

# Note sull'inflazione di Ermes

*James Hillman., Thompson*

Nonostante la nostra sofisticazione psicoanalitica, post-moderna, polisemiotica, ironica, di avanguardia, e decostruita, rimane sempre molto difficile per noi superare il nostro monoteismo storico. Una volta a Zurigo ho sentito Karl Kerényi, mio insegnante di mitologia quasi 50 anni fa, dire che era impossibile ritornare allo stile di pensiero dei Greci; non si può sfuggire a 2000 anni di cristianesimo e alla sua diffusa psicologia monoteistica, che favorisce un punto di vista astratto, coesivo, unificante e organizzato centralmente - in altri termini, ciò che la psicologia ha battezzato Io. Sembriamo incapaci di sottrarci all'ubbidienza all'«unilateralità» (per inciso, Jung usa proprio lo stesso concetto per definire la nevrosi), ed è questa unilateralità che innalza una prospettiva al di sopra di tutte le altre. Non è quindi Ermes ad aver catturato la psicologia dei nostri tempi, ma il perdurare del monoteismo. Ermes con il suo computer non è altro che un elegante prestanome.

L'avvicinarsi delle immagini archetipiche che hanno influenzato la psicologia del ventesimo secolo non sta ad indicare un'autentica sostituzione del modello monoteistico a favore di una coscienza politeistica. Una divinità appare in primo piano, ha il sopravvento su tutte le altre e poi declina. Per qualche tempo l'immagine dominante è stata la Grande Madre; Neumann, Bowlby e i kleiniani hanno preso possesso dell'intero pantheon; prima della

Grande Madre esisteva il dominio dell'Io eroico: «dove era l'Es deve subentrare l'Io» (1), che prosciugherà lo Zuyderzee, grande impresa come quella di Ercole che puliva le stalle di Augias, e che resisterà ai mostri regressivi e alle sirene dell'Es; come Ulisse, legato all'albero della sua imbarcazione, resiste da bravo marito sulla strada del ritorno a casa. Abbiamo anche avuto, con il femminismo da combattimento antifallico, un periodo di focalizzazione monoculare su Artemide e sulle Amazzoni. E c'è stato anche un lungo momento di identificazione con il bambino abbandonato, vittima, violentato, fatto oggetto di sentimenti di ogni genere.

Il mutare dei modelli mitici che influenzano la teoria psicologica non è dovuto ad altro che a leggeri spostamenti nel caleidoscopio della stessa visione monoculare. Ognuno di questi spostamenti diventa un punto di vista, che interpreta i fenomeni in chiave di un'unica divinità. Che gli Dei cambino, che cambino di nome, di residenza (dalla Giudea all'Attica), o di genere (dalla fallica freccia ascendente, simbolo del maschile, alla croce discendente sul pube, simbolo del femminile) non incide minimamente sull'insistenza unificante della coscienza occidentale cristianizzata - la *nostra* psiche culturale - e sulla sua fede nell'unicità. Lo spostarsi verso Hermes è solo l'ultimo mutamento, come se la psiche contemporanea stesse disperatamente provando a divincolarsi e liberarsi dall'uroboros della Storia Occidentale che inghiotte ogni potenziale emergente e lo reinserisce nello stesso anello unificante. Ricordiamo ciò che diceva il pensiero ordinatore dei padri della Chiesa quando discutevano sugli antichi testi politeistici: «facciamo prigioniero ogni pensiero in nome di Cristo» (Gregorio Nazanièno).

Anche se Neville espone in maniera eccellente il modo in cui Hermes è diventato la divinità principale della scena contemporanea, che domina quindi tutto il nostro mondo, dall'economia di mercato alla comunicazione di questo nostro tempo informatizzato, la sua argomentazione rimane monoteistica, lo si voglia o no. Per esempio, quando accusa la coscienza ermetica di «relativismo radicale» non prende in considerazione l'esperienza

(1)S.Freud(1932), «Introduzione alla psicoanalisi (Nuova serie di lezioni)», *Opere*, voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979,p. 190.

psicologica del vero coinvolgimento in un conflitto che non lascia spazio al relativismo. Siamo lacerati da ogni lato, afferrati, sfidati. Vi è un coinvolgimento emotivo, siamo immersi e penetrati dall'argomento, lo si chiami problema, conflitto, ambivalenza, opposti, non ha importanza. Il momento patologico è sempre radicale e quindi mai relativo.

È solo quando facciamo un passo indietro e con l'ausilio della riflessione teorizziamo sulla coscienza politeistica che possiamo parlare di «relativismo radicale». Solo quando assumiamo la consueta e vecchia posizione dell'Io che valuta e sceglie al di fuori del coinvolgimento del mito nella vita, potranno apparire possibili molte altre alternative. Ci si sente allora in grado di scegliere un mito o una divinità. Però anche questo atteggiamento è mitico; la coscienza riflette Ercole al bivio o l'illuminato Apollo che contempla da lontano. In altre parole, soltanto l'«Io» può parlare della complessità mitica in termini di «relativismo radicale», piuttosto che di tragedia o di costellazione del fato.

La soluzione classica e Rinascimentale del problema dell'identificazione con un solo Dio, cioè del flagello mono-teistico, non lo ha risolto con il sincretismo o il «mettere tutto insieme», ossia onorare tutti gli Dei, come se stessero in cerchio e ci inchinassimo ad ognuno di essi a turno. Ciò avrebbe mantenuto il vecchio Io al centro, dividendo l'attenzione secondo il principio di equità (Apollo e la luce; Saturno e le sue bilance; Atena e la giustizia, e così via). L'idea di un pantheon nasce in epoca romana, in una cultura che a tutt'oggi ospita l'Unica Vera Chiesa Universale.

No, la soluzione Greca e Rinascimentale all'identificazione con un unico Dio, qualunque esso sia, fu la comprensione profonda che un Dio non appare mai solo. Gli Dei non sono unità distinte bensì modelli di comportamento intrecciati con reciproche implicazioni. Permettetemi qui di rimandarvi al mio libro *Revisione della Psicologia*, parte terza, o meglio ad una delle fonti di quel lavoro, *Misteri pagani nel Rinascimento* (2) di Edgar Wind, in modo particolare il capitolo intitolato «Pan e Proteo». Wind pone l'accento sulla natura duplice degli Dei e sul

(2) E. Wind, *Pagan Mysteries of the Renaissance*, Haslemontsworth, 1967, trad. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1971.

loro coinvolgimento reciproco. Egli scrive «Il mutuo implicarsi degli Dei è stata una vera lezione platonica», e ricorda un verso di Schiller: «*Nimmer, das glaubt mir, erscheinen die Getter, Nimmer allein*» (Mai, credimi, appaiono gli dei, / mai soli).

Nei miti gli Dei sono sempre posti in una sorta di *complicatio*, ossia interiormente necessari l'uno all'altro, e spesso espressi come trinità. Ermes, ad esempio, potrebbe essere associato a Dioniso, a Giove suo padre, ad Apollo suo fratello, e al proprio aspetto infero. Ed è strettamente collegato nel contempo con Estia e con Afrodite. Non esisteva un Ermes unico, isolato, come una nuda statua di marmo bianco in disparte. Gli appellativi attribuiti agli Dei in aggiunta al nome descrivevano e rivelavano le loro affinità e complessità politematiche.

Notiamo inoltre, e ce lo dice anche Neville, che nei loro miti gli Dei spesso litigano. Come ben sappiamo dalle nostre vite, litigare è un modo essenziale di relazionarsi, di essere coinvolti con gli altri, specialmente laddove i rapporti sono complessi, come nelle famiglie o tra colleghi di lavoro. Litigare significa anche essere coinvolti, essere afflitti, persino infettati dall'altro. I miti nel loro insieme ci mostrano il contagio; infatti gli Dei appaiono dapprima insieme nei miti e nei rituali, e solo in seguito si presentano come figure isolate, separate e fissate nei simboli. Non possiamo quindi trattare Ermes singolarmente senza cadere in una coscienza monoteistica che contraddice proprio la natura e l'origine del cosmo politeistico di cui è parte. Quindi, quell'Ermes che stiamo considerando oggi è un Ermes privo di fratellanza, e sorellanza, e di qualunque altra parentela. Non fa più parte della cerchia divina; è diventato ormai profano.

L'antico Ermes, l'Ermes politeistico, non esiste più, c'è solo una maschera mercuriale che cela lo stesso vecchio monoteismo della nostra civiltà. Questo Ermes non offre aiuto al viandante, non è più la guida delle anime, non è più la connessione tra la vita umana e le profondità del mondo infero e le sue ombre. Questo Ermes descritto oggi è un venditore del solito programma salvifico, con la sua grandiosa speranza e la fede nell'avvento di un regno futuro, la cui espressione odierna consiste

in (de-)costruzioni postmoderne, universalità elettronica, «libero» mercato che gli attori del gioco hanno privato di ogni regola, ed invisibili ri-assemblaggi molecolari. Ciò che Neville chiama inflazione (*inflation*) di Ermes è piuttosto la «coniazione» (*conflation*), la complicità di Ermes con il monolitico, unilaterale lo occidentale.

A rischio di soffermarmi troppo a lungo su un tema che ho già trattato ampiamente nel corso di parecchi anni, desidero mettere bene in rilievo una differenza cruciale tra la *psicologia* archetipica e gli scritti con i quali Neville ha messo a confronto i miei (Lyotard, Foucault, Baudrillard, Maturana, Derrida), e chiarire così in modo inequivocabile il mio allineamento con Jung.

Torniamo ai concetti elementari: poiché le immagini rappresentano la modalità primaria del pensiero e del sentimento propri dei pagani oppositori del monoteismo, la psicologia ebraica, la musulmana e in misura minore la cristiana sono sempre state opposte e guardinghe nei confronti di esse. «L'immagine è psiche», afferma Jung. Quanto a Freud, egli pose le basi della psicologia del profondo indagando l'immagine nel sogno. Questa è la *via regia*, egli disse, la strada regale per il ritorno del rimosso.

Ora, se è vero che le immagini sono essenziali nel politeismo pagano e sono proprio queste ciò che la coscienza monoteistica rifiuta, e se rappresentano il tramite mediante il quale il rimosso ritorna, allora le immagini sono il modo in cui la psiche pagana si rende visibile, la fedeltà ad esse costituisce dunque il primo passo verso un metodo politeistico. Il metodo per entrare in contatto e trattare con il rimosso può essere descritto meglio come attività immaginativa, piuttosto che come analisi dei significati o giudizi morali basati sul concetto di positivo e negativo.

È chiaro inoltre che il linguaggio concettuale manca di immagini e di metodi per immaginare. Quindi, i termini che Neville usa per criticare la coscienza di Ermes, quali «relativismo», «multi-prospettivismo», «positivo e negativo» si discostano dal discorso ermetico, mentre la ricerca

di una «realtà» sostanziale al di fuori dell'immagine diventa per Neville una vana chimera. Se accettiamo di rimanere fedeli all'immagine, essa ci conduce, grazie al suo fascino iconografico, dentro una risonanza di anime. Poiché, se l'immagine è psiche, allora l'immagine è anima. (Prego notare che la parola anima, di cui Jung mi ha trasmesso il valore, è difficilmente reperibile in Lyotard, ecc. Ne consegue che la psicologia archetipica è un'autentica psicologia, e non un esercizio dell'intelletto ironico francese).

Nonostante «l'insondabile profondità» (Eraclito) a cui l'immagine ci apre, e dalla quale la nostra coscienza ristretta e paurosa tenta di salvaguardarsi tramite schemi interpretativi, restando fedeli, attaccati all'immagine ci troviamo solidamente ancorati ad una vera realtà. Essa è infatti psiche nella sua forma originaria, primordiale. È questa la ragione per cui la psicologia archetipica non necessita di alcun fondamento in un'altra cosiddetta realtà, ne dipende da alcuna filosofia, o scienza o metafisica esterna, estranea ad essa, anche se comunica con queste discipline, se ne avvantaggia, ed effettua scambi con esse, al pari di quanto fa Hermes con la sua famiglia Olimpica e i suoi amici. Bisogna dire però che, in questo senso, Baudrillard e Neville non hanno torto nell'affermare che l'immagine, per il suo significato, non richiede alcuna relazione diretta con un'altra realtà posta come più reale, più fondante di quanto non sia l'immagine stessa. Per la psicologia, l'immagine è la cosa stessa. Persino gli archetipi, gli Dei e i miti sono conoscibili solo in quanto immagini.

Ancora, teniamo sempre presente la nostra inclinazione iconoclastica, così ben radicata in noi. Certo ci è difficile afferrare la natura delle immagini. Le temiamo. Le odiamo. Le uccidiamo. In modo subliminale, sappiamo che esse sono ambasciatrici di Dei alieni. Se conquistando culture differenti si è ridotta la minaccia di altri Dei distruggendone concretamente le immagini, la psicologia porta a termine la stessa opera in modo più sottile. Noi riportiamo in modo riduttivo l'immagine a delle spiegazioni razionalistiche e alla storia personale. Se non siamo capaci di estrarre un significato accettabile da un'immagine - un significato coerente con la nostra visione de!

mondo - noi la scartiamo, qualificandola come priva di senso, e restiamo in attesa del prossimo sogno. Separando l'immagine dal suo messaggio divino, il metodo analitico, pur con tutta la sua adulazione nei confronti di Ermes e dell'ermetismo, lo tiene in realtà bene alla larga, e con lui i suoi compagni.

Per esaminare l'inflazione di Ermes, è innanzitutto necessario ristabilire la sua politeistica autenticità, restituendo alle immagini la loro priorità di portatrici di multiformi messaggi divini. L'Ermes *psicopompos*, il mediatore per eccellenza, trasmetteva i messaggi degli Dei con mezzi *psichici*, attraverso l'anima, all'anima. Poiché le immagini sono psiche in sé, il mezzo del messaggio di Ermes è l'immagine psichica.

Tradotto in psicologia pratica, per noi ciò significa rispettare l'immagine in quanto *logos spermatikos*, una scintilla dell'intenzione divina, un'accensione dell'immaginazione. L'invisibilità di Ermes il messaggero all'interno dell'immagine significa che essa non è una replica, o un simulacro, una rappresentazione, né un derivato di un'altra realtà. Essa non nasce da qualcosa che già conosciamo, il che non implica in nessun caso nichilismo, ma piuttosto una sorgente autoctona quali sono i miti. Un'immagine richiama l'immaginazione. Oppure, come suggerisce Jung a proposito del suo metodo interpretativo: continuare a sognare il mito.

Neville dice che non esistono più i grandi racconti. Sono stati portati giù nel mondo infero; de-costruiti, de-letterarizzati, depotenziati. Nello scendere, non ci sono né tartaruga né elefante a sorreggere il mondo (3). Per vivere le nostre vite non facciamo più riferimento a grandi idee integrative come, ad esempio, quelle di Hegel, Teihsard de Chardin, Toynbee o persino Einstein. Ermes ci ha insegnato a trattare le ideologie in modo ermeneutico (avvicinarle con circospezione) ed ermetico (cercare teorie per le loro immagini segrete e nascoste). Ermes quale divinità dell'invisibile è diventato Signore della paranoia. E così tutte le vecchie virtù dell'intelletto care agli altri Dei (Saturno, Atena, Apollo, Metis, Giove) - coerenza, spiegazioni universali, norme logiche, assiomi, verifiche e costruzioni profonde e piene di significato -

(3) Si riferisce ai miti dell'induismo secondo i quali il mondo riposa sulle spalle di una tartaruga o di un elefante.

sono divenute ai nostri occhi inganni, un gioco di confutazioni sbiadito, patriarcale. Hermes-Mercurio che un tempo era Dio della versatilità di parola, di mente e di scrittura, diventa il demolitore di se stesso, de-costruendo le proprie virtù, ingannando il mondo umano e privandolo di qualsiasi vero fondamento.

Tutto ciò porta Neville a dire che stiamo galleggiando su un mare di immagini (4). Supponiamo, dunque, che queste immagini siano come salvagenti dopo il naufragio del modernismo titanico; supponiamo che ogni grande «racconto», come ad esempio l'economia marxista, il darwinismo sociale, la teoria freudiana dell'edipo, sia più esauriente e competitivo, più inflazionato del successivo, tutti considerati inaffondabili, verità permanenti.

Supponiamo invece, o immaginiamo, che ogni immagine che galleggia contenga la sua profondità, la sua storia e i suoi valori. Non ci resta che afferrarne una e non lasciarla andare via, consentendole di mostrare l'eterna capacità di tornare a galla propria del mito e dei suoi elementi. Non abbiamo mai accordato all'immagine la possibilità di realizzare tutto ciò che ci può offrire in questa nostra cultura iconoclasta, cultura di cui affiorano ancora tracce persino nell'eccellente articolo di Neville che si riferisce alle immagini qualificandole come «solo» immagini. Non ci siamo ancora resi conto che tutta la profondità risiede in superficie, e che le divinità esprimono in dettaglio il fenomeno stesso e non la filosofia che tutto abbraccia e dalla quale la profonda e distinta unicità del fenomeno deve essere salvata. Le immagini ci possono forse tenere a galla nella vita quotidiana, nelle nostre vite concrete, vissute senza un'ancora fondamentale e senza la speranza di essere catturati in mare da un pescatore divino, nella rete salvifica di un grande racconto.

(4) Vedi Neville, «Il fascino di Hermes», in questo volume, p. 16: «stiamo fluttuando in un mare di immagini».

A volte la mia intossicazione politeistica mi fa immaginare le cose dal lato opposto. Mi sembra allora che le divinità siano state private di immagini per tanto tempo da arrivare quasi alla pazzia, abbiano trovato solo concetti ed astrazioni in cui poter risiedere, dove però non si trovano

a proprio agio. Non c'è divertimento, non c'è fantasia: troppe definizioni, con le loro *complicano* ed ambiguità, che troppo facilmente cadono sotto il controllo umano.

Mi trovo a credere che gli immortali - così i Greci chiamavano le divinità - desiderino visibilità tra i mortali. Anelano ad immagini ad essi adeguate, per non rimanere invisibili e senza alloggio sulla terra. Sembra che abbiano avuto sempre desiderio per le immagini e affinità con esse. Fin dalle prime pitture rupestri nelle grotte preistoriche, la storia testimonia dovunque la nostra consapevolezza di questo loro desiderio. Dovunque si siano spinti, gli esseri umani hanno posto immagini divine a sostegno delle proprie culture, così come oggi si pongono immagini elettroniche, di media e di mercato, quale un impoverito mezzo di onorare Hermes.

Mi piace credere che gli Dei, nella loro frustrazione, si sforzino in qualsiasi maniera di risvegliare le nostra capacità di immaginare gettandoci le immagini addosso - nei sogni, nelle fantasie, nei ricordi, nelle paure e nella pornografia. Poiché il mondo secolare non invita e non accoglie più gli Dei nelle sue immagini - con la bellezza bandita dalle scuole di arti figurative e i poteri invisibili confinati nell'arte «religiosa», nell'arte del «malato di mente» e nelle sue terapie - che cosa possono fare questi poteri se non imporci la loro presenza sotto forme distorte, quali ad esempio le ossessioni legate ad Hermes catalogate da Neville? La loro disperazione, la mancanza di immagini che li lascia senza un'abitazione, li conduce nell'ultimo spazio ancora disponibile: la mente umana. Come ebbe a dire anni fa Heinrich Zimmer, «Tutti gli Dei stanno all'interno». E, come continuò Jung, «gli Dei sono diventati malattie». La loro follia è diventata radice della nostra.

Uno dei segni più appariscenti di questa follia sta nel modo insano in cui viene usata la parola «immagine» ai nostri giorni. Separata dalle sue associazioni immortali, la si può associare a qualsiasi avvenimento mortale passeggero, dai pixel alle *personae* e alle figure pop. Le immagini richiedono una cosmologia che dia loro valore e le contenga in un ordine. Ragion per cui Vico disse che la *vera narratio* dei miti è importante per dare un ordine all'immaginazione.

Ai suoi albori, la psicologia del profondo è stata gradita di certo agli Dei. Invitava il rimosso al ritorno. Ed esso è ritornato, ma insieme ad una cosmologia totalmente secolare e scientifica. Ermete quindi, privato della sua profondità e divinità, si è secolarizzato, è diventato sfuggente, ingannevole, seduttivo, commerciale, un ladro e un bugiardo, come scrive Neville, e la sua inventiva, la sua invisibilità, viene scientificizzata come tecnologia elettronica.

Stando così le cose, posso dunque immaginarlo intento ad esortarci a trovare immagini più valide per trattenere gli invisibili; a chiederci che lo si liberi dall'altare di vetro e plastica del monitor del nostro PC e che gli venga concesso sulla terra un luogo più bello e accogliente. Costruire tali ricettacoli per immagini significa che la psicologia del profondo non deve perdere la battaglia lanciata da Freud (contro l'illusione delle religioni) e da Jung (contro il Cristo unilaterale). Questa battaglia essenziale contro l'inconsapevolezza monoteistica della Storia Occidentale ne impone un'altra, contro i servitori professionali del monoteismo, del secolarismo e dello scientismo i quali, odierni garanti dell'ortodossia di pensiero, in nome della salute mentale e della terapia della psiche, applicano la psicologia dell'Io alle malattie degli Dei.

*(Traduzione di Bianca Garufi)*