanendo nell'ambito della riflessione junghiana, che abbiamo posto un poco come scenario culturale di questo lavoro, è dunque interessante vedere come Hillman, rappresentazione egli stesso dell'energia Puer, in contrapposizione a quella spesso Senex dello stesso Jung e a quella materna della Von Franz, riabiliti l'archetipo del Puer aeternus a fronte delle violente requisitorie in special modo portate dal volume di Marie Louise Von Franz intitolato appunto *L'eterno fanciullo*(1989).

Vediamo come la Von Franz, nella parte di esordio del suo saggio, descrive il tipo d'uomo animato dall'archetipo del Puer aeternus: "In generale, identifichiamo con l'archetipo del Puer Aeternus l'uomo che rimane troppo a lungo nei limiti di una psicologia adolescenziale, che conserva cioè anche in età adulta i tratti caratteristici del giovane di diciassette o diciotto anni. Nella maggior parte dei casi questo prolungamento dell'adolescenza si combina con una dipendenza troppo stretta dalla madre. Le due manifestazioni tipiche dell'uomo che soffre di uno spiccato complesso materno, come ha sottolineato C.G.Jung, sono l'omosessualità e il dongiovannismo. In quest'ultimo caso, l'uomo ricerca in ogni donna una figura di madre, l'immagine della donna assolutamente perfetta, pronta a concedere tutto all'uomo.

Ciò che egli cerca è una dea-madre, e ogni volta sarà costretto a scoprire che la donna con cui ha instaurato un rapporto non è che un normalissimo essere umano. Svanito anche il fascino dell'esperienza sessuale, egli la lascia deluso, solo per proiettare nuovamente la stessa immagine su un'altra donna. Ancora e ancora egli cerca la donna materna, che lo tenga fra le braccia e soddisfi ogni suo desiderio. Spesso, inoltre, l'atteggiamento del Don Giovanni è permeato dal romanticismo tipico dell'adolescenza.

Il Puer, di solito, fatica ad adattarsi alle situazioni sociali. In certi casi manifesta una sorta di individualismo asociale: sentendosi una creatura speciale, ritiene di non doversi adattare, perchè questo sarebbe chiedere troppo a un genio nascosto qual è lui! L'atteggiamento arrogante che ne consegue, si basa sia su falsi sentimenti di superiorità sia su di un complesso di inferiorità. Gli individui di questo tipo riescono difficilmente a trovare il lavoro giusto; qualsiasi cosa venga loro proposta, non corrisponde mai esattamente a ciò che immaginavano. C'è sempre qualcosa che non va. Neanche la donna è mai quella giusta, è carina come fidanzata, ma...C'è sempre un 'ma' che impedisce il matrimonio o qualunque tipo di impegno.

Tutto ciò porta a quella forma di nevrosi che H.G.Baynes ha definito *provisional life* (vita provvisoria): lo strano atteggiamento o sensazione, per esempio, che la donna *non sia ancora* quella giusta, accompagnato dalla fantasia che prima o poi, in futuro, quella giusta arriverà. Quando questo atteggiamento viene mantenuto nel tempo, indica il costante rifiuto interiore di vivere il momento presente. Spesso a questa nevrosi si accompagna, in misura maggiore o minore, il 'complesso del Salvatore' o del Messia. In questo caso il Puer, segretamente, pensa che un giorno o l'altro sarà in grado di salvare il mondo, oppure che sarà lui a pronunciare la parola risolutiva nelle questioni filosofiche, religiose, politiche o artistiche. Può capitare che questo atteggiamento progredisca fino a una forma tipica di megalomania patologica, oppure può risolversi nell'idea che la 'propria ora' non sia ancora giunta.

Il maggior timore di un uomo di questo tipo è quello di essere legato a qualche cosa. Ha una paura tremenda di essere in qualche modo inchiodato, di entrare completamente nello spazio e nel tempo, di essere la creatura umana specifica che egli è. Vive nel timore di essere catturato in una situazione dalla quale diventi poi impossibile uscire. Ogni situazione

semplice e normale diventa un inferno. Simbolicamente, questa paura dei legami e questa lontananza dalla realtà si esprimono nel fascino che spesso le attività sportive pericolose, come il volo e l'alpinismo, esercitano sul Puer: egli vorrebbe arrivare il più in alto possibile, dunque lontano dalla madre, dalla terra e dalla vita normale. Quando questo complesso è molto pronunciato, succede che uomini giovani muoiano in incidenti aerei o di montagna. Il desiderio spirituale esteriorizzato si esprime in questa forma." (Von Franz, 1989, 11-13).

Curiosamente, dopo questa piuttosto rabbiosa e fortemente normativa descrizione del tipo Puer aeternus, la Von Franz cita un esempio che mi provoca un'associazione che mi pare singolare. Cita infatti una poesia di John Magee sul volo, soggiungendo che l'autore morì proprio in volo dopo averla scritta. La poesia è la stessa che il protagonista del libro di Isabelle Holland e del film *L'uomo senza volto* di Mel Gibson, consiglia di leggere al piccolo protetto di cui ha accettato di divenire precettore. E' curioso questo perchè ciò che alla Von Franz pare un esempio emblematico della psicologia altamente patologica del Puer aeternus, il cui nodo profondo appare essere la compromissione nell'universo archetipico della Grande madre, è invece, nel film *L'uomo senza volto*, il biglietto di ingresso nell'universo di un evidente rapporto *Senex-Puer* e del ricongiungimento tra l'immaginario fantasticato a proposito del padre, immaginato dal bambino come un pilota d'aereo, e quello dunque archetipico dei padri e dei maestri sulla linea di una derivazione psichica tutt'altro che matrilineare (Sul film e sull'emergenza d una figura non genitoriale caratterizzata dai tratti del mentore Cfr. Franza, Mottana, 1997; Mottana , 1996).

La poesia va riportata perchè ci indica qualcosa che, nel mentre fa orrore evidentemente alla visione della Von Franz, già invita a penetrare nella analogia mercuriale che Hillman, fra le altre, ipotizza per il Puer:

"Sfuggito ai rozzi legami della terra
Ho danzato in cielo su ali dal sorriso d'argento;
Verso il sole mi inerpicai, tutt'uno col mirto scarmigliato,
Di nuvole frammentate dal sole - e centinaia di cose ho fatto delle quali tu non hai neppure sognato - ho roteato, volteggiato
E mi son librato
Su in alto nel silenzio illuminato dal sole. Volteggiando lassù
Ho inseguito il vento urlante e ho scagliato
Il mio aereo bramoso attraverso le volte sospese dell'aria.

Su in alto, lungo il delirante blu che brucia
Ho sfiorato con tenue grazia la cima di altezze spazzate dal vento
Dove mai non volò nè allodola nè aquila,
E mentre con mente silenziosa e protesa posavo il piede
Sull'ala, inviolata santità dello spazio,
Ho steso la mano e ho sfiorato il volto di Dio." (cit.in M.L.Von Franz, o1989,p.13)

Questa poesia sembra individuare quello che Hillman denomina il mitologema di Horus "che, come sparpiero s'innalza al di sopra del padre per riscattare il padre(...). Il motivo di Horus è paradigmatico di molte situazioni padre-figlio di questo tipo, dove lo scopo non è quello di vincere o uccidere la madre, ma quello di riscattare il padre superandolo. La Dea stessa incoraggia l'ambizione del Puer ed è strumentale al ricongiungimento di Senex e Puer.

In questo schema la madre può essere relativamente secondaria, mentre il punto focale è la necessità che muove il Puer: riscattare il padre. Nella vita di un giovane uomo, ma forse in qualunque vita, il Puer rappresenta la necessità di ricercare lo spirito della paternità, la capacità di essere padre. L'immagine di Horus che vola sempre più in alto e più oltre suggerisce una paternità spirituale, e il movimento, così ardente di carica libidica, riflette l'insostenibile tensione insita nell'archetipo Senex-Puer" (Hillman, 1988, 113-114).

Ecco dunque subito un altro scenario a proposito del Puer, che sposta l'ipoteca patologizzante e individua una nuova cornice oppositiva per tale orientamento animico, quella tra Senex e Puer, da una parte, ma anche quella tra Spirito e Psiche. Una indicazione che respinge il complesso materno nell'immagine archetipica del "figlio" e ritrova il legame maschile e paterno dell'archetipo del Puer. Non viene qui negata la sintomatologia del Puer Aeternus, nè la sua caratterizzazione psicopatologica, ma essa viene salutata proprio nella sua capacità di restituire l'anima agli Dei e di apparire per richiamare ad un ritorno, per esteriorizzare una nostalgia. L'elemento divergente nell'interpretazione di questa figura archetipica è la direzione di questa nostalgia. Per Hillman il Puer non è orientato verso la madre: "secondo la nostra concezione archetipica, la psicologia del Puer Aeternus, le mani e i piedi feriti, il sanguinare, il volare alto e la verticalità, l'esteticismo e l'amoralità, la particolare relazione con donne artemisie e amazzoniche, l'essere invulnerabili al passare del tempo, la propensione al fallimento, alla distruzione e alla caduta, sono eventi che appartengono a una serie di figure mitiche di giovani uomini simili a Dei o di giovinetti divini, e non debbono essere immaginati attraverso il linguaggio psicologico del complesso materno" (4).

La forma di riferimento psichico del Puer è una divinità autonoma, è una corrente archetipica sganciata dalla vicenda complessuale materna, e che ha una distinta traiettoria, quella della "fenomenologia dello spirito". In tal senso la descrizione morfologica della psicopatologia del Puer effettuata da Hillman è del tutto esente dalle implicazioni moralistiche della Von Franz: "i particolari eventi psicopatologici che in questa sede attraggono la nostra attenzione sono quelli dell'inquietudine e del vagabondare, del sentirsi senza tetto e al tempo stesso anelare ad esso, del soffrire di nostalgia che è al tempo stesso un impulso all'esplorazione e alla ricerca" (2).

E veniamo dunque alle forme attraverso cui si esprime la psicologia del Puer da un punto di vista archetipico. Innanzitutto attraverso il "desiderio nostalgico": *pothos*. Pothos è classicamente una delle tre posizioni di Eros, una delle sue tre personificazioni, accanto a *himeros* (desiderio fisico per l'immediatamente presente) e *anteros* (amore corrisposto). Pothos, "desiderio per l'irraggiungibile, l'inafferrabile, l'incomprensibile, quella idealizzazione che si accompagna a ogni amore, sempre al di là di ogni conquista(...): è la componente spirituale dell'amore" (ivi,p.7). E' il desiderio insopprimibile di andare oltre, di cui Hillman ci parla ne *Il codice dell'anima* (1997), lo struggimento che sospinge il vagabondare. E' il sentimento che ritroviamo per esempio nella singolare vicenda di un personaggio letterario come Maqroll il Gabbiere di Alvaro Mutis o anche in tante figure *Puer* di Conrad.

E' questa una dimensione irritante del Puer: egli, proprio in questa linea di individuazione, "è uno spirito inquieto 'senza dimora' sulla terra; è sempre in arrivo da qualche luogo e in partenza per qualche altro, sempre però di passaggio. Il suo eros è mosso dal desiderio. Gli psicologi disapprovano un tale spirito perchè irrelato, autoerotico, dongiovannesco, perfino psicopatico" (13). Con le parole di Alvaro Mutis: "Segui le navi. Segui le rotte che solcano le logore e tristi imbarcazioni. Non ti fermare. Evita persino il più umile ancoraggio. Risali i fiumi. Discendi i fiumi. Confonditi nelle piogge che inondano le pianure.

Rifiuta ogni sponda. " (Mutis, 1990, 126).

In verità qui emerge la forte componente marcuriale del Puer, il legame profondo con il Dio più amato e più paradossale: "i segni di Pothos in noi - il desiderio nostalgico di spostarsi, lo struggimento erotico, l'impulso a trasgredire- hanno una qualità ermetica, sono sentimenti che provengono da Ermes, Guida delle Anime. Questi movimenti rimandano alla relazione tra anima e spazio, offrendo possibilità psicologiche al Puer orizzontale e possibilità a una psicologia dello spazio diversa dal materialismo cartesiano. Era lo spazio, ricordiamolo, a liberare il *pothos* di Alessandro; e *pothos* è l'emozione equivalente all'esperienza dello spazio come fenomeno spirituale, quale è descritto da Platone nel Timeo: quella condizione esistenziale priva di forma, incomprensibile, che è alla base di ogni divenire, lo spazio e l'esteriorità spaziata in cui tutti gli umani sono girovaghi, guidati dalle mete del desiderio" (Hillman, 1988, 14).

Ecco allora manifestarsi ancora una volta la capacità di Hillman di restituirci una configurazione dell'esistenza sottratta all'ipoteca pregiudicante anche di una comprensione psicologica per cui l'accettazione di una norma fondativa diventa legge e discriminazione. Ancora una volta Hillman apre lo spazio per una più profonda accettazione della divergenza esistenziale, anche nel riconsegnare le forme e gli stili del vivere a una radice autenticamente politeistica, uno stile a un Dio, e un Dio al radicamento di un possibile, che anche nella sua disperazione affaccia un'irriducibile misura. Non c'è mai giudizio, non c'è mai scomunica ma apertura alla comprensione, apertura all'esperienza e alla sua radice immaginale e mitica, che rende scandalosa ogni forma di ortopedia, peraltro figlia del moralismo spesso assai peculiare delle diverse forme di pedagogia, esplicita e implicita, operante nelle nostre culture deterministiche.

Ma l'oggetto di questa indefinibile nostalgia cos'è? Hillman lo distingue sia dalla madre che dall'eros *tout court*. Hillman suggerisce che la coscienza del Puer è "duplice", è coscienza gemellare e che la sua iniziazione (fa l'esempio di Samotracia) è una iniziazione al senso della propria duplicità. Ecco il disequilibrio costitutivo del Puer, che lo rende uomo metaforico, e non letterale: egli "è sempre per mare, sempre sulla via 'fra', sempre in due luoghi contemporaneamente" (16). E il suo gemello non è altro che l'immaginale: "il nostro vagabondare e il nostro desiderare sono rivolti proprio alla figura immaginale archetipica che fomenta il desiderio, il Puer Aeternus nella sua personizzazione di Pothos. Il nostro desiderio è rivolto all'immagine che dà inizio al desiderio; è una *epistrophé*, un desiderio che mira a riportare il desiderio alla sua sorgente nell'archetipo" (*ibidem*).

Ecco dunque il gemello come angelo, il nostro riflesso immaginale che finisce per rendere l'originale una metafora. "Il nostro *pothos* è in relazione con la nostra natura angelica, e i nostri desideri e i nostri girovagare per mare sono gli effetti nella nostra vita personale delle immagini transpersonali che ci spingono, ci trasportano e ci costringono a imitare i destini mitici" (ivi, p.17). E così il profilo del Puer è restituito alla sua ispirazione profonda, è sottratto all'ipoteca patologizzante della diagnosi come figlio prigioniero e ricollocato nel solco delle sue origini mitiche e del suo destino irriducibile.

Ma come si è visto il Puer è anche molto altro: è caratterizzato da altri aspetti: "l'esser ferito (ipocondria, ferite alle mani, ai piedi, ai polmoni, il sanguinare); l'ascensionismo (verticalità); l'inclinazione al fuoco e all'acqua (Icaro); l'estetismo ('figli dei fiori', Giacinto, narciso); l'esser fuori del tempo (l'incapacità di entrare nel tempo, o di invecchiare o uno strano interesse per ciò che è antico); l'autodistruttività (il desiderio di fallire, di cadere, di morire in un cataclisma); l'amoralità o l'ipermoralità; una esagerata costellazione parentale

(l'incapacità della figura divina di vivere in una situazione umana senza divinizzare o demonizzare i genitori reali). Infine(...)il Puer Aeternus è quella struttura di coscienza e quel modello di comportamento che a) rifiuta e combatte il Senex - il tempo, il lavoro, l'ordine, i limiti, l'apprendere, la storia, la continuità, il sopravvivere e il resistere - e che b) è spinto da una sorta di fallicismo a ricercare, a domandare, a viaggiare, a inseguire, a trasgredire" (12-13).

Le ferite del Puer lo segnano indelebilmente, e la grande rassegna indicata da Hillman - Achille, Pelope, Edipo, Ercole, Alessandro il Grande, Ulisse, Giasone, Filottete e Bellerofonte (e quanti altri si potrebbero citare per esempio fra gli artisti della nostra modernità)- trova nell'arto inferiore il luogo precipuo di questa ferita: "il piede ferito (e il suo contrario, i piedi alati di Hermes e gli stivali delle sette leghe) dice qualcosa di fondamentale sulla condizione Puer. Il suo comportamento, la sua postura si caratterizzano in modo tale che la sua connessione con la *res extensa* ne risulta impacciata, eroica e magica. Lo spirito non si cala mai completamente in questo mondo, perchè proprio nella zona di contatto col mondo la figura del Puer è mortalmente debole. La sua è una coscienza che non può camminare e quindi estendersi un passo dopo l'altro. E' incapace di stare nel mondo con entrambi i piedi per terra, quasi che al trascendente non fosse dato di calarsi pienamente nella condizione umana" (21-22).

Ma la ferita rende possibile e reale il Puer, lo assicura alla dimensione e al limite: ogni ferita è una ferita mortale, il riconoscimento della mortalità. La menomazione è indispensabile per il Puer il quale, se avesse le doti senza ferita, sarebbe del tutto disumano; la sua tara compensa la sua onnipotenza, rendendo la sua struttura archetipica vivibile per l'esistenza umana. La sua vivibilità sta proprio nella sua vulnerabilità; la ferita porta la virtù senex della limitazione a una dimensione di per sè illimitata" (31).

E' dunque attraverso la ferita che il Puer può cominciare a vedere, a fare anima, a *discendere*: "il polmone di Hans Castorp, con la sua *petite tache umide*, rende Hans inabile alla vita; egli deve andarsene a vivere sulla Montagna Incantata dove, attraverso il piccolo buco della sua ferita, entra l'immenso regno dello spirito. La ferita ha appunto questa natura di logos spirituale: è allievo e maestro, ed è stata paragonata a una bocca[da Shakespeare]. Essa ha un messaggio" (32).

E non è forse la Montagna Incantata un luogo di traslazione del Puer, come può esserlo anche, sul filo dell'immaginale, il 'monte analogo' di René Daumal? E ancora, non è straordinaria la scena sempre tratta dal film *L'uomo senza volto* in cui l'insegnante Justin McLeod cerca di ricomporre le due metà del suo volto sfigurato, cerca di porre rimedio alla ferita che l'ha espulso dalla comunità degli uomini e l'ha trasformato in un marginale costretto a ricomporre il volto degli uomini attraverso dei manichini, per poi rassegnarsi alla profondità della sua abrasione? In quest'ultimo caso la ferita è davvero il veicolo del ritrovamento ed è l'insegna da cui l'uomo Puer, il maestro e allievo McLeod non può separarsi, perchè è essa che lo àncora alla realtà e che gli consente di ritrovare la via della congiunzione Puer-Senex, all'interno e all'esterno di sè. Ferita speculare a quella del giovane Charles Norstadt che gli si affida, riconoscendo probabilmente proprio nel volto devastato dell'altro il contrassegno di una appartenenza (Cfr. Franza-Mottana, 1997, 114-123).

E allora anche il tono lamentoso del Puer può essere ricongiunto alla ferita: "ci sbagliamo quando, udendo un Puer che si lamenta, pensiamo che stia invocando la Madre, la natura e il corpo, mentre egli piange su un destino che afferma l'incapacità della natura di reggere e tenere, e l'insufficienza della physis" (36). Il lamento, soggiunge Hillman, "parla della

separazione dalla natura e annuncia la chiamata del destino spirituale" (*ibidem*). E ancora, l'essere ferito, è essere irriducibilmente "aperti". Il Puer è sprovvisto di un contenitore e l'esperienza lo attraversa senza arrestarsi, senza consolidarsi, senza strutturarsi. "Queste anime sono setacci che non possono chiudersi in se stessi, e perciò venerano le sorgenti (che zampillano in continuazione) e le sponde, affidandosi al flusso della corrente. L'adorazione del flusso però significa anche essere continuamente allagati, provvisori, suggestionabili, soggetti ad affondare in qualunque ambiente. E' qui che incontriamo un altro dei pericoli in cui incorre la coscienza Puer: la dissoluzione nell'acqua, l'oblio." (39-40).

Questo dissolvimento, questa apertura, espone il Puer al tradimento e alla calunnia. Il Puer allora oscilla verso la segretezza, verso la necessità di accomodarsi un contenitore. La sola cura del Puer è il fare anima: "costruire il vaso psichico di contenimento - che è un altro modo di dire per fare anima- sembra richiedere sanguinamento e perdita quale suo presupposto. Perché dovremmo altrimenti compiere quest'opera se non fossimo spinti dalla disperazione per la nostra condizione di in-continenti? Lo spostamento dall'*anima* quale caos all'*anima* quale vaso si mostra in diversi modi: come un passaggio dalla debolezza e dalla sofferenza all'umiltà e alla sensibilità; dall'amarrezza e dal lamento a un senso del sale e del sangue; da una focalizzazione sul dolore emotivo di una ferita - le sue cause, i suoi contorni, le sue cure- a un ingresso nelle profondità immaginali; dallo spostarsi dell'utero nelle donne e nel 'femminile' al suo *locus* entro il proprio ritmo corporeo" (43). Ecco dunque che "nel calice della ferita c'è l'anima. Ciò significa che è la psiche lo scopo del nostro amore sanguinante, e che la ferita è un graal" (44).

Il Puer sta nella ferita, ed essa gli dona la sua peculiare limitazione, lo blocca, ma anche lo apre. La ferita è l'accesso ad uno stile di coscienza spirituale a partire dal corpo. Lo spirito irrompe attraverso la breccia del corpo, e si dà come consapevolezza del corpo. La terapia è nella ferita. Il Puer espone i varchi, nel suo corpo e nella sua mente, all'ingresso dello spirito: "le lacune nell'apprendimento, i vuoti di memoria, la discontinuità nel lavoro sistematico, soprattutto in rapporto al tempo (appuntamenti, orari, scadenze), possono essere necessari per mantenersi aperti e disponibili - e superiori allo stile *senex* di ordine. L'integrità del Puer non chiuderebbe mai definitivamente questi buchi, ed è per questo che l'integrazione della personalità, quando è immaginata dalla coscienza puer, conserva sempre lacune e mancanze, prive di usbergo" (64). In questo il Puer manifesta la sua natura mercuriale, e mostra la sua animazione profonda a partire dal profilo inafferrabile del dio Ermes.

Così è ermetico il Puer, e come il Dio, è trasgressivo, opportunista, duplice, fra Ade e l'Olimpo, fra la notte e il giorno, un "dio frammezzo": "l'opportunista mercuriale, non avendo una posizione stabile nè alcun senso dell'essere al centro, tiene d'occhio la porta, le soglie dove le transitorietà passano dall'affermazione all'implicazione, dal fatto alla supposizione, dal resoconto alla fantasia. Mercurio è il messaggero degli Dei e deve quindi saper udire i loro messaggi, qualunque cosa venga detta. E' questo l'orecchio ermeneutico che sente-attraverso; una coscienza dei confini, così come Ermes era venerato ai confini. E i confini saltano fuori ovunque, non appena entriamo in quella duplicità della mente che sente due modalità a un tempo" (67-68).

Il Puer sa cogliere le occasioni, e altrettanto rapidamente perderle e fuggire altrove. Nulla si consolida, tutto passa attraverso, senza fermarsi, senza sistemarsi. Il Puer, come Ermes che lo ispira, non è apollineo, non porta luce, vive piuttosto nei chiaroscuri, emerge dall'ombra: "nel mondo solare, chi è abile e sornione è un opportunista. La psicologia lo chiama ombra. Ma Ermes non è ombra rigettata dalla luce, non è Lucifero: egli è scuro fin dal

principio, appartiene alla notte. Visto da una prospettiva ermetica e con occhio serpentino, ottenebrato è semmai l'eroe, fissato sul sole e inamovibilmente centrato. Sua è la coscienza che vede in termini di bianco e nero, e addita al male per giustificare l'enorme distruzione che troviamo sempre nei suoi miti. Se lo vediamo invece in base a una genuina psicologia dell'ombra - una psicologia ermetica - l'io solare è un *sol niger*, nell'oscurità a causa della sua luce, come i merli infidi che così spesso compaiono insieme al sole" (72).

Ecco dunque come il Puer, orbitante in un cosmo mercuriale, presenta il suo opportunismo come uno stare-nel-mondo antieroico, consapevole delle oscurità e pieno di risorse. Il Puer è furfante quanto Hermes, la sua etica è "situazionale": "la percezione delle opportunità richiede una sensibilità acquisita attraverso le proprie ferite. Qui la debolezza del Puer offre quella percezione ermetica, segreta, che è cruciale per adattarsi alle situazioni. Siamo mimetici a questo modello, quando ci adattiamo non come un eroe che forza le situazioni verso un determinato esito, ma come un ladro che si appropria di ciò che da quella situazione può ricavare. Attraverso i nostri pori sentiamo da quale parte spira il vento: giriamo il vento come banderuole" (ivi, p.75).

In questo senso la coscienza Puer inaugura una modalità inedita e originale di essere nel mondo e un particolare modo di fare-anima, non preoccupato di allineare i gradini di una progressiva evoluzione secondo una linea predeterminata, ma piuttosto in una traiettoria oscillante, in un movimento più simile a quello del serpente, "contorcendosi a destra e a sinistra nello stesso momento", è una coscienza che opera in un ambito di "intermediarietà", oltre ogni opposizione morale, secondo una logica "situazionale". Quindi "individuazione non come albero, spirale, bambino o unione: questi sentieri sono spariti. Al loro posto individuazione come ermeneutica situazionale, come opportunità per un fare anima *kairotico*. Sono gli attimi quelli che contano; le perle, non il filo che le tiene insieme"(79).

Ecco dunque, senza seguire oltre la lunga disamina che ne fa Hillman, evidentemente molto affezionato (e identificato, come confesserà alla fine de *Il codice dell'anima*) a questo tema, che il Puer è riscattato dallo sguardo pietrificante della Medusa, dall'ipoteca di una coscienza eroica ed egoica. Il Puer sottratto all'implicazione deterministica con la Madre, che ne faceva un Figlio e un Eroe, sempre alle prese con il compito di uccidere il Drago, di atterrare, di farsi concreto, di "sistemarsi", ritrova una sua peculiare fisionomia divina proprio in una linea di interpretazione ancora una volta ctonia, ancora una volta ermetica, ancora una volta in conflitto con le logiche evolutive, con i processi e con le maturazioni, con gli itinerari di crescita e di sviluppo sempre illuminati dall'accecante luce di un traguardo solare, di una teleologia processuale.

Il Puer appartiene al mondo di Mercurio, porta un'etica situazionale, è un personaggio la cui individuazione sta nel segno dell'opportunità e dell'intermediarietà. Il Puer è riconsegnato alla sua zona d'ombra, dove può abitare con minor disagio, al di fuori dell'accecante riflettore della coscienza apollinea che prescrive i traguardi da raggiungere. Può acquietarsi nella penombra, sganciato dai seni enormi delle madri e in perenne conflitto con l'autentica figura di opposizione-integrazione che è il Senex. Può tentare di porre rimedio al suo ascensionalismo soltanto attraverso le ferite (corporali e psichiche) che lo costringono a far irrompere l'anima, a temperare "i picchi" nelle "valli" dell'anima.

La condizione d'inferiorità e di devianza del Puer fanno venire in mente un'altra inferiorità cui certo la nostra cultura adultistica appare refrattaria, e cioè proprio quella del bambino, del bambino in carne ed ossa, la cui specifica comprensione appare fin troppo spesso ancora interdotta. E' qui interessante registrare cosa ci suggerisce Thomas Moore,

certo uno fra i discepoli di Hillman più intensi e significativi: "accettare il bambino può essere minaccioso per l'adulto che apprezza l'informazione più dello stupore, l'intrattenimento più del gioco, l'intelligenza più dell'ignoranza. Se realmente volessimo prenderci cura del bambino, dovremmo confrontarci con gli aspetti più bassi della nostra natura: le nostre emozioni indomabili, i nostri desideri insani e tutte le nostre incapacità" (Moore, 1997, 55).

Evidentemente tutto questo è molto complicato per chi si autocomprende come adulto, e allora ecco la pedagogia pervasiva e totalizzante delle diverse agenzie educative che si risolve in una ortopedia bieca e violenta che vuole a tutti i costi e il più rapidamente possibile fugare la vera natura immaginale e archetipica del bambino, che è davvero altra rispetto a quella di coloro che fingono di prendersene cura. E' ancora Moore a farci riflettere sul termine 'educazione' con questa piccola osservazione linguistica, piena tuttavia della consueta capacità ermetica dei cultori del pensiero archetipico: "Educazione, da *e-ducere*, significa 'condurre fuori'. A quanto pare lo intendiamo come distogliere dall'infanzia, ma forse potremmo vederlo come un estrarre la saggezza e i talenti dall'infanzia stessa" (54).

"La ghianda ha bisogno del mentore"

"Il maestro è nell'anima
e dentro all'anima per sempre resterà"

(P.Conte)

Se è pur vero che non vi è pressoché mai in Hillman una diretta professione di intenzione educativa, è inutile mascherare la profonda e diffusa valenza che le sue idee hanno da un punto di vista educativo. Sarebbe stato forse giusto limitarsi alla sola suggestione, all'invito e all'allusione, attraverso il richiamo delle sue provocazioni, per indurre qualche sommovimento nel *rigor mortis* di tanto discorso pedagogico. Ma esiste un testo inatteso e folgorante che ci consente di promuovere, se ve n'era ancora bisogno, una più diretta presa di posizione nel 'nostro' territorio. E ancora una volta l'approccio è così affascinante e nel contempo provocatorio e discutibile, che non può davvero essere passato sotto silenzio.

Pur non essendovi nulla, in questo testo, *Il codice dell'anima* (1997), che non possa essere ricondotto alle idee hillmaniane precedenti, vi è anche e sempre una tale imprevedibilità e originalità da obbligarci a evocarlo nella sua lettera mai letterale.

"La teoria della ghianda si propone come una psicologia dell'infanzia. Afferma con forza l'intrinseca unicità del bambino, il suo essere portatore di un destino, il che significa innanzitutto che i dati clinici della disfunzione attengono in un modo o nell'altro a quella unicità e a quel destino. Le psicopatologie sono altrettanto autentiche del bambino stesso, non già secondarie o contingenti. Essendo dati con il bambino, anzi dati *al* bambino, i dati clinici fanno parte delle sue doti. Ogni bambino, cioè, è un bambino dotato, traboccante di doti: di doti che sono tipiche sue e che si manifestano in modi tipici, sovente causa di disadattamento e di sofferenza. Dunque questo libro ha per argomento i bambini e propone un metodo per guardarli con occhi diversi, per penetrare nella loro immaginazione e per scoprire nelle patologie possibili indicazioni del loro *daimon* e di ciò che potrebbe volere il loro destino" (Hillman, 1997, 30-31).

E' la "teoria della ghianda" la proposta teorica, dal forte e dichiarato sapore platonico, che Hillman ci fa a proposito della comprensione di ciò che ci rende unici e che ci fa essere ciò che siamo, o, per dirla in altri termini, di ciò che ci dà forma. E' la ghianda o *daimon*, metafora a riassunto di tutto, che guida il nostro divenire, che lo sospinge, attraverso l'intricato percorso che poi le cose, nella loro Necessità, determineranno. E ovviamente l'educazione, la normalizzazione, l'uniformazione, tendono palesemente a violare la difformità costitutiva del *daimon*, la sua radicale individualità, che talvolta non è percepita neppure, se non in brevi folgorazioni, dal soggetto stesso.

Questa teoria, davvero scomoda e inattuale, pone in grave discussione nel campo delle teorie 'formative', ogni tipo di paradigma deterministico-meccanicistico, in favore di una spiegazione di tipo 'destinale' o, tanto per aizzare il furore di tutti i razionalisti, addirittura provvidenzialistico. Ma è d'altra parte chiaro che questa teoria, dal sapore ancora una volta provocatorio, è ben raccordata con tutto il pensiero di Hillman relativamente al ruolo della dimensione 'anima', e cioè di una dimensione altra rispetto alla volontà e coscienzialità del soggetto, che agirebbe proprio a livello di disposizione e configurazione *immaginale*, allo stesso modo, per così dire, del '*paradeigma*' platonico che Hillman sfrutta qui per suffragare l'ipotesi 'vocazionale'.

L'autore si impegna con la sua tipica ossessività nel porre in discussione la "superstizione parentale" che sembra oggi ricondurre ogni problema dell'individuo alle responsabilità genitoriali, in special modo della madre, tentando di lanciare oltre questo troppo concreto appiglio la possibilità di leggere le forme dell'influenzamento e del radicamento. Quindi piuttosto verso la memoria generazionale, verso il legame con gli antenati e soprattutto verso l'immaginario che contraddistingue il rapporto con il passato. Con l'attenzione tesa soprattutto a smascherare le ideologie implicite che soggiacciono all'ipotesi maternalistica, e cioè l'influsso sempre più imponente nell'ambito delle dottrine psicologiche dell'archetipo della 'Grande madre'.

Allo stesso modo colpisce duramente le già non brillanti certezze della genetica e dell'ambientalismo comportamentale. Tutto ciò non con un atteggiamento di polemica disciplinare, come sempre. Piuttosto provando a immaginare le cose in modo diverso. E, come sarà ormai evidente, non può trovare pubblico migliore, per i suoi esercizi mercuriali, di noi che l'abbiamo seguito sin qui. Del resto tutta l'opera di Hillman è una sollecitazione a immaginare le cose in modo diverso, o, se si vuole, più stringentemente, a immaginare: "il modo come immaginiamo la nostra vita influisce su come alleviamo i nostri figli, sul nostro atteggiamento verso i sintomi e i disagi degli adolescenti, sul nostro essere individui in una democrazia, sullo straniamento della vecchiaia e sulla preparazione alla morte; influisce insomma sulle professioni che hanno a che fare con l'educazione, sulla pratica della psicoterapia, sul genere biografico e sulla nostra vita di cittadini" (352-353).

E allora l'ingombro della spiegazione biogenetica o di quella ambientale è davvero imponente se vogliamo prendere sul serio i compiti dell'anima di un individuo, la sua radicale diversità, la forza della sua disposizione particolare, elevata o modesta che sia, e cionondimeno unica: "il paradigma oggi dominante per interpretare le vite umane individuali, e cioè il gioco reciproco tra genetica e ambiente, omette una cosa essenziale: quella particolarità che dentro di noi chiamiamo 'me'. Se accetto l'idea di essere l'effetto di un impercettibile palleggio tra forze ereditarie e forze sociali, io mi riduco a mero risultato. Quanto più la mia vita viene spiegata sulla base di qualcosa che è già nei miei cromosomi, di qualcosa che i miei genitori hanno fatto o hanno ommesso di fare e alla luce dei miei primi anni

di vita ormai lontani, tanto più la mia biografia sarà la storia di una vittima. La vita che vivrò sarà una sceneggiatura scritta dal mio codice genetico, dall'eredità ancestrale, da accadimenti traumatici, da comportamenti inconsapevoli dei miei genitori, da incidenti sociali. Questo libro vuole smascherare la mentalità della vittima, da cui nessuno di noi può liberarsi, finché non riusciremo a vedere in trasparenza i paradigmi teorici che a quella mentalità danno origine e ad accantonarli. Noi siamo vittime delle teorie ancora prima che vengano messe in pratica.

L'identità di vittima dell'americano contemporaneo è il rovescio della medaglia sul cui dritto campeggia tutta lustra l'identità opposta: l'immagine eroica dell' 'uomo che si è fatto da sè', che si è ritagliato il destino da solo con volontà incrollabile. La Vittima è l'altra faccia dell'Eroe. Più in profondità, tuttavia, noi siamo vittime della psicologia accademica, della psicologia scientifica, financo della psicologia terapeutica, i cui paradigmi non spiegano e non affrontano in modo soddisfacente - che è come dire ignorano- il senso della vocazione, quel mistero fondamentale che sta al centro di ogni vita umana. Questo libro, insomma, ha per argomento la vocazione, il destino, il carattere, l'immagine innata: le cose che, insieme, sostanziano la 'teoria della ghianda', l'idea, cioè, che ciascuna persona sia portatrice di un'unicità che chiede di essere vissuta e che è già presente prima di poter essere vissuta." (20-21). E se al posto del termine "psicologia" sostituiamo "pedagogia" si può notare che il risultato non cambia.

E' certo un messaggio forte, dirimpente, inquietante, perché sembra porci in una prospettiva che qualcuno potrebbe definire fatalistica, anche se poi egli stesso si preoccuperà di evitare il pericolo del fatalismo, o di suggerire una rinnovata teleologia, cercando di mostrare la differenza tra *telos* e teleologia. Il *daimon* ci guida, è vero, o almeno tenta di farlo, ma anch'esso si trova gettato nel mondo e in balia delle circostanze che possono ostacolarlo o addirittura sopprimerlo. Esso è poco capace di mediare con la realtà, la sua logica è istantanea, il suo senso dello sforzo nullo. E' la presenza misteriosa che ci spinge a fare cose inattese, è il nostro contatto con gli Invisibili, è qualcosa che viene da più lontano dei genitori, che ci congiunge con gli antenati, è qualcosa che ci collega all'anima del mondo, che ci spinge oltre. Il demone è una presenza scomoda, che tuttavia ci istituisce nella nostra originalità esistenziale: esso va riconosciuto e accettato, ma anche, come vedremo, fatto scendere nelle cose terrene, incarnato.

E' interessante, sotto questo profilo, osservare come Hillman sconfessi la teoria della 'latitanza' paterna come fonte di disagio e di anomia nella formazione giovanile attraverso l'esemplificazione storica della assenza paterna come *stimolo all'altrove*. Il padre che manca, in questa lettura, è il padre che è assente, che è all'inseguimento del proprio demone, e non opaco e mitigato dalla cura e dalla soddisfazione congestionata di ogni esigenza filiale. E' questa del padre 'lontano' una versione a giudizio di Hillman ben più 'formativa' dei nuovi padri che "trovano divertente Disneyland, a cui piacciono le porcherie che mangiano i ragazzini, e i loro marchingegni, le loro opinioni, le loro battute" (111).

Il padre dovrebbe piuttosto seguire il proprio *daimon*, e non vivere su quello dei figli. Il padre annega nella zuccherosa scenografia della felicità familiare: "questo stucchevole modello spinge il padre a tradire il proprio angelo necessario, quell'immagine di un qualcos'altro che egli porta nel cuore, intravisto dall'infanzia, e che noi in questo libro gli confermeremo. L'uomo che ha perduto il suo angelo finisce per assomigliare a un diavolo; e allora l'assenza, la violenza o la paralisi sul divano dello psicoanalista sono tutti sintomi dell'anima alla ricerca della perduta vocazione verso qualcosa di altro e di oltre. L'oscillare del padre tra la rabbia e l'apatia, al pari delle allergie e dei disturbi comportamentali dei suoi figli

e delle depressioni e dei queruli risentimenti di sua moglie, sono parte di un modello al quale partecipano tutti insieme, non già la 'famiglia come sistema', bensì un sistema economico banditesco, che promuove la loro comune insensatezza sostituendo l' 'oltre' con il 'di più' " (*ibidem*).

Ecco dunque ritornare molti temi cari a Hillman, come la necessità dell' *oltre* e i problemi di patologia dell' *anima del mondo*. Ma egli ci vuole guidare a cogliere le caratteristiche peculiari del modello della 'ghianda' attraverso l'esemplificazione dei 'grandi', dalle loro biografie. E' attraverso il loro esempio, *macroscopico*, che si possono cogliere i tratti essenziali della teoria della ghianda, ma essa vale per tutti, dal momento che è la 'ciascunità' il nocciolo uguale per tutti di tale teoria, che trova la sua manifestazione nello *stile* dell'anima individuale.

Guardando alle biografie di persone che hanno vissuto con forza la pressione del *daimon* si scopre, per esempio, 'l'incubo della scuola'. "Thomas Mann, che fu insignito del Premio Nobel in considerazione soprattutto del romanzo scritto a venticinque anni, definiva la scuola 'stagnante e deludente'; il grande studioso e poeta indiano Tagore (proveniente , al pari di Mann, da una famiglia colta e abbiente) interruppe gli studi a tredici anni perchè non sopportava la scuola: 'Sono stato abbastanza fortunato da districarmene prima che l'insensibilità diventasse cronica'. Degli anni di scuola, Gandhi diceva che erano stati i più infelici della sua vita... che egli non aveva alcuna predisposizione per lo studio e che raramente aveva avuto insegnanti che stimasse... e che forse sarebbe stato meglio per lui se non ci fosse mai andato. La scrittrice norvegese Sigrid Undset ebbe a dire: 'Detestavo la scuola con tutto il cuore. Per evitare lo studio, avevo elaborato una complicata tecnica che mi consentiva di pensare ad altro durante le lezioni'. Un altro premio Nobel, il fisico Richard Feynman, definiva gli anni passati a scuola 'un deserto intellettuale'. L'attore e regista Kenneth Branagh era così angosciato dalla scuola che a undici anni cercò di rompersi una gamba buttandosi dalle scale, per poter rimanere a casa e restarsene in pace in camera sua a leggere. Il regista Rainer Werner Fassbinder non riusciva a socializzare con i bambini normali e alla fine fu mandato in una scuola steineriana. Jackson Pollock se ne infischia di voti e di regole sull'abbigliamento conveniente e, alle superiori, a Los Angeles, fu espulso dalla sua scuola. John Lennon fu espulso già all'asilo" (134-135)

La scuola, è ovvio, appiattisce, omogeneizza, ma soprattutto annoia. Chi vive la presenza del *daimon* come un'urgenza, come una presenza ineluttabile, non può sopportare la routine scolastica, ma soprattutto non può sopportare l'indigenza affettiva e erotica che la caratterizza. L'individualità profonda, la dimensione vocazionale di ognuno di noi, ha invece bisogno di essere vista, riconosciuta e valorizzata. In questo senso Hillman dice "*esse est percipi*". Ed è davvero interessante ritrovare qui un riferimento così chiaro alla figura del *méntore*, dal punto di vista della sua necessità educativa (Cfr, Mottana, 1996). "La ghianda ha bisogno di un *méntore*"(Hillman, 1997, 153) sostiene Hillman. C'è bisogno di quello che Hillman definisce "l'occhio del cuore" (156), che vede l'anima dell'altro, e che, quindi, senza sovrapporre la propria aspettativa immaginaria, riesce a penetrare il mistero della personalità dell'altro.

"Io divento un *méntore* quando la mia immaginazione sa innamorarsi della fantasia di un altro. Una componente erotica è necessaria, così come è sempre stata fondamentale nell'insegnamento da Socrate in poi, come lo è ancor oggi, anche se oggi o è eliminata attraverso il computer oppure è guardata esclusivamente con l'occhio genitale o vista come violenza, seduzione o bisogno di qualche impersonale ormone. L'occhio genitale non rivela ciò

che va cercando la ghianda.” (158) Questo occhio del *méntore* vede oltre il visibile, e il suo sguardo è una benedizione. La capacità del *méntore* è proprio in questo vedere, che è un vedere simultaneo, un vero *insight*, che come vedremo coglie tutta la complessità dell’allievo e lo incammina, incamminando contemporaneamente sé stesso, verso il raccordo con l’Invisibile: “l’immagine che un *méntore* scorge in un allievo o in un apprendista non è né tutta davanti né quel che è nascosto dietro, non è né un falso sé e neppure uno vero; non esiste alcun me reale se non la realtà di me nella mia immagine. Il *méntore* percepisce le pieghe di una complessità, quelle curve dentro/fuori, sotto/sopra dell’implicito che sono la verità dell’immaginazione in ogni sua forma, per cui possiamo ben definire l’immagine: il come globale del presentarsi di una cosa. Eccomi, sono qui, proprio davanti ai tuoi occhi. Riesci a leggermi?” (160).

E’ dunque questo sguardo amoroso che sa vedere ciò di cui l’allievo ha bisogno, e che lo rende ‘reale’. Ma al contempo è il maestro che si inverte nella relazione con l’allievo, come ben mostra Donfrancesco in un suo saggio sull’argomento, e in cui felicemente registra la dinamica delle figure per tanti versi parallele di Gesù e di Socrate: “fra discepolo e maestro s’instaura dunque una relazione speculare, nel faccia a faccia amoroso: ciascuno cerca nell’altro quello di cui ha bisogno perché ne è privo e che solo in quel ‘faccia a faccia’ può trovare, l’immagine dei propri Dei; perché è in quell’immagine, e solo in quell’immagine, che ognuno dei due si riconosce costituito. Qui ha fondamento quel metodo di cui Platone parla nell’Alcibiade, che consente di ‘volgere ogni cura alla nostra interiorità’(132b): perché ‘l’anima, se dovrà conoscere sé stessa, deve volgersi in un’anima’(133b) proprio dove essa si rassomiglia ai propri Dei, e in quella finalmente rispecchiarsi. Allo specchio che è l’anima dell’amato non apparirà allora il volto dell’amante, ma il simulacro del Dio che lo possiede e lo costituisce: il suo volto e quello dell’amato ne saranno illuminati, come per un lampo venuto d’altrove, da un altro mondo, oltreumano. Amante e amato saranno così ricongiunti, non l’uno all’altro, ma ciascuno al suo luogo d’origine, verso il quale li ha incamminati la nostalgia” (Donfrancesco,1995, 30-31; cfr. anche Franza, 1993).

Ecco dunque il senso del riconoscimento del demoniaco o angelico, come autentico legame con l’oltremondano, con la provenienza archetipica e con il compito stesso del ‘fare anima’. Il maestro, o *méntore*, è l’incontro destinale che apre la via, grazie al benedificante atto di un riconoscimento, visione del Dio nell’altro e apparenza nella destinazione. “Ci è necessario un maestro, che riconosca in noi il fuggevole apparire dell’Angelo, un maestro la cui visione consenta a noi di vedere a sua somiglianza – a somiglianza di Eros. Ci basta avvertire talvolta la bellezza indicibile del Volto, per ritrovare il senso perduto di una dignità e di una misura semplicemente umana, per essere davvero chi siamo, nella nostra casa, nella nostra strada. Non occorre più che un bagliore, e del resto altro non potremmo sopportare, per illuminare e riconoscere l’orizzonte che ci racchiude. L’individuazione’ comincia da quel bagliore – qualunque sia il momento in cui avviene, e a volte avviene già nell’infanzia- e continua poi come un cammino nel buio, che altri bagliori, talvolta e per breve, rischiarano. Queste accensioni di bellezza attirano in trasformazioni che trovano il loro inizio nello splendore di una forma, e volgono verso l’oltre al quale Eros tende” (40).

Dunque l’atto sacro dell’occhio del cuore del *méntore*, che pure non ha nulla di enfatico o di eroico, è solo l’atto di un riconoscimento, che ci restituisce alla nostra casa, nel momento che vede la nostra appartenenza e la nostra destinazione, e che ci accomuna nell’itinerario di un necessario travalicamento di uno sforzo singolare e tutto centrato sull’io, che invece deve saper accogliere il contatto con l’espressione interna e trascendente

dell'Angelo o del *daimon*, cioè della nostra autentica cifra d'anima.

Il pensiero di Hillman ci riporta dunque sulle tracce del maestro, o del mentore, come figura densa di significazioni profonde, e non soltanto di ordine affettivo. Il maestro come modalità appassionata di essere nel destino dell'insegnamento, e non come il funzionario di una trasmissione culturale burocratizzata e letteralizzata. Il maestro come colui che è capace di osservare con l'occhio del cuore, capace di vedere oltre le apparenze, oltre le diagnosi semplificatorie, oltre i comportamenti facilmente iscritti nei repertori dei disturbi del carattere; capace al contrario di vedere nei segni la premonizione di un destino e di una passione. Capace di non violare questa traiettoria e, anzi, di rivelarla e di aiutare a custodirla e a renderla più profonda e costitutiva. Capace dunque di mettere in contatto l'allievo con il richiamo di immagini archetipiche potenti e essenziali, che possono effettivamente guidarlo nel suo spazio di oltrepassamento, e al contempo capace di collocare sé stesso nel 'frammento' che orienta il dialogo con questi invisibili.

E tuttavia, proprio in questa prospettiva, la cura educativa non può essere soltanto l'enfasi daimonica, ma anche la misura del suo slancio e della sua presa. Hillman, nel solco di un importante tradizione filosofico-religiosa, conosce il pericolo del richiamo delle potenze oltreumane, la loro scarsa considerazione della dimensione terrestre. Allora la preoccupazione, così sconosciuta alla nostra cultura erculea e prometeica, è quella di indirizzare il diventare nel senso del profondo e della discesa. Dunque in un rovesciamento che è più di una semplice mutazione di segno, *crescita come discesa*. Scendere dalle velleità onnipotenti di un'unica spinta archetipica, per conoscere l'anima del mondo e all'interno di essa situare il proprio *servizio*. "Le immagini organiche della crescita si rifanno al simbolo preferito della vita umana, l'albero, ma io voglio capovolgere quell'albero. Il mio modello di crescita ha le radici nel cielo e immagina una graduale discesa verso le cose umane. Tale è l'albero della qabalah della tradizione mistica ebraica e anche cristiana" (65).

Se il *daimon* viene da uno spazio oltreumano, il compito che ci è dato è quello di accoglierlo nella sua celeste bellezza, ma anche di incarnarlo. Un demone troppo possessivo non è in grado di fare i conti con la vita, e il destino tragico di tanti uomini e donne eminenti conosce il prezzo della consegna anima e corpo alle mani del proprio angelo. Crescere è discendere, è indebolirsi, è deflazionarsi, è abitare l'anima del mondo. E' quello che in tutto questo libro è stato denominato con il lavoro del 'fare anima'. E' scendere dal picco e mischiarsi al confuso mondo delle valli, alla sua carne e alla profondità dei suoi itinerari, che ci rendono più intensi e più comprensivi. In questo senso "la virtù consisterebbe nel rivolgersi verso il basso, come nell'umiltà, nella carità, nell'insegnare, nel non essere superbi" (66). E addirittura Hillman, che mai come in questo libro si è lasciato andare alla tentazione della prescrizione, ci indica quattro vie per così dire *canoniche* della discesa: "discendere, cioè crescere, significa ubbidire alla legge di gravità, assecondare la curva discendente che accompagna l'invecchiamento. (...) Secondo, accettare di essere un membro della tua famiglia, di fare parte del tuo albero genealogico, così com'è, con i suoi rami contorti e i suoi rami marci. Terzo, abitare in un luogo che sia adatto alla tua anima e che ti leghi a sé con doveri e usanze. Infine, restituire, con gesti che dichiarano il tuo pieno attaccamento a questo mondo, le cose che l'ambiente ti ha dato" (88).

La scommessa dell'educazione in questa luce assume una nitida configurazione che si esprime nella combinazione dell'essere fedeli al proprio *daimon* e contemporaneamente a umanizzarne gli accessi nel compito interminabile del 'fare anima'. E' in questa difficile congiunzione che si gioca anche il senso dell'azione educativa, che deve saper riconoscere lo

spazio vocazionale e soprattutto creare le condizioni perchè sia custodito e coltivato, ma deve anche aiutare a non perdere il contatto con l'anima del mondo e la carnalità dell'esistenza umana.

In questo libro, che pure è certamente diseguale e meno convincente di altri, forse proprio per lo squilibrio dai toni fortemente affettivi che lo connota (e che però lo rende anche più appassionante), tornano tutti i temi cari a questo pensatore dell'anima, in una commistione appunto che tende ancor più a scendere e a volgere la sua freccia nel senso dell'essere e dell'agire.

E' un libro in molti punti criticabile, non inconsapevole dei suoi limiti e pure non del tutto in grado di mascherarli o di scioglierli. E' un libro figlio di un pensiero *puer*, come testimonia lo stesso autore in una glossa finale di carattere metodologico. E' dunque un libro che è perfettamente in linea con lo spirito archetipico che sempre, secondo traiettorie di volta in volta dionisiache o mercuriali, ma anche profondamente erotiche, ha avuto l'andatura errabonda e ascensionale del *puer*, la sua tenera profondità instabile, la sua provocatoria maliziosità, e il suo sfondo sofferente e inconcluso. E' a questa modalità di conoscenza del *Puer* che Hillman si rifà alla fine del libro, e noi con lui, che tanto siamo disposti a prestare il fianco a chi invece con una anche giustificabile serietà saturnina esamina le forme del pensare secondo la logica sistematica del fondamento o della critica razionale del fondamento.

Questo è un pensare fiducioso nell'invisibile e affida ad esso il proprio insondabile effetto di svelamento. E' un pensare il Puer, il piccolo, il piccolo e il nascosto: "come la ghianda, anche il daimon e l'anima sono metafore del piccolo. Anzi, sono più piccole del piccolo, perchè appartengono agli Invisibili. L'anima, infatti, non è un'entità misurabile, non è una sostanza e non è una forza, anche se noi siamo chiamati dalla forza delle sue pretese. Non ha nulla di corporeo, dice Ficino, e dunque la natura del *daimon* e il codice dell'anima non possono essere compresi con mezzi fisici, ma solo con un pensiero indagatore, un sentimento aperto al sacro, un'intuizione evocativa e un'immaginazione ardita: le modalità di conoscenza del *Puer*" (352).

Sono evidenti in questo senso i salti, le contraddizioni, le zone d'ombra e soprattutto l'andamento non sistematico, l'iperbole, l'improbabilità di talune figure. Ma è questo uno stile di pensiero dall'effervescenza straordinaria, capace di rovesciare il mondo con una frase, tanto potente quanto sottile, e in questo dai tratti straordinariamente sacri: è il pensiero del Puer, comune a Gesù e a Buddha, come fa notare Hillman, e così estraneo alla ragione sistematica del pensiero ancora egemone, nonostante l' 'indebolimento' presente nella cultura implicita che guida il nostro essere nel mondo (per esempio proprio nel mondo dell'educazione e dell'istruzione).

Un pensiero che non tende con arroganza a sistemare il mondo, anzi che si nega implicitamente un tale esorbitante obiettivo. Un pensiero che si sa debole, e che nondimeno si dichiara, nella sua fisionomia archetipica, per essere riconosciuto, e per poter dialogare: "ogni teoria influenzata dal *Puer* mostrerà brillante esecuzione, richiami al di fuori dell'ordinario, estetismo esibito. Rivendicherà atemporalità e validità universale, ma trascurerà la fatica delle prove. Avrà dentro il ritmo di danza del *Puer*, arditezza di immaginazione, ribellione alle convenzioni. Una teoria ispirata dal *Puer* zoppicherà in mezzo ai fatti, e addirittura crollerà di fronte alle domande indagatrici della cosiddetta realtà, la posizione assunta dal classico antagonista del *Puer*, il Re dalla faccia grigia o figura saturnina, testarda, insensibile, terra terra -che pretende statistiche, esempi, ricerche, non immagini, visioni, storie" (349).

Hillman si espone, si presta ad essere sanzionato dall'istruttoria dell'approccio Senex della *scienza* e dell'istituzione, che potrà smontare e svelare gli artifici e le noncuranze delle idee del *Puer*, come sempre ha fatto nella storia. Ma il pregio di una tale autodenuncia sta nel sapersi parziale, nel conoscere il proprio diritto a promuovere un corno della dialettica del pensiero, quello che qui si mostra, e che non viene contenuto perché Hillman sa a fondo la sua speciale bellezza, la sua capacità di scuotere, perché egli stesso è posseduto felicemente dal proprio *daimon*.

Angelus novus

“C'è un sapere della *lontananza* che non coincide nè col fantastico nè con la scienza: è all'incrocio tra il visibile e l'ignoto, tra la conoscenza e il desiderio, tra l'osservazione e la *rêverie*”

(A.Prete)

La figura dell'Angelus Novus, proposta da Paul Klee e poi reinterpretata sapientemente da Walter Benjamin, mi pare particolarmente adatta per evocare l'atteggiamento auspicabile nel rapporto con il mondo stimolata da Hillman. E' un'immagine simbolica che racchiude il senso di un movimento, movimento verso il domani dove lo sguardo, l'orizzonte, è rivolto all'indietro, alla provenienza e all'origine. Ma tutto questo in un senso antinaturalistico, antibiologicistico, secondo le coordinate di una storia che ha consumato ogni velleità teleologica. L'angelo è davvero una figura epocale, il rinvio ad un'ulteriorità che ridimensiona l'umano, proprio quando questo sembra aver raggiunto e forse valicato il confine della propria sfida con gli Dei. La fine necessaria della stagione eroica, degli Icaro e degli Ercoli, richiede l'aiuto di un angelo (di una nuova *angelologia*, come ripete spesso Hillman), richiede l'aiuto di uno sguardo imparziale, preoccupato e attento, amichevole e solidale e anche tragico, consapevole del tragico come quello degli angeli dolorosi dei film bellissimi di Wenders.

L'angelo che va verso il futuro memore del suo passato, del suo provenire, è davvero un 'angelo necessario'. E questa dimensione si accoppia bene con le suggestioni di Hillman e con le atmosfere talvolta un poco impegnative dell'immersione nel mondo degli istinti e delle forme di devozione native. Eppure è evidente che occorre richiamare, o essere richiamati, a una forma di culto e di devozione verso il mondo, che occorre ridimensionare la centralità egotistica dell'umano, che è il dominio della ragione strumentale che va posta in causa e che l'uomo deve poter ritrovare la sua complicità con il mondo delle cose, delle cose date e di quelle costruite. Deve imparare di nuovo a sentirne il messaggio e ad avvertirne la sensibilità, deve reimparare a servire il mondo e non solo a servirsene, così come a trattenerlo fra le sue mani e a non farlo cadere. Deve ricomprendersi nella sua finitezza e liquidare le provocazioni demiurgiche, deve accogliere e riconoscere il mondo.

E' possibile, ci occorre forse un culto del mondo, o addirittura una *mistica* di esso, per poterne di nuovo cogliere lo spessore e la profondità, per ricomprenderne l'intreccio, il necessario intreccio con la possibilità stesso dell'umano, e, forse, per aiutare l'umano a non ipercompensare la solitudine psichica con lo sfogo distruttivo. Bisogna recuperare forme di devozione e di rispetto, rituali e misteri, anche solo per riposare in questo mondo, per

abitarlo. Non è una rivoluzione copernicana che si chiede, ma un diverso approccio, un ascolto più acuto, meno violento. La direzione è ancora oltre l'uomo, oltre questo uomo arrogante e inconsapevole, che ha voltato le spalle ad un sapere più armonico per abusare delle cose. Le cose ora sono arrabbiate, bisogna recuperarne il perdono. E' un atteggiamento difficile: "questa idea di servizio esige abbandono, resa; esige una costante attenzione all'Altro" (Hillman, 1996c, 69). E' una porta molto stretta e probabilmente tortuosa per chi crede negli andamenti lineari del progresso, ma indispensabile per un ritrovamento.

E' questo il pensare che si avventura nel territorio notturno degli affetti, un pensare che erra, che ha l'andatura rapsodica e zoppicante del Puer, come si è detto, e che non propone architetture o programmi. Qui, come si vede, non si tenta la messa in opera di un dispositivo, non si spera l'elaborazione processuale di un ambito di esperienza. Piuttosto si inseguono spunti, si avvertono richiami, si suscitano interrogativi. Lavorare con gli affetti mi pare debba assomigliare più a questo che a una determinazione inflessibile. Con gli affetti, e con le loro figure immaginali, che non a caso Corbin e i suoi mistici neoplatonici presentificavano come "angeli", non si possono costruire ordinati discorsi o istruire progetti, non si può alla fine di ciascun itinerario effettuato al loro interno riportare nuovi stratagemmi per domarli o addomesticarli.

Gli affetti, le immagini, il mondo dell'Anima non si concedono per essere manipolati, piuttosto sono essi a manipolarci. Dal loro regno non si ritorna mai indenni, piuttosto ancora più feriti e dubbiosi. Anni fa, con la lezione kleiniana (Cfr. Mottana, 1993), mi sembrava di aver trovato un filo e credevo di poter tentare una codificazione del mondo instabile o metastabile delle emozioni e delle loro immagini, per quanto indicativa. Oggi, credo ci si debba attestare su posizioni ancor più incerte, ma fors'anche più aperte, disponibili, più sensibili al mistero e alla segretezza, più docili all'incomprensione e alla sua -questa sì- possibile abitabilità. Ci si deve orientare all'interno di un campo in continua modificazione, come il paesaggio del film *Stalker* di Andrej Tarkovskij, e anche qui come lì, bisogna muoversi con cautela, con rispetto e con devozione.

*La sovversione di James Hillman (2012)**

L'eversore inatteso e sconosciuto

Nonostante il sistematico ignoramento e l'atteggiamento diffuso di esorcismo nei confronti di un pensatore che iscrive il suo operato nel solco della psicologia junghiana, talora considerata "reazionaria", e che proprio per questo deve scontare l'esilio dai templi della conoscenza criticamente e accademicamente accreditata, James Hillman condivide, con molti autori radicali del suo tempo, una sorprendente inclinazione verso la sovversione dei quadri teorici, dei fondamenti epistemici e degli orientamenti morali tradizionali.

Del suo lavoro il meno che si possa dire è che ha letteralmente ribaltato le logiche dominanti nei confronti della nozione di soggetto, che ha profondamente eroso il principio umanistico e soggettivistico delle scienze sociali, che ha enfatizzato in maniera corrispondente ad una sensibilità crescente in tal senso, la questione essenziale del rapporto stringente tra processi di individuazione personale e integrazione al corpo del mondo, che ha radicalizzato le funzioni interroganti e perturbanti, ben presenti in alcune regioni del pensiero contemporaneo, del negativo, dell'ombra e della morte sia in senso morale che conoscitivo. Infine che ha posto al centro della sua proposta la funzione immaginativa come funzione essenziale di mediazione e equilibratura nel sapere, nel divenire, nel dimorare la terra, anche qui riuscendo ad accordarsi con alcune frange decisamente divergenti e inattuali del pensiero postmoderno.

Ma una simile premessa al pensiero di Hillman, dovuta proprio in quanto è necessario sottolineare quanto quest'opera sia rigorosamente contemporanea proprio e precisamente perché altra, inattesa e inattuale, rischierebbe di passare sotto silenzio un aspetto fondamentale del suo lavoro. Il fatto cioè che anzitutto i suoi testi sono un'esperienza trasformatrice straordinaria e sconvolgente. Perché Hillman è anche, a differenza di molti campioni dell'oscurità e dell'oscuramento gratuito, un magnifico e luminoso affabulatore in grado di travolgere con la potenza erotica e appassionata di una prosa poetica sempre capace di suscitare stupore, di ribaltare il consueto punto di vista, di muoversi al tempo stesso in profondità e in superficie, sospinto dall'ispirazione mobile e imprevedibile dei suoi tutori simbolici, Ermes e Dioniso, patrocinatori di un pensiero inconfondibilmente animato dall'estro e dall'istinto eversivo.

Hillman, ad ogni modo, senza frequentare decostruzionismi o filosofie della differenza, compie un'opera molto analoga a quella di Derrida o di Deleuze nei paraggi del poststrutturalismo così ampiamente celebrato nel contesto europeo e non solo. A cominciare dal radicale ridimensionamento dell'io, proprio quell'io ingrassato dal razionalismo e dai suoi corollari idealistici, quell'io così centrale nella topologia psichica freudiana non meno che nelle filosofie positiviste, ridimensionamento che è uno dei passaggi ineludibili del percorso dello psicoanalista americano. Egli qui certo assume tutta l'eredità junghiana, con la sua redistribuzione della personologia intrapsichica in una costellazione di figure allargata, e tuttavia si sottrae anche alla tentazione unitaria e sintetica cui, seppure in maniera molto

* Il saggio è stato pubblicato nel volume, a cura di Francesco Donfrancesco, *James Hillman. Verso un sapere dell'anima*, Moretti e Vitali, Bergamo 2012, pp. 163-178

articolata, procede l'idea di individuazione in Jung.

Si tratta in questo caso di un rivolgimento cruciale, che entra in rotta di collisione, come lo stesso Hillman sottolinea, con ogni residuo di naturalismo e di ingenuo umanismo che ancora domina nella gran parte delle altre psicologie. L'accentuazione è molto diversa, i riferimenti si radicano nella grande genealogia junghiana, con le sue coloriture mitologiche e esoteriche e tuttavia appare in sintonia con l'accerchiamento che minaccia il soggetto egoico nelle filosofie occidentali più radicali, da Foucault a Lacan e oltre (e questo senza scomodare troppo le secolari tradizioni orientali o l'intero patrimonio della mistica renana).

La differenza va misurata proprio nella capacità hillmaniana di collocarsi in un quadro più vasto, più variegato e interdisciplinare di riferimenti, che certo ha nel suo cuore l'estetica romantica e quella simbolista, così come recupero di quel neoplatonismo così attento al ruolo dei legami e di una cognizione "erotica" del mondo. E che tuttavia sa guardare alla contemporaneità senza prosciugare un tale retroterra sulle istanze talora troppo concettose dei dettati filosofici francesi.

Uno dei nodi e dei bersagli polemici è proprio quello del soggetto, come detto. In particolare della nozione psicologica di io, l'io che viene rivisto come espressione di un mito eroico incontenibile, come personificazione psichica di un'ispirazione "prometeica" e "erculeo", che deve essere affondato nella materia oscura, inconscia e plurale, dalla quale sporge senza potersene mai completamente separare. Si tratta di una mossa che neppure troppo paradossalmente sembra affratellare Hillman a Nietzsche, nel momento in cui viene rivendicata la potenza vibrante e dionisiaca della componente magmatica ma anche vitalistica della dimensione infera della personalità e del mondo.

Dove l'infero non è il diabolico sogghigno mefistofelico che tanta parte ha nella rappresentazione cristiana del male, con il predominio dell'intelligenza luciferina e dell'istanza analitica del pensiero. Si tratta invece della versione che dell'inconscio offre un'immaginazione creatrice che attinge, piuttosto che al repertorio moralistico, a quello poetico e simbolico dell'arte più visionaria. L'es non è il male o il nichilismo di una razionalità invertita, è piuttosto la dissoluzione nell'elemento fluido dell'anima femminile del cosmo, il respiro profondo dell'essere di cui già aveva elevato a dignità filosofica l'anelito poetico (in Holderlin, Trakl, Rilke), un pensatore come Martin Heidegger.

L'io moderno, figlio di Cartesio e dell'oscurantismo rovesciato di una ragione che ripudia il ruolo equilibratore del mito e dell'immaginazione poetica nella comprensione del mondo, deve essere sprofondato nelle profondità telluriche dove la sua presa distruttiva si dissolve e si offusca nelle complessità labirintiche di una ricettività molteplice e femminile.

In gran parte questa conversione, che caratterizza uno degli elementi chiave dell'allontanamento da Freud, si era già compiuta in Jung. E' Jung a ricondurre la psicologia ad abbeverarsi alle fonti perdute di una metafisica antipatriarcale, alle sponde di un principio materno archetipico di tutt'altra taglia rispetto per esempio al materno biopsichico della Klein (semmai vicino in qualche senso alla sua revisione ferencziana). E' stato Jung a intraprendere la prima grande discesa agli inferi del mondo psichico, con il suo Libro Rosso e poi con una psicologia così attenta all'influsso animico e al ruolo costitutivo dell'Ombra.

La splendida prosa di Hillman tuttavia articola questa *nigredo* epistemica verso un primato dell'anima che ancora, nel grande psicoanalista svizzero, è soltanto un passaggio di un percorso a tappe che non sembra disposto a rinunciare alla conciliazione dialettica, all'assorbimento dei principi opposti in una dimensione unitaria, per quanto tensionale e regolativa. Jung è ancora animato dall'umanismo romantico, dalla grande ambizione idealista

di coronare in una potente autosufficienza spirituale il percorso di formazione dell'uomo. Per lui l'immaginario del centro e della sommità è ancora il perno di un'opera di cui tuttavia restano ineludibili la "capacità negativa", per dirla con Keats, come la strepitosa prospettiva transculturale. E' in virtù dello scavo in profondità del maestro, della sua indomita volontà di re-visione di un patrimonio di sapere sommerso e maleficato come quello alchemico per esempio, che Hillman potrà tuttavia volgersi con più sicurezza verso un tale giacimento simbolico.

Hillman infatti procede oltre, o meglio, verso il basso. La sua è una filosofia della discesa, capace di ammorbidire quella "caduta" necessaria della mitologia dell'io per cedere il posto ad un'economia dell'anima, cioè ad una personologia al cui centro si colloca la funzione ricettiva, pluralizzante e intensificatrice di una disposizione passiva alla comprensione. La conoscenza, ritrattasi dal delirio rischiaratore del pensiero occhiuto e "panottico" dell'io coscienziale, "fa il bagno nud(a) nella piscina delle immagini e dei sentimenti" (Hillman, 1996, 207) nell'immaginazione onirica, nella rappresentazione mitica, ma soprattutto nella visione immaginale. Non è più l'occhio ortogonale e geometrico della ragione moderna a determinare il progresso del sapere, secondo Hillman, ben consapevole degli effetti psicotizzanti e distruttivi di una simile propensione, bensì la sensibilità immaginativa di un occhio vespertino, di una visibilità simbolica che nulla ha a che fare con la volontà anatomizzante dello sguardo scientifico e con l'efficienza iperrealista della *ratio* dominante nella tecnocrazia contemporanea.

Making Soul

Hillman non è più preda dell'attrazione del centro né mira alle grandi sintesi dialettiche: in lui la figura della *concordia oppositorum* sopravvive soprattutto come istanza tendenziale di una processualità che ha tuttavia incorporato a fondo la necessità di una decisiva sovversione delle architetture gerarchiche della conoscenza e che ha fatto proprio il principio della molteplicità e del politeismo.

Di una tale conversione e sovversione certamente il costrutto conosciuto come "fare anima" (*Soul Making*) è senza dubbio uno dei vertici imprescindibili. Si tratta davvero di un "concetto", nel senso in cui usa questo termine Gilles Deleuze, e cioè qualcosa che non definisce un' "essenza" ma che circoscrive un "evento", ne costella le circostanze e ne figura l'impatto sul mondo (Deleuze, Guattary, 1996).

"Fare anima" è qualcosa di veramente innovativo, di profondamente anacronistico e splendidamente inattuale, nel senso che individua una necessità contemporanea attraverso un'immersione nel lontano. Fare anima non è semplicemente un corpo a corpo con le porzioni femminili insature della propria personalità, come si potrebbe dedurre da una lettura un po' schematica del processo di individuazione. Fare anima è rovesciare il verso del proprio processo di crescita, immaginare che al posto di ascendere, si possa immaginare il divenire conoscitivo e esistenziale come un discendere, come un progressivo oscuramento, un bagno nell'incertezza, attraverso l'accreditamento di verità - verità obliqua e sfuggente-, alle immagini simboliche e non alle deduzioni logiche e non contraddittorie. Fare anima è preoccuparsi della morte, non soltanto nel senso esistenziale di assumerla come sfondo che sorregga la spinta a caricarsi il peso di una vita più autentica, ma come una lenta dislocazione a comprendere a partire da quella prospettiva, che è la prospettiva del mondo infero. Da quell'angolazione le cose non stanno più diritte ma si curvano, il bene non è facilmente

scindibile dal male e i sentimenti possono essere freddi anziché caldi.

Fare anima è assumere il punto di vista dei sogni come un'alternativa sostanziale all'ordine del giorno, alla grande pulsione rischiaratrice. Vuol dire prendere sul serio le figure della notte senza pretendere di restituirle ad un significato plausibile nel mondo dove domina l'intimazione a chiarire. E' una manovra sottile di "inconoscenza", un'iniziazione al carattere misterioso e labirintico e soprattutto immaginifico delle certezze consuete su cui apparentemente riposa il processo conoscitivo con le sue conseguenze pragmatiche. Fare anima è insomma una rivoluzione dalla parte dei flussi e delle intensità, per tornare a Deleuze, del nomadismo immaginale, che accetta di farsi rapire dall'enigma delle immagini del mondo piuttosto che tentare a forza di stirarne le asperità e la barocchissima "piega". Oltre che un'eco anche molto avvertibile di quella "Gaia scienza" sia esoterica, come lingua obliqua e occulta, sia filosofica, come rinascita vitalistica del sapere, che ha continuato a serpeggiare irrimediabile nelle zone meno visibili dell'episteme.

E' un viaggio nello smarrimento e nella resa, una caduta che dà per buono l'incontro un po' schizogenico con i codici dell'anima in quanto deputati a sottrarre alle "superstizioni parentali" (Hillman, 1997), o, in breve, al primato dei condizionamenti famigliari, per aprire la nostra genealogia, anche quella quotidiana, all'ispirazione della famiglia ben più larga dei miti, degli archetipi lontani e sconosciuti, delle geografie scomparse e di una temporalità "aionica" (Deleuze, 2005, 61-2). L'individuazione è situazionale, "kairotica" (Hillman, 1988, 79), non più la destinazione di una teleologia.

Fare anima è dissolvimento e dimissione dell'io legislatore a favore di una ricettività acutissima e ipersensibile, licenziamento degli schemi e delle procedure ascensionali e geometrizzanti in favore del lento coagularsi, nell'alambiccio della visione, di "figure" senza precedenti.

"Ignotus per ignotum" è il motto alchemico che accompagna la divergenza animica: i suoi sentieri conducono *nulle part* e si aggrovigliano nel giardino dalle mille biforcazioni, liberando il mondo dalle sue cinghie e dalle sue censure, ritessendo in maniera inopinata quel possibile risuonare di corrispondenze che ne fa un teatro della memoria in continua evoluzione, di cui non esiste, in un mondo post-metafisico, il principio di scioglimento.

Perché questa è a mio giudizio un'altra fondamentale innovazione del pensiero hillmaniano nel solco della sua archeologia: il fondamento è sfondato. L'essere sono gli enti, non più risoluzione finale né principio, siamo ben al di fuori da ogni ontoteologia metafisica. Tutto, ma veramente tutto, è sottoposto alla "visione in trasparenza", lo sguardo che rilega il mondo in un tessuto archetipale esso stesso mitico e diveniente. Il Pantheon greco è un modo di figurare quel politeismo necessario dopo la morte di Dio. Di null'altro si tratta. Non un banale espediente di neopaganizzazione (il paganesimo è costellato semmai come riferimento complesso e multiforme) ma l'assunzione dell'orfanità metafisica dell'indagine umana. Che necessita di annodare le figure alle figure, ma nella proliferazione molteplice dei "sigilli". Ogni cosa è collegata alle altre, ma non discende da un principio primo: ciascuna restituisce bagliori insieme a ombra e nebbia. Non più principi assoluti, per quanto apofatici, ma dèi minori, ricchi di figurazioni e di *exempla*, nessun fondamento.

L'ermeneutica hillmaniana, da questo punto di vista, lavora la profondità come una superficie. Le rappresentazioni sono il dettato originario: dunque non c'è una precedenza d'essere. La sete di bellezza del Puer può soddisfare il suo impulso a rispecchiarsi nelle immagini antiche degli eroi della verticalità e dell'erranza, ma essi stessi non consistono altrove, piuttosto scivolano nella trama delle proprie innumerevoli concrezioni.

Meravigliosa polifonia dell'essere plurale, senza padroni, questa è l'ermeneutica hillmaniana, che *rivela* nel senso più autentico del termine. Fa scorrere una tenda per coprirlo con un'altra più spessa. E' questo il segreto anche della sua epistemologia, esplicitamente rivendicata, come alla fine del *Codice dell'anima*. Quell'andamento zoppicante, ferito, il guizzo e la caduta, l'impossibilità a fornire i documenti, le carte e i dati che il giudice saturnino della retta conoscenza prescrive. Un'epistemologia finalmente all'altezza del mondo senza fondamenti. Un'epistemologia mercuriale. Il cui stile sarà contrassegnato dal "ritmo di danza del *Puer*, (dall')arditezza dell'immaginazione, (dalla) ribellione alle convenzioni" (Hillman, 1997, 349).

Riconosceremo questa ispirazione acefala, sospinta dal desiderio senza meta, nel *pothos*, antesignano augusto del romantico desiderio d'infinito, impulso questa volta aereo e acrobatico, per dirla con Sloterdijk, come nel gusto dei rovesciamenti, nell'impareggiabile disvelamento che il filosofo americano realizza di frequente attraverso la manovra che egli stesso definisce "guardare in trasparenza". E cioè del meccanismo interpretativo che situa l'esplorazione delle figure del mondo nella riconduzione mitica, nell'*epistrophé* o, più precisamente, nel *ta wil* iraniano, sapientemente secolarizzato e re-visionato, attraverso cui il fenomeno apparente sciama nei suoi ascendenti archetipici.

Così il priapismo neopagano assicura la sua scandalosità apparente ad un antecedente mitico ricco di significato nella falloforia del dio Pan (Hillman, 1977, *Saggio su Pan*, Adelphi, Milano) o la cosmesi moderna tanto esecrata dal moralismo puritano può essere non solo spiegata ma ripensata alla luce della necessità di esprimere la componente afroditica dell'eros (Hillman, 1996b). Più in generale l'appiattimento delle interpretazioni psicoanalitiche classiche, dal simbolismo ristretto e spesso moralizzato, in Hillman, che segue in questo l'esempio del maestro Jung, si allarga enormemente, si pluralizza, ma anche si rende molto più inatteso e sorprendente. Così i miti moderni della famiglia si dissolvono a contatto con l'incandescenza del politeismo antico e giustamente la sopravvalutazione del ruolo parentale può apparire, come detto, una "superstizione" o la paternità contemporanea, ridotta dallo psicologismo corrente al codice egemone della "cura", ritrovare i suoi più autentici demoni nell'importanza di manifestare l'erranza, la separatezza, la distanza, un repertorio di comportamenti maschili che appaiono segnati più dalla selvatichezza che dalle virtù domestiche.

Leggere Hillman significa spezzare innumerevoli stereotipi, che si rivelano per quello che sono, la riduzione dello spettro simbolico del reale. Così lo psicoanalista di Atlantic City non è molto lontano per certi versi dall'auspicio deleuziano e guattariano di farla finita con l'Edipo e di aprirsi all'imprevedibilità di flussi ed intensità, direbbero loro, di destini daimonici, soggiungerebbe lui. Il tema della "ciascunità", così denso a sua volta di riferimenti mitico-simbolici, specie quando si mostra sotto le forme della "teoria della ghianda", è un passaggio determinante, certo inseparabile del ravvivarsi di motivi romantici, che tuttavia consente di ripensare per esempio le pratiche dell'educazione all'insegna della necessità di leggere eroticamente e immaginativamente il profilo concreto attraverso cui si manifesta il soggetto in formazione. Non una lettura del profondo, in questo caso, ma qualcosa di molto più Hillman-specifico, una lettura della fisionomia, del visibile nel dettaglio, del comportamento manifesto. Qualcosa che ha a che fare con un'altra fondamentale preoccupazione hillmaniana, e cioè l'urgenza di restituire importanza ad una visione accurata, riconducibile al concetto antico di "*notitia*", quella capacità di "formare precisi e corretti concetti delle cose attraverso un'attenta osservazione", un "rapporto intimo", una "conoscenza carnale" (Hillman, 1993,

113) dei volti, dei paesaggi, degli oggetti.

Le cose rivelano la propria anima a chi le sa percepire nella loro precipua autonomia, ben oltre la tendenza naturale a proiettarvi le proprie impressioni o le proprie aspettative.

Per questo l'autentico educatore non è il maestro ma il mentore, colui che è in grado di aprire un "occhio amante", a percepire attraverso l'eros immaginativo i moventi che si celano non nell'interno ma nell'esteriorità dell'invidividuo. Non nelle caratteristiche psichiche tradizionali, nei tratti nevrotici o nelle disfunzioni, ma nello stile con cui si adopera uno strumento, in una camminata o in un lieve difetto di pronuncia. La lettura attraverso il cuore è un ascolto della fenomenologia del mondo, non una captazione ermeneutica guidata da un codice esoterico. E' uno sguardo rallentato e intensificato, come ogni buona "prassi" dell'anima.

Scorrere fuori

E qui si cela un altro dei passaggi straordinari e oserei dire rivoluzionari del pensiero di Hillman. Si annida la svolta che comporterà la torsione dallo sguardo, della sensibilità, della cura, concentrati su di sé e sulla propria interiorità, verso uno sguardo -che non può più essere quello dell'analista chiuso nel suo studio, ma quello di un nuovo *voyeur* del mondo-, rovesciato sull'esterno, su una realtà sempre più deprivata proprio di una tale attenzione, un'attenzione "estetica". Dove estetica significa spregiudicatamente aderente al manifestarsi della cosa, *aisthesis*, sensibilità per l'evidenza. E' ciò che egli chiama appunto "risposta estetica": "dunque molto vicino a un senso animale del mondo -un fiuto per la manifesta intelligibilità delle cose, con il loro suono, il loro odore, la loro forma..." (111).

Come egli stesso scrive con il consueto gusto di metafore folgoranti: "dallo specchio alla finestra" (Hillman, 1996b). Spostare il *focus* dell'analisi dall'interiorità al corpo del mondo, alla sua apparenza, così densa di "pieghe" e così bisognosa di attenzione, in un mondo che ha fatto dell'egocentrismo il suo perno totalitario.

Occuparsi del mondo, del suo aspetto, realizzare una "psicologia delle cose", nella scia delle affascinanti proposizioni sciamaniche dell'amico Robert Sardello (Sardello, 1993). Farsi cosa, guardare dal punto di vista della cosa, o, più in generale, non più semplicemente "fare anima", ma "fare anima del mondo". E' questa la svolta, la *Kehre* hillmaniana che sconvolge i fondamenti di ogni psicologia antropocentrica. E' il mondo ad attendere uno sguardo devoto, non più l'ombelico umano. Così i mali dell'uomo, reazioni alla scomparsa degli déi, diventano anche sintomi strettamente connessi al disagio delle cose, della natura, delle città.

In perfetta sintonia con la dottrina alchemica, cui tanto deve il pensiero hillmaniano, per nulla timoroso di questa ingombrante eredità junghiana (a differenza di tanti suoi colleghi ingessati e moralisti), non esiste salvezza personale in assenza della salvezza della natura, delle cose. In questo senso la sua è una psicologia estetica, una cura del volto del mondo, di cui una potente politica della bellezza è una delle articolazioni fondamentali. Dove naturalmente bellezza non significa affatto culto di un supposto ideale di perfezione della forma, quanto l'attenzione al manifestarsi speciale del volto di ciascuna cosa, l'interpretazione della sua indole simbolica, l'ascolto del suo messaggio e talvolta del grido che proviene dall'inedia o dal prosciugamento della sua interiorità, della sua anima. Così "risposta estetica" (Hillman, 1993, 111) diventa lo slogan di una rinnovata alleanza con il tessuto delle corrispondenze materiali in cui insiste la presenza umana, risposta estetica come attenzione, come cura, come "manutenzione", capacità di mantenere, tenere in mano, conservare e

restaurare, non lasciar cadere un mondo sempre più condannato dai destini mercantili all'ossessione della fungibilità e dell'entropia.

In tal senso il pensiero di Hillman si fa indiscutibilmente politico e di un tale aspetto rendono testimonianza gli straordinari studi sulla città, sulla polis, così come il gruppo di ricerca che ne è scaturito all'Istituto di Dallas. L'opera dello psicoanalista americano abbandona il lettino e si trasmuta in re-visione urbanistica, architettonica, ambientale, ci interroga sul nostro rapporto sbadato e frettoloso con gli enti che ci circondano ridotti a utensili, come già aveva ben evidenziato l'imponente riflessione del secondo Heidegger (e guarda caso si tratta di due svolte che in certa qual misura puntano lo stesso orizzonte).

Il paesaggio cambia e, al posto dell'indagine sui complessi e sulle nevrosi personali, la scena è occupata dalla distruzione e distrazione dalle cose, dall'abbandono in cui versa il tessuto della materia, dalle necessità animiche di oggetti e strumenti che arredano il nostro stare qui, ora. E' la poltrona su cui sediamo che ci interroga, che ci chiede di riattivare un "senso animale", una percezione fisica normalmente anestetizzata. La cura dell'anima, titolo di un volume prezioso di Thomas Moore che assume tale lezione hillmaniana (Moore, 1997), non è più cura dell'anima individuale, ma cura del mondo che si rivela però anche cura di sé. Il tragitto si inverte, ad onta di tutto il *revival* pseudo stoiceggiante di tanta filosofia contemporanea. Non allo spirito (sempre piuttosto invisibile al pensatore americano) ma al simbolismo prezioso della superficie del mondo occorre prestare attenzione.

In questo senso la proposta è quella di una "teologia dell'immanenza" (Hillman, 1996c, 69), altra espressione efficace e precisa, che insiste a documentare un pensiero acutamente contraddittorio ma che ha soprattutto a cuore la saldatura tra dimensione umana e dimensione naturale, tra anima e mondo. Il "servizio", di cui spesso parla Hillman, è tutt'altra cosa dall'oblatività fraterna del bravo catechista, tutto dedito alla salvezza dell' "Uomo". E' anch'esso attenzione all'Altro, ma un "altro mondo diffuso all'interno di questo mondo" (*ibidem*), un altro che è in ogni cosa. Da questo punto di vista allora una "teologia dell'immanenza" significa "trattare ciascuna cosa, animata o inanimata, (una distinzione forse non più così netta), naturale o fatta dall'uomo, come se fosse viva, come qualcosa che richiede ciò che ogni cosa vivente sopra tutto richiede: una premurosa attenzione a ciascuna delle sue proprietà, alle sue qualità specifiche: questa pianta vuole poca acqua; questo legno non sopporta un grosso peso e, se bruciato, fa fumo: Osservami con attenzione: sono un pioppo, non una quercia. Nota le differenze, fa attenzione, rispetta (rispettare = guardare ancora). Fa' caso a quello che ti sta proprio sotto il naso, che conosci a menadito, e occupatene come esso chiede, secondo le sue necessità. Sensibilità estetica. Coscienza di precisione" (*ibidem*).

Si tratta di una torsione fondamentale, che incrocia le preoccupazioni crescenti intorno al degrado della natura, quindi la necessaria centralità che un'ecologia e un'ecosofia rivendicano in un mondo sempre più devastato dal primato assoluto conferito al profitto e alla merce a discapito delle esigenze cicliche della materia. Ma si tratta anche di una minuziosa perlustrazione del volto del finito cui apparteniamo, che prescrive un rinnovato patto con esso, una nuova assunzione di responsabilità, necessaria, ineludibile, imperativa.

E tuttavia anche qui Hillman non è mai banale, prevedibile. Occuparsi del mondo non significa procedere positivamente alla bonifica, alla conservazione pura e semplice, ad una nostalgia per il buon tempo antico. In Hillman centrale è il principio di pluralità per cui si tratta di accogliere i diversi volti di una realtà politeistica. Accanto all'edificio ultramoderno, l'anima si fa strada nel rudere che va conservato, accanto ai grandi viali occorre pensare a strade più

anguste e labirintiche, che ricoverino l'ombra e il nascondimento. Il bene è nel male e viceversa, come spiega un altro degli autori più convergenti con la prospettiva hillmaniana, Adolf Guggenbuhl-Craig (1998). È la molteplicità il principio di equilibrio, non il dominio di un unico paradigma, per quanto apparentemente giusto. L'anima del mondo continua a essere un'anima non centrata, piuttosto percorsa e disseminata dalla differenza, che è il suo nucleo vitale.

Filosofia immaginale

La profonda re-visione prodotta dall'opera di James Hillman si è manifestata in molteplici direzioni, riposando di fatto su una fondamentale consapevolezza, e cioè che non esiste verità ma risonanza, che il pulviscolo della nostra esperienza è fitto di fuochi molteplici, capaci di risuonare, di corrispondersi, di richiamarsi senza che nessuno possa prevalere, né il versante astratto, spirituale, né quello materico, fattuale. E nemmeno e men che mai alcun fondamento metafisico. In tal senso i codici che hanno dominato la maggioranza dei paradigmi ermeneutici della modernità, specialmente in ambito psicologico, sono implacabilmente revocati, in consonanza semmai con le implicazioni più radicali di un decostruttivismo che segna la definitiva obsolescenza della necessità di un luogo originario da cui promanino i significati e a cui le forme del mondo vadano ricondotte come alla loro scaturigine.

Hillman, in questo molto più di Jung, a me pare affrancato nettamente da una tale preoccupazione, e anche quando frequenta i linguaggi esoterici o il mito stesso o le nozioni archetipiche, lo fa sospinto dalla familiarità con forme di traduzione delle manifestazioni mondane in uno sciame di significati riconoscibili, comunicabili, condivisibili. È la qualità immaginifica del mito e l'evidenza plastica delle personificazioni ciò che gli interessa. Proprio nella loro irriducibilità alla sovranità di alcun codice o di alcuna interpretazione prescritta.

Da un tal punto di vista l'ermeneutica hillmaniana, coerentemente con un approccio per nulla riduttivista della materia simbolica, mette fuori gioco per esempio qualsiasi "teoria" del sogno ma più in generale emenda la nostra *vis* interpretativa da tutti i vizi di schematismo e semplificazione che possano prosciugare il vivaio inesauribile delle immagini del mondo.

Interpretare è per lui dare credito, affermare la differenza. Contrariamente al vizio riduttivista della gran parte delle ermeneutiche, specie quando sorrette da troppo autoconvincimento, l'ermeneutica simbolica di James Hillman vuole aderire alla fisionomia dell'interpretato. Così i sogni non vanno tradotti nel linguaggio diurna della coscienza ma debbono essere sperimentati come un'iniziazione alla differenza irriducibile del mondo notturno.

Tutto è giusto nel sogno, ripete Hillman. Solo l'io è a disagio (Hillman, 1984). Nei sogni impariamo a morire, soprattutto nel senso che impariamo a far cessare l'ossessione di estrarre istruzioni e di utilizzare ciò che ci accade in vista di fini estrinseci. E in fondo è poi questo il significato decisivo del "fare anima": deporre la volontà di dominare e accogliere il mondo nella sua totalità. Qualcosa di molto simile all'affermazione nicciana dell'eterno ritorno: affermare il tutto nello stesso modo in cui è, senza volerlo modificare, nel bene e nel male, questo è il segreto del difficile "dire di sì" alla vita.

Nei sogni impariamo a morire perché si dissolve la callosità della nostra *ubris* di tutto comprendere e controllare, l'arroganza egoica, e ci facciamo più fluidi, acquatici, in analogia con la materia dell'anima, così come la sapeva Eraclito, il filosofo del divenire.

Ma l'ermeneutica simbolica di Hillman persegue con la medesima ostinata perseveranza nel sottolineare la necessità di non tradurre malamente la complessità dei volti del mondo in un microcosmo di significati sempre uguali e risibilmente esigui. Egli contesta le facili interpretazioni freudiane che trasformano l'esperienza in un brodino ristretto di significati predefiniti: "l'immagine è primaria, il concetto è secondario" (Hillman, 1999, 111), che in certa misura sembra far echeggiare la raccomandazione di Gaston Bachelard nei confronti della lettura: "Ammira subito, capirai dopo" (Bachelard, 1972, 204). Solo che qui il messaggio è meno estetico, e più ermeneutico: occorre restare presso l'immagine perché sia lei lentamente a rendersi visibile. "Una buona immaginazione parla all'immagine nella sua lingua" (Hillman, 1999, 111). In realtà una buona interpretazione sa mantenere il silenzio, ci dice Hillman, proprio al fine di non devitalizzare il suo potenziale visionario. In questo naturalmente Hillman sa amplificare e restituire il messaggio che gli viene dal grande magistero dell'analisi corbiniana della conoscenza immaginale. La conoscenza immaginale è prima di tutto "visione", partecipazione mediante la visione ad un mondo di significati che tuttavia non può essere un sistema di categorie, come vorrebbe il nostro spirito scientifico.

Partecipare significa restare in presenza del veduto e goderne la diffusione. La conoscenza partecipativa, che richiede non a caso un organo specifico, il cuore (e non la mente), è una conoscenza appunto non intellettuale, ma sensibile, di una sensibilità specifica, una sensibilità simbolica. Capiamo sim-boleggiando, cioè entrando in risonanza, facendoci cassa armonica di una progressione significativa che più nulla ha a che vedere con la presa concettuale. Si tratta di un passaggio fondamentale, che si può ben definire una torsione, in quanto rigenera una concezione antichissima del conoscere, *per aenigmata*, cioè per figure, per visione, ma in cui le facoltà interagiscono strettamente senza che alcuna possa essere penalizzata. Si tratta di una conoscenza piena, una *gnosi*, una "*unio sympathetica*" (Corbin, 1958, 120), che, per poter avvenire, richiede tuttavia la dimissione dell'io scienziato e intellettuale. Occorre "tornare come bambini" per vedere gli angeli, gli angeli che sono i veicoli della simbolizzazione immaginale. Ecco perché tanta insistenza sulla dedizione all'immagine in quanto tale. Lì c'è tutto, ma il più delle volte non si sa vedere. Ecco finalmente un'ermeneutica immaginale, all'altezza di un compito che, specialmente nel mondo contemporaneo dominato da una comunicazione di indole visuale, diventa dirimente e decisivo. Comprendere l'immagine.

Al centro di tutto il lavoro di James Hillman c'è infine questo: la rivalutazione fondamentale dell'immaginazione, immaginazione creatrice, simbolica, e con essa delle immagini come fonte conoscitiva, non solo come sussidio o peggio ostacolo all'impero del *Logos*.

E' chiaro che un'episteme e un'ermeneutica fondate sul primato dell'immaginazione non può che orientare verso una verità anfibia, allusiva, ambivalente. L'immagine è plurale e aperta, questo garantisce la sua potenza simbolica. In quanto tale sospende l'accertamento della verità e lo affida all'erranza nel flusso di costellazioni di significato che tuttavia risuonano per corrispondenza. Si tratta dunque non di un'erranza puramente aleatoria, ma armonica (o disarmonica, per difetto) e tuttavia radicata in un reticolo di relazioni percorribili seppure non esauribili.

Per questo la filosofia immaginale (Mottana, 2002, 2004, 2010), come ormai la si può definire, di James Hillman è non solo una sovversione della psicologia scientifica e delle sue esili alternative umanistiche, ma anche un passaggio fondamentale verso una concezione della conoscenza come esperienza indivisibile dall'essere al mondo secondo una postura

partecipativa e riflessiva a cui si accede cedendo all'autorevolezza differenziale e mobile del suo volto e dei suoi simboli. La conoscenza ritorna ad essere avventura infinita, sorretta dall'impeto amoroso di una soggettività non più padrona e sfruttatrice delle cose e del mondo, ma ricettiva, fluida, immaginatrice.

Bibliografia:

Bachelard Gaston (1972)

Poetica della rêverie, trad.it. Dedalo, Bari

Bly Robert (1992)

Per diventare uomini, trad.it. Mondadori, Milano

Bobin Christian (1994)

Francesco e l'infinitamente piccolo, San Paolo, Milano

Bradbury Ray (1984)

Il vetro color fragola, trad.it. in *Il grande mondo laggiù*, Mondadori Milano

Campbell Joseph (1990)

Mitologia primitiva, trad.it. Mondadori, Milano

Charmet Pietropolli Gustavo (1995)

Un nuovo padre, Garzanti, Milano

Conte Paolo (1990)

Il maestro, dall'album *Parole d'amore scritte a macchina*

Corbin Henry (1958)

L'imagination creatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, Paris

Corbin Henry (1978)

'Mundus immaginalis': l'immaginario e l'immaginale, trad.it. in "Servitium", n.29

Deleuze Gilles, Guattary Felix (1996)

Che cos è la filosofia?, trad.it. Einaudi, Torino

Deleuze Gilles (2005)

La logica del senso, trad.it. Feltrinelli, Milano

Donfrancesco Francesco (1993)

Memorie di luce, Ponte alle Grazie, Firenze

Donfrancesco Francesco (1995)
L'opera del maestro, in "Anima", n.3

Donfrancesco Francesco (1996)
Nello specchio di Psiche, Moretti e Vitali, Bergamo

C.Pinkola Estés (1993)
Donne che corrono coi lupi, trad.it. Frassinelli, Milano

von Franz Marie Louise (1989)
L'eterno fanciullo, trad.it. Red Edizioni, Como

Franza Angelo Maria (1993)
Giovani satiri e vecchi sileni, Unicopli, Milano

Giegerich Wolfgang (1996)
Integrazione dell'ombra e nascita della psicologia, trad. it. in "Anima", n.4

Guggenbuhl-Craig Adolph (1998)
Il bene del male. Paradossi del senso comune, trad.it. Moretti e Vitali, Bergamo

Hillesum Etty (1985)
Diario (1941-1943), trad.it. Adelphi, Milano

Hillman James (1979)
Il mito dell'analisi, trad.it. Adelphi, Milano

Hillman James, (1981b) (1996)
Silver and the White Earth (Part two), trad.it. in *Fuochi blu*, cit.

J.Hillman (1983)
Re-visione della psicologia, trad.it. Adelphi, Milano

J.Hillman (1983) (1996)
Inter Views: Conversations between J.Hillman and Laura Pozzo on Therapy, Biography, Love, Soul, Dreams, Work, Imagination and the State of the Culture, trad.it. in *Fuochi blu*, cit.

Hillman james (1984)
Il sogno e il mondo infero, trad.it. Edizioni di Comunità, Milano

Hillman James (1984b)
Storie che curano, trad.it. Cortina, Milano

Hillman James (1985)
Trame perdute, trad.it. Cortina, Milano

Hillman James (1986) (1996)

Souls take Pleasure in Moisture, trad.it. in *Fuochi blu*, cit.

Hillman James (1986b) (1996)

Equalitarian Typologies versus the Perception of the Unique, trad.it.. in *Fuochi blu*, cit.

Hillman James (1988)

Saggi sul Puer, trad.it. Cortina, Milano

Hillman James (1989)

Anima. Anatomia di una nozione personificata, trad.it. Adelphi, Milano

Hillman James, (1991)

Vana fuga dagli dei, trad.it. Adelphi, Milano

Hillman James (1993)

L'anima del mondo e il pensiero del cuore, trad.it. Garzanti, Milano

Hillman James (1993b)

Le nostre emozioni non sono nostre, trad.it. in "Anima", 1993, n.1

Hillman James, (1996)

Fuochi blu, trad.it. Adelphi, Milano

Hillman James (1996b)

Oltre l'umanismo, trad.it. Moretti e Vitali, Bergamo

Hillman James (1996c)

Forme del potere, trad.it. Garzanti, Milano

Hillman James (1997)

Il codice dell'anima, trad.it. Adelphi, Milano

Hillman James (1999)

Politiche della bellezza, Moretti e Vitali, Bergamo

Hillman James (2005)

Un terribile amore per la guerra, trad.it. Adelphi, Milano

Hillman James (2007)

La forza del carattere. La vita che durai, trad.it. Adelphi, Milano

Jung Carl Gustav(1989)

Simboli della trasformazione, trad.it. in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. V

Kernberg Otto (1980)

Sindromi marginali e narcisismo patologico, trad.it. Bollati Boringhieri, Torino

Kohut Heinz (1976)

Narcisismo e analisi del Sè, trad.it. Bollati Boringhieri, Torino

Massa Riccardo (a cura di) (1992)

La clinica della formazione (a cura di), Angeli, Milano

Mead Michael, (1993)

Men and the Water of Life, Harper, S.Francisco

Moore Thomas (1996)

Introduzione a Fuochi blu, in J.Hillman, *Fuochi blu*, trad.it., Adelphi, Milano

Moore Thomas (1997)

La cura dell'anima, trad.it. Frassinelli, Milano

Mottana Paolo (1993)

Formazione e affetti, Armando, Roma

Mottana Paolo (1996)

Il mentore come antimaestro (a cura di), CLUEB, Bologna

Mottana Paolo, Franza Angelo(1997)

Dissolvenze. Le immagini della formazione, CLUEB, Bologna

Mottana Paolo (2002)

L'opera dello sguardo, Braci di pedagogia immaginale, Moretti e Vitali, Bergamo

Mottana Paolo (2004)

La visione smeraldina. Introduzione alla pedagogia immaginale, Mimesis, Milano

Mottana Paolo (2010)

L'arte che non muore. L'immaginale contemporaneo, Mimesis, Milano

Musil Robert (1980)

Diari, trad.it. Einaudi, Torino

Mutis Alvaro (1990)

La neve dell'ammiraglio, trad.it. Einaudi, Torino

Prete Antonio (1993)

Prosodia della natura, Feltrinelli, Milano

Risè Claudio (1993)

Il maschio selvatico, Red Edizioni, Como

Sardello Robert (1993)
La cura delle cose, trad.it. in "Anima", n.1

Schwartz- Salant Nathan (1996)
Narcisismo e trasformazione del carattere, trad.it. Vivarium, Milano

Tarkovskij Andrej
Stalker

Valcarenghi Marina (1996)
Una passione per due, Tranchida, Milano

