“TU HAI UN DEMONE!”

Rappresentazioni delle forze invisibili dal *daimon* greco al desiderio dell’Altro

Mary Harman, *Anthropos*, figure e olografie, 2013

Filippo Sciacca

Psicologo-psicoterapeuta
Campo di ricerca: *Interazioni fra comunicazione, mente e culture*

16 Ottobre 2015

SOMMARIO

1 - Teofanie e tocchi di dei presso gli antichi Greci
2 - Il *daimon* e la doppia anima secondo Empedocle
3 - Il tocco positivo degli dei e gli oggetti sacri iconici e aniconici
4 - Gesù *avatāra* di Dio?
5 - Rappresentarsi mentalmente l’invisibile o raffigurarlo?
6 - Dio, mente e semiosi: dall’identità tautologica alla potenza comunicativa
7 - Conoscere i propri *daimones*

filippo.sciacca@tin.it

Gesù rispose [ai Giudei]: "La mia dottrina non è mia
ma di colui che mi ha mandato…Chi parla di suo
cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che
l'ha mandato, è veritiero…Mosè non vi ha forse dato la legge?
Eppure nessuno di voi mette in pratica la legge!
Perché cercate d'uccidermi?".
La gente rispose: "Tu hai un demone! Chi cerca di ucciderti!"
(Giov. 7, 16-20)

1 - Teofanie e tocchi di dei presso gli antichi Greci

Presso gli antichi Greci era diffusa la credenza popolare che la possessione divina poteva essere di due tipi:
- un dono che dà felicità (*eudaimonia*: "favorito da un buon dio");
- un castigo, una maledizione, come vendetta dell'ira o dello sdegno degli dei.

Gli dei, nel secondo caso, si mostravano vendicativi e capricciosi e il soggetto, vittima del castigo, provava il senso di colpa. I termini più diffusi, per indicare la potenza soprannaturale degli dei, erano *theos* e *daimon* (da *daiomai*: "dispensare", poiché un dio poteva distribuire una sorte favorevole o avversa)[1]. Per i Greci la possessione (*daimonismos*; *kataschesis*; *katokoche*, da *kat-echo*: "ho", "posseggo") era dovuta a un tocco, un colpo divino, da cui derivano gli attuali luoghi comuni di "picchiato" o di "picchiatello", oppure a un porre in una parte dell'animo (*thymos*, *phrenes*, ecc.). Era un vero e proprio intervento psico-fisico di origine soprannaturale.

Se il dio era benevolo poteva colpire, per esempio, con le frecce ardenti di Eros, guarire col morso del serpente di Asclepio, ispirare oppure toccare con una bacchetta (archetipo della "bacchetta magica"). Se il dio o il demone era malevolo, poteva colpire con un pungolo (*kentron*), un aculeo o una puntura assillante (*oistros*), una frusta o flagello (*nosos theia*), una torcia, un bastone, con i morsi o, per esempio, col tarlo del rimorso[2]. In questi ultimi casi il soggetto riceveva un danno, ovvero una sventura, una sciagura (gr. *moros*; lat. *exauguratus*). Questa credenza è ampiamente descritta in molte tragedie greche, in cui gli dei agiscono scandalosamente al di fuori di ogni misura e possono essere all'origine del male, perché mettono in atto un disegno capriccioso, dispensando punizione e vendetta.

L'intervento psico-fisico, anche se punitivo, comportava l'apparizione del dio, la sua presenza attraverso un contatto senso-motorio, una visione, in segni o forme materiali, ossia

[1] Il termine *daimon* è utilizzato nell'Iliade per designare l'insieme degli dei olimpici o una singola divinità, con valenze sia positive sia negative. In età classica assumerà, anche, il significato di spirito inferiore o intermedio rispetto a una divinità, sempre con valenze positive o negative.
[2] L'insufflazione, cioè il gesto di soffiare nell'orecchio col mantice, è la radice etimologica del posteriore termine latino "folle" (lat. *follis* = mantice, soffietto), che figurativamente significa "testa piena d'aria" o "testa vuota".

una teofania (*theophaneia*) o ierofania, anche se di segno negativo. L'alterità divina si oggettivava mediante segni corporei e psicopatologici[3].

Secondo la concezione del tocco o del colpo, l'ira degli dei poteva immettere vari tipi di sofferenza mentale. Negli attacchi epilettici gli individui credevano di essere bastonati da un essere soprannaturale. Addirittura, per ogni forma epilettica, assegnavano la responsabilità a una specifica divinità, com'è affermato nel *Corpus Hippocraticum*: "Nel caso che il malato imiti una capra e che ruggisca e che abbia spasmi a destra, affermano esserne responsabile la Madre degli dei [Cibele]. Nel caso che la sua voce sia più acuta e intensa, lo paragonano a un cavallo e affermano che è Posidone il responsabile. Nel caso che lasci passare gli escrementi…spetta il nome della dea Enodia [Ecate]", ma anche Apollo Nomio, Ares "nel caso che emetta schiuma dalla bocca e picchi con i piedi"[4]. Il termine comunemente usato per indicare l'epilessia era "morbo sacro", ma la stessa parola *epilepsis* (da *epi-lambano*) aveva il significato di attacco invasivo, di assalto che arresta le normali funzioni dell'individuo (da cui deriva l'espressione "mal cadùco"). La caduta improvvisa, i contorcimenti e la bava contribuirono sicuramente a formare il concetto popolare di "ossesso".

Ossessione (lat. *ob-sidere*) aveva il significato di stare seduto presso qualcuno in modo da isolarlo e tormentarlo; altro sinonimo è il termine "assediato". Il termine "possessione" ha analogo significato (lat. *potis-sidere*, "che siede e domina col suo potere"), come il pittore svizzero Füssli ha sapientemente raffigurato nell'*Incubo* [fig. 1].

Fig. 1 - Johann Heinrich Füssli, *L'incubo*, 1781.
Detroit Institute of Arts, Detroit

[3] I confronti con altre etnoculture del passato o viventi attestano la diffusa credenza che i vari tipi di disturbo mentale, ma anche le malattie fisiche, siano il prodotto di ingerenze soprannaturali, di operatori demonici.
[4] Corpus Hippocraticum, *Sulla malattia sacra*, 33-40.

Col termine *paranoia* o *paraphrosyne* ("deviazione del giudizio") s'indicava il delirio, con un senso diverso dall'attuale significato. Nel delirio febbrile (frenìte) intervenivano i demoni della febbre. Anche nell'antica Roma c'era il tempio del dio Febris.

Il sonnambulismo si credeva che fosse provocato da Ecate o dalle ombre dei morti, che s'impadronivano del corpo lasciato inoperoso dal sonno.

Spesso il melancholico (da *melancholia*: bile nera) sosteneva di essere posseduto da un demone nefasto, anche se si riteneva che la mutazione magica dell'immaginazione fosse dovuta agli "umori tossici". La *mania*[5], intesa come castigo divino, indicava in modo piuttosto vago la follia, contrapponendosi alla *mania* positiva.

Le divinità responsabili del castigo, che causava il disturbo, erano numerose, fra cui: Dioniso, Hera, Ecate, le Erinni, Artemide, Apollo, Athena, Ares, Posidone, Cibele.

Dioniso di solito era un dio buono, il dio della gioia. Donava il vino e l'*enthousiasmos* agli esseri umani, liberandoli dagli affanni esistenziali; ma a volte poteva diventare tremendo, quando gli si arrecavano offese. Aveva colpito con la follia Licurgo, un re trace che attivamente si era opposto all'ingresso del culto dionisiaco nel suo regno. Perso il senno, aveva ammazzato la moglie e il figlio Dryas, scambiando quest'ultimo per un ceppo di vite e abbattendolo con un colpo di accetta. Il cratere apulo del Pittore di Licurgo [figg. 2a, 2b] mostra una scena suddivisa in due livelli.

Figg. 2a-2b - Cratere apulo del Pittore di Licurgo,
da Ruvo di Puglia, 360-350 a.C. British Museum, Londra

[5] Dal verbo *mainomai*: "essere fuori di sé"; "movimento agitato".

Al centro del livello inferiore è raffigurato Licurgo, posseduto dalla follia, con lo sguardo stravolto e i capelli scompigliati, che ha afferrato la moglie per i capelli e si appresta a colpirla con una bipenne. Invano lei cerca, con le mani, di svincolarsi dalla presa del marito impazzito, e un fiotto di sangue le scorre sotto il seno sinistro. A destra della scena due personaggi stanno trascinando via il corpo del figlio adolescente Dryas, già massacrato credendo che avesse colto un virgulto di vite. Dietro Licurgo c'è un giovane nudo che osserva la drammatica scena e con le dita del braccio sinistro disteso lo indica, come se lo stesse castigando, mentre tiene la mano destra sulla sua testa. Dietro di lui c'è un anziano pedagogo. Al centro del livello superiore, sopra Licurgo, si libra una figura alata, probabilmente *Lyssa* (la figlia della notte, demone intermedio personificazione della rabbia furiosa), circondata da un triplice alone radiato. Con il braccio destro afferra un pungolo (*kentron*), puntandolo verso Licurgo; nel braccio sinistro tiene avvinghiati due serpenti. A terra, sotto i suoi piedi, ma anche sopra la testa di Licurgo c'è un'idria rovesciata.

Su un altro interessante vaso apulo, conservato a Monaco [fig. 3], la scena è ancor più chiara. L'empio Licurgo è raffigurato mentre ha già ucciso la moglie con la spada. Dioniso, a sinistra della scena, tiene con la mano sinistra una ferula (ramo fiorito), mentre con il braccio destro disteso e con il gesto delle due dita infonde la follia sul malcapitato re. Tale influsso nefasto è rinforzato dalla presenza, a destra della scena, di una figura alata, con serpenti avvinghiati nei capelli (probabilmente anche qui *Lyssa*), che avanza per infondergli la rabbia furiosa. Lo colpisce col pungolo, tenuto nella mano destra, e col morso del serpente, avvinghiato al braccio sinistro steso. Anche la pantera di Dioniso si sta avventando contro l'empio re per morderlo. Lo sguardo di Licurgo è sconvolto dall'azione congiunta del dio, del demone e della pantera. Sulla testa ha un bizzarro copricapo e il suo viso ha un'espressione di stupore: gli occhi sgranati, la fronte corrugata, le sopracciglia sinuose, la gola dilatata.

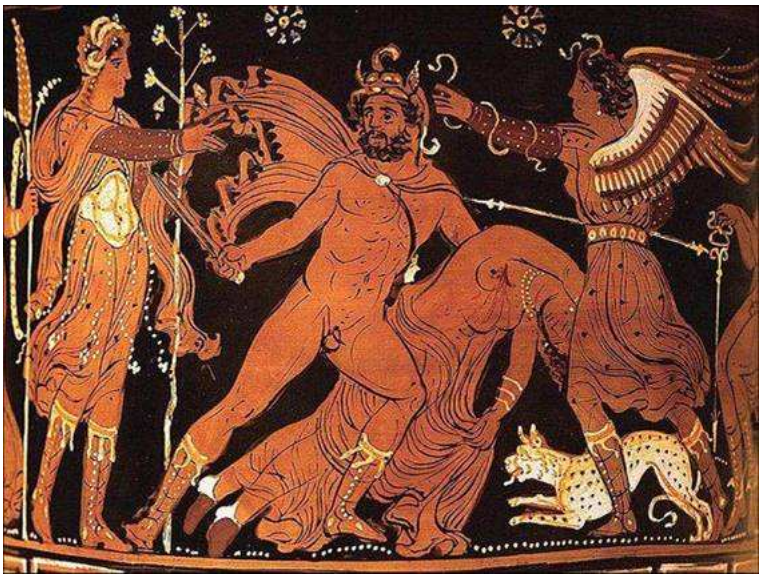

Fig. 3 - *Loutrophoros* apula, *Dioniso e Licurgo*, circa 330 a.C. Antikensammlungen, Monaco

Dopo il duplice delitto della moglie e del figlio, Licurgo rinsavirà, ma il suo destino sarà ormai segnato: morirà soffocato dai tralci di vite, simbolo di Dioniso, come si può vedere sul lato A della coppa vitrea di Londra, mentre sul lato B il dio infonde la follia col gesto delle dita [figg. 4a, 4b]. Il viso di Licurgo ha un'espressione stravolta e contratta: la fronte corrugata, le sopracciglia rigide, gli occhi obliqui e spalancati, i muscoli facciali tesi dallo spasmo e le labbra atteggiate a un grido di dolore.

A sua volta Hera aveva reso folle Atamante, il re a cui era stato affidato il piccolo Dioniso, tanto da fargli uccidere il figlio Learco, avendolo "scambiato" per un cervo mediante un'illusione percettiva che aveva deformato la realtà facendogli esprimere giudizi e pensieri errati.

La collera di Hera aveva reso folli le Pretidi (le tre figlie di Preto, re di Tirinto), colpevoli di essersi dichiarate più belle della dea. Invase dalla follia, credettero di essere diventate delle giovenche e, come tali, correvano e muggivano in spazi deserti.

L'ostilità di Hera si abbattè anche contro Eracle, colpevole di essere un figlio adulterino di Zeus e Alcmena, infondendogli la follia. Anche stavolta ci fu l'intervento di *Lyssa*, che lo colpì con un "flauto di terrore" che eccitò la sua mente e lo indusse ad una folle danza. Così Euripide, nell'*Eracle*, descrive la scena: "Già scuote la testa e fa ruotare in silenzio gli occhi sconvolti e dardeggianti; il suo respiro è irregolare, sembra un toro pronto a saltare"[6]. La rabbia furiosa lo assalì, gli sconvolse la mente e lo accecò: in preda al furore sanguinario straziò la moglie e i figli "scambiandoli" per Euristeo e i suoi i figli, suoi rivali sul trono di Micene. Caratterialmente sappiamo che Eracle era un violento, spesso in preda a collere distruttive, ma questa volta impazzì per davvero.

Figg. 4a-4b - Coppa di vetro, *Licurgo soffocato dalla vigna*, IV sec. a.C. British Museum, Londra

[6] Euripide, *Eracle*, 867-869. Seneca riprenderà lo stesso tema nella tragedia *Hercules furens*.

Il cratere a calice pestano di Asteas [fig. 5] raffigura alcuni attori impegnati proprio nella rappresentazione dell'*Eracle* di Euripide. In preda alla follia, e curiosamente conciato con un cappello bizzarro fatto di piume, si appresta a compiere il crimine. Sta per lanciare uno dei suoi figli sul fuoco in cui già bruciano diversi oggetti domestici. In un gesto implorante, il piccolo tocca con la mano il mento del padre, che però rimane impassibile, mantenendo lo sguardo fisso. Megara, sua moglie cerca di salvarsi correndo verso destra. Dai palchi alcuni personaggi osservano, da destra verso sinistra, il dramma che si sta per compiere: sono la madre Alcmena, il nipote Iolao e la personificazione della *mania*, che poggia sulla spalla la frusta che le è servita a fare uscir di senno Eracle.

Lyssa, figlia della Notte e delle gocce di sangue di Urano evirato, era un demone intermedio femminile che personificava la follia, il delirio che sconvolge la mente umana e conduce alla morte. E' la furia, la guerra, l'ira frenetica espressa con violenza e con ricerca del sangue; il "furore devastante"[7] dell'agitazione psicomotoria e della crisi pantoclastica. *Lyssa* sopraggiungeva aizzando i cavalli. Rappresentava anche la rabbia, e perciò era associata ai cani rabbiosi. Sul cratere del Pittore di Licaone [fig. 6] è raffigurata la sua animalizzazione bestiale, con una testa di cane dalle orecchie ritte che si erge sopra il suo capo[8]. Sta aizzando i cani contro Atteone. Il modo in cui è abbigliata sottolinea la condizione di alterità: calza stivaletti da cacciatore (forse per indicare che agisce a favore di Artemide), ha un corto *chitoniskos* sul quale aderisce un abito orientale (il persiano *kandys*, indossato anche dalle Amazzoni), infine sopra di questo indossa una pelle con lunghe strisce pendenti, stretta da

Fig. 5 - Cratere a calice pestano di Asteas, *La follia di Eracle*, c. 350 a.C. Museo Archeologico, Madrid

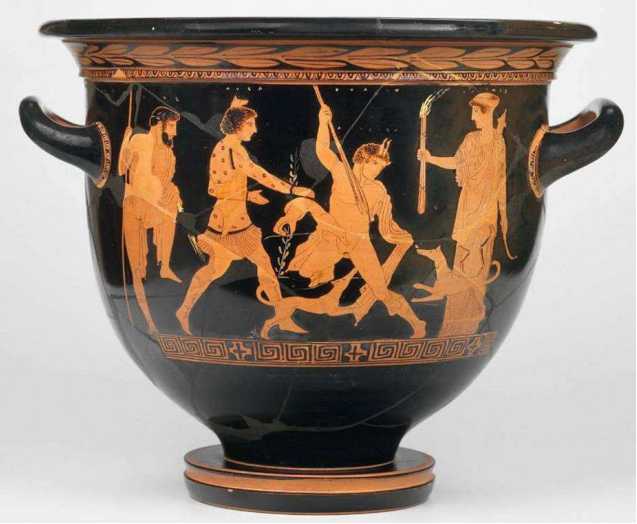

Fig. 6 - Cratere del Pittore di Licaone, *Lyssa aizza i cani contro Atteone*, c. 440 a.C. Museum of Fine Arts, Boston

[7] Euripide, *Eracle*, 879.
[8] Perczyk 2010.

una cintura (simile alla tracia Bendis). Si tratta della scena di punizione di Atteone, trasformato in cervo (due corna spuntano dalla testa) e sbranato sul Citerone dai propri cani, resi rabbiosi proprio da *Lyssa*. I cani, stravolti, lo scambiarono per un cervo e lo sbranarono, perché mentre cacciava sul monte Citerone, si era reso colpevole di aver visto Artemide nuda mentre faceva il bagno in una fonte, e non aveva distolto lo sguardo. Artemide sta a destra con le fiaccole accese, mentre Zeus osserva la scena con un piede appoggiato su una roccia.

Il tocco di Athena rese folle Aiace, colpevole di avere odiato Odisseo che aveva ereditato le armi di Achille: frustandolo gli annebbiò la mente, al punto di fargli scaricare il furore maniacale sulle greggi, facendo strage, illudendosi di uccidere il suo rivale. Poi rinsavì, ma assalito dalla vergogna (*aidos*) per l'assurdo gesto compiuto, fu colto da grave *melancholia*, fino a suicidarsi.

Altre divinità procuravano danni di minore intensità e gravità. La collera di Pan provocava il panico, gli svenimenti, i collassi e le insolazioni. I Coribanti, nove figure mitiche frigie del corteo di Cibele, procuravano turbe mentali più leggere: fobie e stati d'ansia.

A colpire i mortali c'erano altri demoni, intesi come esseri intermedi fra gli dei e gli uomini oppure come ombre dei morti, inviati contro gli uomini. Per esempio l'*alastor*, descritto nell'*Orestea* di Eschilo, era il demone vendicatore che perseguitava la colpevole discendenza di Atreo, causando una sequela di tragici delitti. Altri esseri malvagi e mostruosi, come le Arpie e le Sirene, penetravano nel malcapitato con gli artigli aguzzi o con il canto micidiale.

Gli dei potevano colpire gli uomini anche con "stati d'animo" o passioni negative. Ate personificava l'Errore, il malinteso, l'inganno o convinzione errata che accecava e conduceva alla rovina. I suoi piedi si posavano leggeri sulla testa del malcapitato, a sua insaputa, provocando l'annebbiarsi o lo smarrirsi temporaneo della coscienza normale. Agamennone dice che il suo senno (*phrenes*) fu accecato dall'*Ate*, mandata da Zeus, dalla Moira e da Erinni[9].

Altre passioni erano: la discordia (*eris*), l'invidia (*phthonos*), la vergogna (*aidos*), la paura (*phobos*). Il rimorso prendeva la forma di cani o di cagne che mordevano e perseguitavano incessantemente, oppure di tafani onnipresenti che pungevano.

Va precisato che tutte queste figure mitiche, divinità e demoni, però, per una sorta di reversibilità, avevano il potere di guarire le turbe mentali che avevano provocato, una volta che la loro collera fosse stata opportunamente placata. Per gli uomini il problema essenziale, come tutti i casi di possessione, era quello di riuscire a diagnosticare quale fosse il dio persecutore, in modo tale che il malato potesse placarlo con opportuni rituali e sacrifici. Coloro che sapevano cercare e scoprire il dio che tormentava il malato erano gli indovini esorcisti (che spesso erano dei sacerdoti), i maghi e gli sciamani. Di conseguenza - tornando all'equivalenza "ossessione = epilessia", la cui causa era considerata soprannaturale - la guarigione dalla sofferenza mentale non poteva che essere divina e magica.

[9] *Iliade*, XIX, 86 sgg.

2 - Il *daimon* e la doppia anima secondo Empedocle

Un tipo particolare di guarigione, attraverso la mediazione col mondo delle anime, fu praticata dal filosofo e taumaturgo Empedocle di Agrigento. L'ipotesi che alcune pratiche di Empedocle possano essere accostate allo sciamanismo[10] si fonda su quanto lui stesso afferma di sé nei suoi poemi. Nel *Poema lustrale*[11] dice di saper compiere guarigioni e di credere alla reincarnazione o trasmigrazione delle anime; nel *Poema fisico*[12] dichiara di poter insegnare ai suoi discepoli a fermare i venti e risuscitare i morti. La leggenda lo considerava un dio incarnato, poiché sapeva compiere le traslazioni psichiche e corporee.

Il concetto di escursione dell'anima nel sonno o nella *trance* implicava la concezione di una duplicità dell'apparato mentale. Tale concezione, che si riallaccia alle credenze sciamaniche, riteneva che l'uomo possedesse due anime: una di origine terrena e mortale, e il suo "doppio" di origine divina e immortale. Empedocle chiama *phrenes* l'anima corporea e il pensiero cosciente, senso-motorio e percettivo; è il "sangue che circola nel cuore"[13]. Chiama *daimon*, invece, l'anima divina, che corrisponde all'"io occulto" degli sciamani[14]. L'anima corporea contiene l'anima divina (*daimon*), rivestendola di un "mantello di carne"[15]. Questo è l'insegnamento che poeticamente espone all'amico Pausania:

Perché sono angusti gli organi protesi nelle membra,
e li colpiscono molte vili impressioni, che fiaccano la mente.
Gli uomini, dal breve destino, scrutano solo una piccola parte della vita
con le loro esistenze, e innalzandosi come il fumo dileguano,
solo affidati a quel poco che ciascuno incontra a caso,
mentre vagano per ogni dove; e questo, che per lui è tutto, si vanta di scoprire[16].

Pindaro aveva associato la divina "immagine di vita" all'essere inconscio della mente:

Il corpo di ciascun uomo segue la chiamata della morte possente.
Ma viva ancora rimane un'immagine di vita, perché questa sola
viene dagli dei. Dorme mentre le membra agiscono, ma quando l'uomo dorme,
spesso mostra nei sogni una decisione di gioia o di avversità futura[17].

---

[10] Dodds 2009, p. 193-195. Per lo sciamano l'anima è la dimensione irrazionale dell'uomo; cerca di staccarsi dal corpo, che non gli consente di viaggiare libera in regioni lontane.
[11] Empedocle, *Poema lustrale*, 100, 4-14 (a cura di C. Gallavotti, Oscar Mondadori, Milano 2003).
[12] Empedocle, *Poema fisico*, 98, 1-9 (a cura di C. Gallavotti, Oscar Mondadori, Milano 2003).
[13] Empedocle, *ibidem*, 1, 65.
[14] Empedocle, *Poema lustrale*, 103. Dodds 2009, p. 187 sgg.
[15] Empedocle, *ibidem*, 112. Per Empedocle, varie potenze divine (*daimones*) - come la Cipride Afrodite ed Efesto - formano e compongono le membra corporee, così come i quattro elementi che si mescolano (fuoco, aria, terra e acqua) sono altrettanti *daimones*: Zeus, Hera, Aidoneo e Nestis.
[16] Empedocle, *Poema fisico*, 1, 28-33.
[17] Pindaro, fr. 131 B.

Per Umberto Galimberti "il Greco non ignora la dimensione inconscia, anzi la chiama demone (*daimon*)…La distinzione tra dimensione inconscia (*daimon*) e anima (*psyche*) va tenuta ferma. L'Io occulto che gli sciamani contrappongono alla vita del corpo, «questa goccia di sangue estraneo nelle vene dei Greci» come la chiamava il Rhode, non è l'anima che Platone contrapporrà al corpo, ma è il demone che troviamo nel *Fedro* e nel *Simposio* dove Platone non parla dell'anima (*psyche*), ma dell'amore (*eros*). E' all'*eros* come *daimon* che Platone assegna la funzione di «congiungere l'umano al divino, colmando l'immenso vuoto che separa i due mondi»"[18].

Tornando al *Poema lustrale*, Empedocle sostiene che l'uomo, a causa della sua malvagità e della colpa per lo spargimento di sangue e per i sacrifici cruenti, insozza l'anima-*daimon*, allontanandola dai *daimones* beati. La catarsi o purificazione potrà avvenire dopo che avrà errato per molti anni e si sarà reincarnato in molteplici forme di corpi mortali[19].

La malvagità e la violenza degli uomini trovano una connessione con il mitico "peccato originale" dei Titani i quali, nella versione orfico-cretese, avevano ucciso e fatto a pezzi il piccolo Dioniso-*Zagreus*. E. R. Dodds afferma che "tutto è cominciato dai malvagi Titani, che catturarono Dioniso infante, lo fecero a pezzetti, lo lessarono, lo arrostirono, lo mangiarono, e furono immediatamente inceneriti da un fulmine di Zeus"[20]. Dal fumo dei loro resti nacque il genere umano che ereditò l'orrenda colpa (una sorta di "peccato originale") e una minuscola particella dell'anima divina (l'io occulto). Questo mito sta alle origini del mutamento della cultura greca in "civiltà della colpa": da quest'uccisione nacque la sensazione che i mortali si sentissero, contemporaneamente, in parte dèi e in parte criminali.

L'atto di *hybris* commesso dai Titani fu un elemento centrale della dottrina degli orfico-pitagorici, secondo i quali l'anima-*daimon* di origine divina, a causa dell'originaria colpa, sente di essere prigioniera, incarnata in un corpo[21]. Da esso aspirerà a liberarsi, per riunirsi alla divinità, attraverso espiazioni purificatrici. La catarsi dell'anima-*daimon* avverrà mediante la reincarnazione in vari corpi, utilizzati per espiare il proprio peccato. Se espia la colpa torna fra i *daimones*, altrimenti si reincarna in un corpo differente. Ciò dipende dal comportamento che ha tenuto nella vita precedente. Una sola vita, perciò, non è sufficiente per la definitiva purificazione e l'anima-*daimon* è condannata a un circolo di trasmigrazioni (metempsicosi), finché non raggiunge la perfezione secondo le regole di vita orfico-pitagoriche.

3 - Il tocco positivo degli dei e gli oggetti sacri iconici e aniconici

Platone sostiene che il sacro furore (*enthousiasmos* o *mania*[22]), stavolta inteso non come follia o punizione divina, è un benefico stato d'invasamento divino. In tal caso la divinità è

[18] Galimberti 2006, p. 35-36.
[19] Empedocle, *Poema lustrale*, 103 (a cura di C. Gallavotti, Oscar Mondadori, Milano 2003).
[20] Dodds 1951, pp. 203.
[21] Sciacca 2011 b, pp. 20-21 (sitografia).
[22] L'*enthousiasmos* (da *enthous*, che sta per *en-theos*: "pieno di un dio", "divinamente ispirato") era detto anche *mania* ("essere fuori di sé"; "movimento agitato").

benevola e l'*enthousiasmos* è un dono divino che procura gioia e felicità agli uomini. Descrive quattro tipi di *mania* che sono ispirati da altrettante divinità[23]:
- la *mania* profetica, ispirata da Apollo,
- la *mania* rituale o iniziatica (*telestike*), ispirata da Dioniso,
- la *mania* poetica, ispirata dalle Muse,
- la *mania* erotica, ispirata da Afrodite e da Eros.

Il filosofo, indubbiamente, ha attinto questa concezione dal substrato della tradizione mitica e religiosa del popolo greco. Egli stesso lo dichiara: "Tanto più bella, secondo la testimonianza degli antichi, è la *mania* che viene da un dio rispetto all'assennatezza (*sophrosyne*) che viene dagli uomini"[24]. I riti collettivi e i sacri misteri spesso culminavano in esperienze visionarie che rendevano presente l'immagine del dio (*parousia*: "presenza") fra i seguaci, che ricercavano volontariamente e attivamente la *trance* da possessione (adorcismo[25]) invocandone la teofania. Il contatto con il dio comportava una coinvolgente esperienza estesica-estetica-estatica, ossia un'immaginaria apparizione divina (il tema dell'immaginario sarà sviluppato nel § 7). I bacchi, seguaci di Dioniso - per esempio - sperimentavano l'uscita da se stessi (*ekstasis*, da *ex-histemi*: "sto fuori"), in uno stato alterato di coscienza, per incorporare il dio attraverso i canali sensoriali: il vino stimolava il canale enterocettivo della bocca e dell'apparato digerente, introiettando il dio-bevanda; la *mousike techne* ("arte delle Muse", comprendente musica, canto, poesia e danza) stimolava i canali uditivo e cenestesico[26]; gli oggetti, gli indumenti sacri (tirso; *nebris*: "pelle di cerbiatto", ecc.) e l'erotismo stimolavano il canale tattile. Altri oggetti sacri, come la maschera cava di Dioniso, stimolavano il canale visivo. La maschera non era un semplice simbolo, ma era considerata come l'apparizione e la sparizione del dio stesso, poiché rappresentava la polarità di opposti significati: la presenza ma, al tempo stesso, l'assenza, per le sue orbite vuote[27]. La teofania della maschera era uno degli strumenti per entrare in contatto immediato con l'alterità della potenza divina (*theon dynamis*). L'alterità del suo sguardo stabiliva una relazione asimmetrica con gli adepti, che provavano l'*enthousiasmos* come esperienza totalizzante che investiva tutto l'essere. Nel rituale raffigurato in un vaso, cosiddetto delle "Lenee" [fig. 7], il solo sguardo del dio-maschera, posto nel pilastro centrale, provocava la trasformazione delle adepte, che s'identificavano alle Menadi invasate[28].

---

[23] Platone, *Fedro*, 244b; 465b. La divina ispirazione è descritta anche nel *Timeo*, 71e.
[24] Platone, *Fedro*, 244 d.
[25] L'adorcismo è un antico rituale magico, di segno opposto all'esorcismo, mediante il quale gli spiriti sono invitati a entrare nel corpo del soggetto, il quale riduce la coscienza di sé per accogliere la loro alterità.
[26] Gli strumenti musicali e i movimenti di danza erano un importante stimolo per indurre stati alterati di coscienza. Jan Kott afferma: "Dioniso è un dio che entra nel corpo attraverso la danza…La danza sacrale e il sacro eros sono preghiere del corpo." "La danza, ritmata dai tamburi e punteggiata dai gemiti e dai toni acuti dei pifferi, porta a un'esaltazione sacra." (Kott 2005, p. 232).
[27] Per Walter Otto: "Dioniso è il dio che sopraggiunge, enigmatico nello sguardo che sconvolge. Suo simbolo è la maschera, che presso tutti i popoli sta a significare l'immediata presenza di uno spirito misterioso. Egli stesso è venerato come maschera. Il suo sguardo toglie il respiro, confonde, annienta equilibrio e misura. L'uomo è colpito da follia: può essere la follia beatificante, che rapisce in ineffabili stati di *trance*, che libera dal peso della terra, che danza e che canta; e può essere la follia oscura, dilacerante, apportatrice di morte" (Otto 1996, p. 130).
[28] Sciacca 2011 a (sitografia).

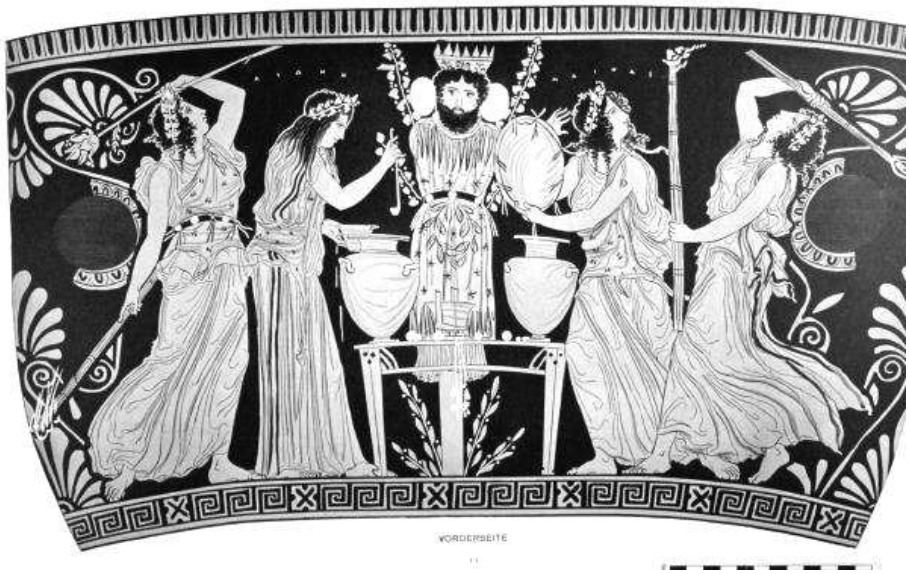

Fig. 7 - *Stamnos* del Pittore del Dinos, lato A
430-420 a.C. Museo Archeologico, Napoli 2419

L'obiettivo del rito era di ottenere la visione sacra, probabilmente un'allucinazione liberatrice, come si evince da un passo di Filone di Alessandria: "…Come gli iniziati ai riti bacchici e i posseduti dalla frenesia coribantica giungono all'estasi finché non abbiano veduto l'oggetto del loro desiderio"[29].

Per i Greci, dunque, i processi di relazione con il divino prevedevano l'oscillazione tra la rappresentazione della potenza del sacro e la sua oggettivazione in manufatti. Quest'oscillazione può essere posta in un *continuum*, schematizzato dal seguente **algoritmo** che chiamerò **della potenza divina e dei suoi significanti**:

Potenza divina – Presenza divina – Contatto senso-motorio e immaginario – Raffigurazioni e oggetti sacri
(*theon dynamis*) (*theophania* o *ierophania*) (esperienza estesica-estetica-estatica) (*agalmata, hiara*)

I Greci hanno saputo cogliere in profondità questi fondamentali processi psichici, peculiari dell'essere umano. Non solo se li sono rappresentati mentalmente, ma hanno saputo tradurre ciò che è invisibile in svariati oggetti e raffigurazioni artistiche.

In un versante dell'algoritmo sta la *theon dynamis*, la forza, la potenza divina, che è un'energia fluida e indefinita. Deriva dalla radice indoeuropea **dū*, che significa "luce intensa", "energia del fuoco", "brillare", "splendere" e anche "pensiero", "anima", "spirito". Questi concetti possono essere accostati al termine polisemico melanesiano *mana*, molto utilizzato dall'antropologia religiosa per indicare la "forza sovrannaturale", il "potere spirituale" e la "forza vitale", ossia una forza agente e non conoscibile che si ritiene posseduta, in modo temporaneo o permanente, da persone, animali oppure oggetti (per esempio amuleti), e che si manifesta con effetti insoliti e straordinarî.

[29] Filone di Alessandria, *La vita contemplativa*, XII 3-4.

Nell'altro versante, il termine *hiaros* indica l'"oggetto sacro", che è "sotto l'influsso divino", ossia la sacra raffigurazione della divinità. Una statua di culto di un dio, soprattutto se bronzea e lucente, era un *agalma* ("ornamento", "splendore", "immagine di un dio") ovvero la forma figurata della forza e dello splendore divino. Dal punto di vista semiotico, era il significante visivo della *theon dynamis*, che è un significato, una rappresentazione mentale.

Per i Greci, gli idoli e gli oggetti sacri avevano un forte potere di attrazione, come dei magneti, soprattutto se lo sguardo divino era frontale e catturava l'attenzione del soggetto. Fin dall'età arcaica, era radicata l'identificazione fra sacralità e raffigurazioni iconiche sia antropomorfiche sia astratte[30]. Tale concezione era sorta per oggettivare le esperienze del soprannaturale, il sentimento di timore reverenziale per ciò che sembrava superare le possibilità umane. Fra le più antiche forme statuarie antropomorfiche va segnalato il *kolossos*[31], un tipo di pilastro-erma di pietra o di legno con funzione magica-sacra che traduceva in una forma visibile una forza attiva, con la funzione di mediare fra due mondi, l'invisibile e il visibile. Questi oggetti consentivano la comunicazione tra mondo umano e mondo divino, correlando il mondo sacro e il mondo fenomenico. Gli *xoana*[32] (da *xeo*: "levigo, intaglio", quindi "opera levigata, accurata") [fig. 8] partecipavano alle qualità magico-religiose delle rappresentazioni arcaiche della divinità. Anche le erme [fig. 9] e le statue di dei (*agalmata*) erano considerati oggetti sacri. Celebre è la sacrilega mutilazione delle erme ateniesi nel 415 a.C., narrata da Tucidide[33], durante la guerra del Peloponneso, il giorno prima della partenza della spedizione in Sicilia, che suscitò un forte sdegno, segno che era viva la credenza che questi pilastri fossero portatori di forze vivificanti.

La *dynamis* divina, però, poteva assumere l'aspetto di pietre di culto o travi di legno aniconiche (*sanis*: "asse", "trave")[34] che divenivano sede della forza divina, svolgendo anche

---

[30] In origine, secondo J-P. Vernant (Vernant 2001, p. 10 sgg.), negli idoli arcaici greci non era raffigurato il ritratto naturalistico e antropomorfico degli dei (secondo la teoria della *mimesis*), ma si prediligeva l'espressione simbolica del divino, spesso senza la *charis*, meno legata all'immagine del corpo umano.

[31] Per G. Roux (Roux 1960, p. 5 sgg.) il termine *kolossos* indicava un certo tipo iconico con gambe unite, tipo pilastro o statua-erma con busto che sormonta il pilastro. A suo avviso designava una figura abbozzata, parzialmente modellata tanto da suggerire un'immagine umana, maschile o femminile, rappresentando, quindi, una fase più evoluta rispetto alle *sanides* aniconiche che in età arcaica costituivano gli *agalmata* sacri. J. P. Vernant ha messo l'accento sul carattere di immobilità, di fissazione al suolo, che rende il *kolossos* (statua-pilastro, statua-*menhir*) atto a fissare la psiche, il 'doppio' errante del morto, di uno scomparso, di un assente, o la forza buona o cattiva di uno spirito. Per cui svolgerebbe la funzione magica di sostituto che racchiude una forza attiva; sarebbe una "insolita ed ambigua presenza che è anche segno d'un'assenza." (Vernant 1970, p. 343 sgg.) Tradurrebbe, così, in una forma visibile certe potenze dell'al di là, che appartengono al dominio dell'invisibile.

[32] Porfirio (*Sull'astinenza dalle carni degli animali*, II, 18) scriveva che taluni antichissimi *xoana*, anche se intagliati sommariamente, appaiono più maestosi per la loro arcaica semplicità, sicchè le statue benchè finemente scolpite, rendono un'idea meno chiara della divinità.

[33] Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, VI 27, 1-3.

[34] L'originario simulacro di Hera Samia era una *sanis*, una trave di legno aniconica, oggetto di culto primitivo che poi, fu sostituito da una statua figurata realizzata dallo scultore Smilis (Pausania, *Viaggio in Grecia*, VII 4, 4). E. Simon ha indagato le rappresentazioni cultuali di Hera, facendo risalire all'ambiente pre-greco di III millennio a.C. la venerazione della trave, poi evolutasi in età micenea in forma di colonna e come tale venerata (Simon 1953, pp. 39-50).

Fig. 8 - *Xoana* lignei femminili da Palma di Montechiaro (AG), seconda metà VII sec. a.C. Museo Archeologico, Siracusa

Fig. 9 - Fyodor Andreyevich Bronnikov, *Consacrazione dell'erma*, 1874. Tretyakov gallery, Mosca

la funzione di imprigionare e impedire l'uscita dell'energia. Gli *argoi lithoi* ("rozze pietre non lavorate") erano rappresentazioni aniconiche, come quelli di Zeus Meilichios a Selinunte, [figg. 10-11] databili dalla seconda metà del VI sec. a.C. Alcuni di essi recano un'epigrafe in cui il dio s'identifica col cippo aniconico e parla in prima persona, dicendo di essere il Meilichios protettore di una certa famiglia selinuntina. Altre stele, cosiddette "gemine", sono rese con uno stile figurativo assai schematico e presentano una divinità femminile sconosciuta che affianca il dio [fig. 12].

Le pietre di culto rispondevano alla necessità psicologica di canalizzare le forze sovraumane, invisibili e indistinte, nella raffigurazione in pietra o in legno al fine di renderle più controllabili e anche benevole. Pausania narra come lo spettro di Aktaion, che era morto senza sepoltura, devastasse il paese di Orchomenos sino a che l'oracolo di Delfi comandò di creare una statua, incatenandola alla pietra stessa su cui si manifestava il fantasma, in modo tale da assorbire il potere malefico e renderlo inoffensivo[35].

Nella pietra grezza si manifestava la presenza della potenza sacra, gettando un ponte tra l'umano e il divino ma, al tempo stesso sottolineando la distanza tra i due mondi, di cui uno è percepito come inaccessibile, misterioso e diverso. Tale atteggiamento psichico può essere intelligibile se si fa richiamo agli ambiti sia della visione animistica[36] che rende animata la

[35] Pausania, *Viaggio in Grecia*, IX 38, 5.

[36] La concezione animistica è espressione di una mentalità tendente a divinizzare gli oggetti più disparati (alberi, pietre, corpi celesti, idoli) attribuendo loro poteri d'ogni sorta. E' la credenza in una forza insita nella pietra o nel pilastro. Numerosi sono stati gli etnologi che si sono occupati dell'animismo e della magia, a partire da E. Tylor (Tylor 1871) e J. G. Frazer (Frazer 1990) fino a M. Mauss (Mauss-Hubert 1965) e C. Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1966). Secondo la visione animistica il primo impulso a pensare un'anima deriva dalle condizioni di assenza del soggetto, come il sonno e la morte. In questa percezione di assenza il soggetto percepisce l'idea astratta di un'anima come principio di movimento. Perciò l'anima è percepita come il centro del soggetto agente oppure è attribuita a cose anche in apparenza inanimate. L'anima, quindi, è il modo in cui il soggetto si pensa come assente, come un altro; è il paradosso per cui il soggetto non può che pensarsi nella sua esteriorità di doppio o di anima. Grazie alla concezione animistica, dunque, il soggetto può attribuirsi l'onnipotenza che gli proviene dal credere di poter agire sulle cose così come agisce su se stesso, ed è perciò che la visione del mondo animistica è immediatamente magica.

Fig. 10 - *argos lìthos* dall'area sacra di Zeus Meilichios a Selinunte, seconda metà del VI sec. a.C. Museo Archeologico "A. Salinas", Palermo

Fig. 11 - *argos lithos* dall'area sacra di Zeus Meilichios a Selinunte, seconda metà del VI sec. a.C. Museo Archeologico "A. Salinas", Palermo

Fig. 12 - Stela "gemina" dall'area sacra di Zeus Meilichios a Selinunte, seconda metà del VI sec. a.C. Museo Archeologico "A. Salinas", Palermo

natura sia della visione religiosa che percepisce la divinità come essere superiore, ma nel caso delle pietre di culto la visione animistica, da sola, non basta a far comprendere l'attribuzione di sacralità a delle forme astratte. Oltre al sottofondo della visione animistica va presa in considerazione la visione mitico-religiosa, in cui la divinità è percepita come il vero motore delle azioni dell'uomo. Una concezione dove gli dei sono separati dagli uomini. Secondo la stratigrafia delle forme simboliche di E. Cassirer nel passaggio dalla "fase dell'Io" alla "fase

del Tu" si attua il passaggio al culto degli esseri divini supremi percepiti come distanti da sé [37].

Lo psicologo Julian Jaynes afferma che la forma mentale dei micenei era la mente bicamerale[38]. Egli osserva che nell'*Iliade* non esistono la coscienza, gli atti mentali o la volontà. I personaggi dell'*Iliade* non hanno momenti in cui si fermano a riflettere sul da farsi, non hanno la facoltà dell'introspezione. Le loro azioni non trovano il loro inizio in piani, decisioni e motivi coscienti, bensì nelle azioni e nei discorsi di dei. Sono gli dei che agiscono e il soggetto non determina il proprio comportamento. L'uomo dell'*Iliade* non ha una soggettività, una consapevolezza del mondo, non ha uno spazio mentale interno su cui esercitare l'introspezione.

Nelle rappresentazioni aniconiche, quindi, ci sono residui sia della concezione animistica sia della sottomissione al potere delle divinità supreme, ma in più traspare, oltre alla distanza che può separare l'uomo dagli esseri divini, anche la possibilità dell'approccio e dell'interazione.

Nella mitologia greca lo *status* e la relazione fra gli uomini e gli dei erano regolate da una rappresentazione del mondo: il *kosmos* ordinato. E proprio grazie alla percezione di quest'ordine che i Greci istituivano un rapporto con il mondo degli dei. Il grecista e antropologo del mondo antico Louis Gernet afferma che "fuori dal culto nel quale s'istituisce il contatto e, in qualche maniera, la comunicazione - ma solo in momenti specifici stabiliti dal *mos majorum* - la concezione di insieme che prevale è quella di due mondi, due 'razze' impermeabili l'una all'altra"[39].

Nelle speciali feste *Theoxenia*, pubbliche o private, i Greci offrivano un banchetto rituale, con *trapeza* ("tavola") e *kline* ("letto per mensa"), a una o più divinità considerate presenti, in qualità di ospiti, tramite sacre raffigurazioni (*hiara*)[40]. Come nelle ierofanie o teofanie, il sacro si manifesta - secondo M. Eliade - come forza differente rispetto alle forze che operano nella natura: "Facendo la sua apparizione sotto la forma concreta di una pietra, di una pianta, di un essere vivente, il sacro cessa di essere assoluto…Per certi aspetti, ogni *ierofania* esprime un paradosso incomprensibile che nasce dal grande mistero sul quale ogni *ierofania* è fondata: il fatto stesso che il sacro si renda manifesto"[41].

---

[37] Cassirer 1977, p. 43 sgg.

[38] Jaynes definisce la mente bicamerale in questo modo: "Ci fu un tempo in cui la natura umana era scissa in due parti: una parte direttiva chiamata dio, e una parte soggetta chiamata uomo. Nessuna delle due parti era cosciente." E aggiunge che questi dei che muovevano gli uomini, come se fossero automi, spesso erano voci udite. Gli dei erano gli organizzatori del sistema nervoso centrale. E' solo in seguito che gli individui sono diventati i loro stessi dei, cioè la coscienza soggettiva" (Jaynes 1984, p. 111).

[39] Gernet 1983, pp. 6-7.

[40] Le *Theoxenia* pubbliche più note, grazie al *Peana* VI di Pindaro, erano quelle celebrate a Delfi, nel mese teossenio (marzo-aprile), in onore della ricomparsa di Apollo, che ritornava dal paese degli Iperborei; pare che vadano identificate con le *Theophania* di cui parla Erodoto (*Storie*, I 51, 2). Di *Theoxenia* private parla Pindaro (*Olimpiche*, III 34-35), in riferimento al dono della gloria concesso dai Dioscuri a Terone e agli Emmenidi di Agrigento, poiché erano frequentemente invitati in mense ospitali.

[41] Eliade 1986, p. 313.

4 - Gesù *avatāra* di Dio?

Nei Vangeli Gesù si presenta ai Galilei e ai Giudei come corpo e volto umano di Dio: *Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato* (Giov. 6, 38). Si definisce anche, metaforicamente, con dei significanti assai efficaci: il pane della vita disceso dal cielo e, dunque, nutrimento spirituale: *Il Padre mio vi dà il vero pane che viene dal cielo*; fiume d'acqua viva che disseta: *Se qualcuno ha sete, venga a me e beva* (Giov. 6, 32; 6, 37).

Dopo aver udito queste parole molti discepoli non lo riconobbero come Cristo, l'unto del Signore, si tirarono indietro e non andarono più con lui; solo dodici gli rimasero fedeli (Giov. 6, 60-66). Durante un suo insegnamento nel tempio di Gerusalemme alcuni Giudei si meravigliano della sua conoscenza delle Scritture, visto che non aveva fatto regolari studi e conoscevano bene i suoi genitori. A essi risponde: *La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato… Chi parla di suo cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato, è veritiero…Mosè non vi ha forse dato la legge? Eppure nessuno di voi mette in pratica la legge! Perché cercate d'uccidermi?". La gente rispose: "Tu hai un demone! Chi cerca di ucciderti!"* (Giov. 7,16-20).

Il termine demone è chiaramente utilizzato nel senso di spirito malvagio. Le frasi pronunciate da Gesù sono considerate blasfeme e la gente pensa che sia un indemoniato, assecondando le credenze della demonologia ebraica, che esporrò più avanti.

In un altro momento alcuni farisei gli domandano: *Chi sei tu?* Egli risponde di rispecchiare ciò che ha visto e udito presso il Padre: *Sono per l'appunto quel che vi dico…non faccio nulla da me…colui che mi ha mandato è con me; egli non mi ha lasciato solo, perché faccio sempre le cose che gli piacciono* (Giov. 8, 25-29). Poi, visto che non comprendono il suo parlare e non si sente creduto, li accusa: *Se Dio fosse vostro Padre, mi amereste, perché io…non son venuto da me, ma è Lui che mi ha mandato…Voi siete figli del diavolo, che è vostro padre, e volete fare i desideri del padre vostro* (Giov. 8, 42-44). Altri Giudei gli rispondono: *Non diciamo noi con ragione…che hai un demone?* Gesù replica: *Io non ho un demonio, ma onoro il Padre mio e voi mi disonorate…Abramo, vostro padre, ha gioito nell'attesa di vedere il mio giorno; e l'ha visto, e se n'è rallegrato.* I Giudei, offesi, gli replicano: *Tu non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo? E Gesù conclude: In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse nato, io sono* (Giov. 8, 48-59). Allora essi prendono delle pietre per tirargliele, ma Gesù si nasconde e fugge dal tempio. Giudei e farisei[42] lo considerano indemoniato perché percepiscono e intuiscono che in lui agisce una forza sovrumana che va individuata e definita. Pensano, poiché non credono in ciò che dice, che sia ispirato da un demone[43], ma molti altri credono che lui sia veramente il figlio di Dio, il Cristo toccato e unto dal Padre. Se proviamo a confrontare questo influsso sacro con la concezione del tocco divino dei Greci e dell'*enthousiasmos* - esposta nei paragrafi

[42] I farisei erano uno dei gruppi religiosi che interpretavano la legge mosaica.
[43] Anche i capi dei sacerdoti ebrei, gli scribi e gli anziani chiedono ripetutamente a Gesù: *Dicci con quale autorità fai queste cose, o chi ti ha dato questa autorità* (Luca 20, 2; Marco 11, 27-28).

precedenti - possiamo considerare che i credenti gli attribuiscono la pienezza d'energia e l'alterità della potenza che provenire da Dio (*theon dynamis*), mentre i non credenti gli attribuiscono l'in-vasamento di un demone malvagio, (*daimon dynamis*). Nel primo caso Gesù è visto come colui che rispecchia e riflette la luce di Dio (*dynamis*: dalla radice indoeuropea **dū*, "luce intensa"), così come egli dice: *Io sono la luce del mondo* (Giov. 8, 12).

La credenza ebraica nei demoni era popolare ed è attestata nel Vecchio Testamento. La demonologia ebraica ne contempla parecchi[44]: potevano essere spiriti malvagi di defunti peccatori (*dîbbûq*: "attaccato", "aderente") oppure appartenevano a due diverse tipologie di demoni: i *Se'irim* ("esseri pelosi"), specie di satiri distruttori che saltellano e danzano nel deserto, e gli *Shedim*, "demoni delle tempeste" raffigurati anche in forma di toro. La forza malvagia di questi demoni non proveniva da Dio, ma dagli inferi.

Gesù, invece, si definisce inviato da Dio con la missione di sacrificarsi per gli uomini: *Questa è l'opera di Dio: che crediate in colui che egli ha mandato* (Giov. 6, 29); *Io sono il buon pastore [che] dà la vita per le pecore* (Giov. 10, 11); *Io sono la porta per le pecore* (Giov. 10, 7). In tal senso l'aspetto umano di Gesù è la manifestazione di Dio. E' una teofania in cui il Padre si rende manifesto e il cui vertice è rappresentato dalla Trasfigurazione. Secondo l'**algoritmo della potenza divina e dei suoi significanti** Gesù, dunque, è la presenza umana e terrena di Dio.

Potenza divina – Presenza divina – Contatto senso-motorio e immaginario – Raffigurazioni e oggetti sacri
(*theon dynamis*) (*theophania* o *ierophania*) (esperienza estesica-estetica-estatica) (*agalmata, hiara*)

Di questa presenza divina i discepoli e i credenti hanno avuto un contatto senso-motorio e immaginario che, in seguito, sarà testimoniato sia nella scrittura dei Vangeli, sia nelle raffigurazioni iconiche, ossia nelle innumerevoli opere d'arte e negli oggetti sacri che gli artisti hanno creato.

Il concetto di presenza, d'incarnazione divina è confrontabile con la concezione indiana dell'*avatāra* ("discesa", "incarnazione", dal verbo *avatṛ* : "discendere", "incarnarsi"). Nella tradizione religiosa induista l'*avatāra* è la "discesa sulla terra della divinità" ovvero la sua incarnazione; compare la prima volta nella *Bhagavadgīta* , fra il III e il II secolo a.C., quando Vishnu, protettore del cosmo e dei devoti, assume diverse forme allo scopo di ristabilire l'ordine cosmico (*Dharma*) minacciato dal caos e dal declino della giustizia, per "proteggere i buoni e distruggere i malvagi"[45]. Fra le sue dieci incarnazioni terrene, le due principali sono quelle Rama, eroe del Ramayana, e Krishna che si manifesta nel *Mahābhārata*, rispettivamente il settimo e l'ottavo *avatāra*. La differenza con l'incarnazione di Cristo sta nella sua missione salvifica centrata sull'uomo, invece che sulla ciclica restaurazione dell'ordine cosmico.

Cristo si proclama mandato da Dio per salvare gli esseri umani e liberarli dal peccato, ma anche dai demoni invasori. Per far ciò compie diversi miracoli. E' interessante l'episodio della

[44] Chajes 2010.
[45] *Bhagavadgīta* IV, 7-8; *Mahābhāarata* VI, 28, 7-8.

Guarigione dell'epilettico, che nei Vangeli esprime la stessa concezione dei Greci, prima dell'avvento della scuola medica ippocratica. L'epilettico e l'ossesso sono considerati indistinti ed equiparati, credendo che tale sofferenza sia causata dalla possessione demoniaca. Matteo (17, 15-18) narra della *Guarigione di un ragazzo epilettico*, che corrisponde allo stesso episodio narrato da Luca (9, 39-42), ma che intitola *Guarigione di un indemoniato* del paese dei Garasèni. Matteo dice che un padre si avvicinò a Gesù implorandolo: *Signore abbi pietà di mio figlio, perché è epilettico e soffre molto; spesso, infatti, cade nel fuoco e spesso nell'acqua…Gesù sgridò il demonio e quello uscì dal ragazzo, che da quel momento fu guarito.* Luca, pur definendo il ragazzo come indemoniato si sofferma di più sulla descrizione dei sintomi, che sono propri dell'epilessia. Il padre parla del figlio a Gesù, dicendo: *uno spirito si impadronisce di lui, e subito egli grida; e lo spirito lo contorce, facendolo schiumare.* Poi, mentre lo conduce da Gesù, *il demonio lo gettò per terra e cominciò a contorcerlo con le convulsioni; ma Gesù sgridò lo spirito immondo, guarì il ragazzo e lo rese a suo padre.* Anche Marco, nel suo Vangelo (9, 17 sgg.), descrive che il ragazzo *schiuma, stride i denti e rimane rigido.*

La scena è magistralmente raffigurata nella *Trasfigurazione* di Raffaello [fig. 13]. L'iconografia di questa pala d'altare è originale, rara e, al tempo stesso, complessa. Raffaello ha accostato, facendoli coincidere temporalmente, due episodi che nei Vangeli sono slegati e avvengono in due momenti diversi. Egli li ha collegati coerentemente entro uno spazio pittorico unificato. In alto c'è la Trasfigurazione di Cristo, cioè la sua teofania. Nella parte

Fig. 13 - Raffaello,*Trasfigurazione*, 1516 Musei Vaticani

inferiore due gruppi di personaggi si affrontano, manifestando le loro emozioni attraverso la mimica e una concitata gestualità: a destra il fanciullo epilettico, il padre con lo sguardo perplesso e altri personaggi; a sinistra gli Apostoli che non sono stati in grado di guarirlo. Colpisce l'intreccio multifocale dei gesti e degli sguardi, che rimandano, senza posa, dall'uno all'altro dei personaggi. La soluzione del dramma è la radiosa teofania di Cristo, unica fonte di guarigione e salvezza. Il fanciullo è evidentemente in preda alle convulsioni: ha gli arti irrigiditi e sta per cadere, se non fosse sostenuto dal padre, la testa è rivolta indietro, ha lo strabismo parossistico e la sua bocca è aperta in un grido di dolore. La scena è stata ripresa da Gustave Dorè nell'incisione *Gesù guarisce l'epilettico* [fig. 14].

Nei Vangeli è narrato anche un altro interessante episodio di esorcismo, compiuto dal Cristo guaritore. Stavolta si parla esclusivamente d'indemoniati, e l'esorcismo è di un tipo particolare: il trasferimento dello spirito estraneo in un altro essere vivente. Anche questo episodio, con alcune lievi differenze, è accuratamente descritto da Matteo (8, 28 sgg.) e da Luca (8, 26 sgg.). Venne incontro a Gesù un indemoniato che da molto tempo non indossava vestiti, non abitava in una casa, ma stava tra le tombe; quando lo legavano con catene e lo custodivano in ceppi, spezzava i legami, ed era trascinato dal demonio nei deserti: *Gesù gli domandò: "Qual è il tuo nome?" Ed egli rispose: "Legione"*, perché molti demoni erano entrati in lui. Quando Gesù stava per esorcizzare lo sventurato, i demoni *lo pregarono di permetter loro di entrare* in una mandria di porci che pascolavano lì vicino, *ed egli lo permise. I demoni, usciti da quell'uomo, entrarono nei porci; e quel branco si gettò a precipizio giù nel lago e affogò.*

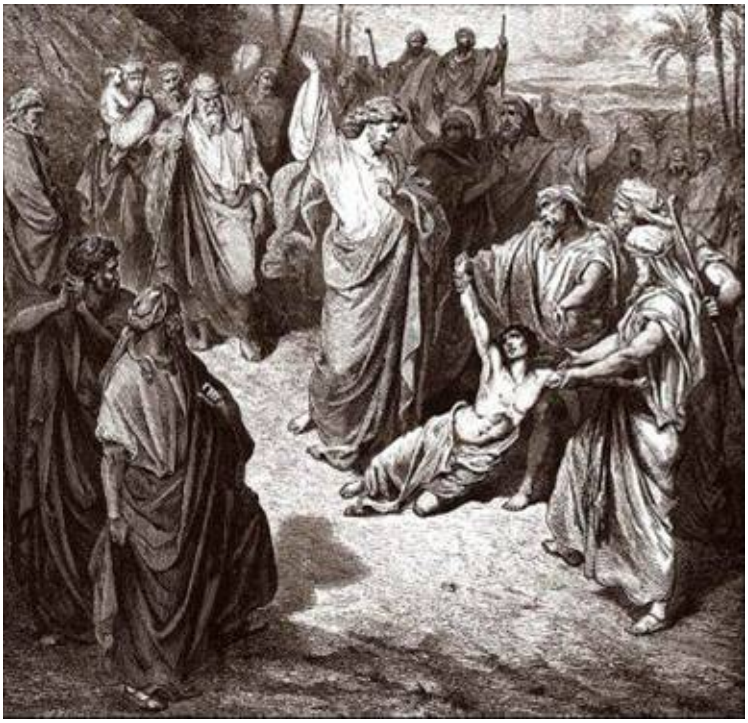

Fig. 14 - Gustave Dorè, *Gesù guarisce l'epilettico*, 1865

Tornando, ancora una volta, all'**algoritmo della potenza divina e dei suoi significanti**, Gesù non si sarebbe manifestato soltanto come forza sovrumana, teofania o *avatāra*. La sua incarnazione, come presenza terrena di Dio, avrebbe lasciato traccia in varie reliquie. La più famosa è la Sacra Sindone di Torino, un'immagine acherópita (non fatta da mano d'uomo) creata per contatto con il corpo martoriato di Cristo, che per diretta trasmissione divina ha lasciato impressa sul lino l'impronta in negativo del suo corpo e del suo volto. Questa immagine acherópita non solo è servita come prototipo per le varie raffigurazioni di artisti, ma è un oggetto sacro che ha reso sacre, a sua volta per contatto, le posteriori copie della Sindone, come quelle che si trovano in Sicilia: ad Acireale, Caltagirone, Palma di Montechiaro e Agrigento. La riproduzione della Sindone conservata nella Cattedrale di Agrigento (sec. XVII) [fig. 15] è una reliquia da contatto che reca l'iscrizione: *La bellezza di questa rappresentazione risiede nell'essere rimasta a giacere per sei anni presso il Santo Sepolcro.* Probabilmente il telo, realizzato da un ignoto artista, fu portato in Terra Santa, dove rimase a diretto contatto (magia simpatetica o contagiosa) con il luogo della Passione, che gli trasmise l'influsso divino e - come un *agalma* - lo splendore di oggetto sacro e venerabile.

Fra le innumerevoli raffigurazioni iconiche di Cristo, credo sia esemplare come metaforica e radiosa apparizione dell'*agalma* (vedi § 7), il "Sacro cuore di Gesù", un'immagine sacra divenuta molto diffusa e venerata [fig. 16].

Fig. 15 - Riproduzione della Sindone.
Sec. XVII. Cattedrale di Agrigento

Fig. 16 - Sacro cuore di Gesù.
Chiesa di San Domenico, Sciacca (AG)

5 - Rappresentarsi mentalmente l'invisibile o raffigurarlo?

Gesù, indubbiamente, si pone come vivida presenza che compie il volere del Padre: *Il Padre, che mi ha mandato, mi ha comandato Lui quello che devo dire e di cui devo parlare* (Giov. 12, 49); *chi vede me, vede colui che mi ha mandato* (Giov. 12, 45). Egli sostiene la questione che Dio è invisibile e non conosciuto, perciò Galilei e Giudei non hanno mai udito la sua voce e non hanno mai visto il suo volto (Giov. 5, 37). Al contrario, come figlio di Dio, egli lo ha conosciuto, lo ha visto, lo ha udito e, pertanto, ne reca testimonianza in terra.

Questa manifestazione divina (teofania o *avatāra*), invece, non c'è sia nella religione ebraica sia nella religione islamica. In quest'ultima, anzi, non si dà valore all'incarnazione, non c'è contatto senso-motorio e non sono necessarie immagini-significanti che raffigurano il divino. Dio è concepito come assoluto, perfetto e non raffigurabile. E' rappresentabile mentalmente, ma non figurabile in immagini e opere d'arte. Come Essere Supremo, non si manifesta direttamente neanche al suo profeta Muhammad.

Enzo Pace osserva che Muhammad, in seguito all'ispirazione estatica avuta nel deserto, lottò contro il politeismo, la litolatria (adorazione del betilo, da *bethel*: "pietra") e l'animismo atavico dei clan di mercanti stanziati a La Mecca e nella penisola arabica, che si contendevano il potere di idoli e dei, trattati come oggetti magici di scambio ed emblemi sociali[46]. Oltre ad alberi, fonti, anfratti, alture e rocce (come la Pietra Nera incastonata nell'angolo est della Ka'ba[47], santuario eretto presso la fonte Zemzem e meta di pellegrinaggio dei beduini per il dio Hubal), questa religione degli avi venerava delle divinità femminili, come la triade Manat (il Fato), al-'Uzza (la Potente, che aveva l'aspetto di tre acacie) e al-Lat (la Dea), la grande Signora che prendeva le forme di un grande masso bianco a Ta'if, nel sud della penisola. Le divinità venivano adattate alle esigenze di culto dei diversi clan beduini, che praticavano anche l'enoteismo in cui più divinità erano associate (*shirk*) e subordinate a un dio supremo (*Allah*). Inoltre vi era la credenza in un'infinità di demoni (*jinn*) originati dal fuoco, che spesso erano mutevoli, crudeli e potevano infondere la follia.

La lotta di Muhammad rivoluzionerà la credenza animistica nei cosiddetti falsi idoli e condannerà l'enoteismo[48], contestando la religione dei padri. Ad essa sostituirà il Dio

---

[46] Pace 1999, p. 25 sgg. La potenza magica degli idoli iconici e aniconici (betili preferibilmente di color bianco, nero o rosso) poteva esaurirsi se le suppliche non venivano esaudite o se essi non riuscivano a difendere la propria effigie dalla distruzione iconoclasta; in tal caso avveniva il repentino passaggio a un altro idolo più promettente.

[47] Muhammad, dopo la definitiva affermazione del monoteismo sulla religione preislamica (*jāhiliyya*: "età del peccato o dell'ignoranza") e dopo aver unificato la nazione araba in uno stato teocratico, recuperò alcuni elementi considerati degni di essere integrati nel nuovo sistema religioso, come la Pietra Nera della Mecca, riformulata come pietra portata dall'angelo *Jibril* e anneritasi per i peccati degli uomini. Anche i *jinn* (come il "genio" della lampada di Aladino) passarono nella credenza popolare islamica e nella letteratura, ma la loro potenza malefica fu attenuata o disattivata, divenendo anche demoni benefici, poiché alcuni di essi si sarebbero convertiti all'Islam ascoltando le parole dal Profeta.

[48] Il versetto 48 della sura An-Nisa' (Le donne) del Corano recita: *In verità Allah non perdona che Gli si associ (shirk) alcunché; ma, all'infuori di ciò, perdona chi vuole. Ma chi attribuisce consimili a Allah, commette un peccato immenso.*

unico, indivisibile e assolutamente trascendente. Un Dio che interdice ogni culto di statuette o di pietre erette, promuove l'iconoclastia e sanziona la raffigurazione di esseri viventi, sia uomini sia animali. Secondo Silvia Naef, è soprattutto negli *Hadith* (raccolte dei detti e fatti del Profeta) che le immagini viventi di uomini e di animali sono considerate impure al pari di un cane o di un vaso da notte e che, pertanto, sono incompatibili con l'esercizio della preghiera[49]. Per timore del ritorno dell'idolatria, se tali immagini si trovano in un luogo di culto devono essere coperte da un telo, a meno che si tratti di raffigurazioni su cuscini o pavimenti su cui ci si può sedere o che si possono calpestare.

Abbiamo visto, invece, che nella tradizione mitica e cultuale dei Greci la relazione con il divino prevedeva un'ampia oscillazione - schematizzata nell'**algoritmo della potenza divina e dei suoi significanti** - fra la rappresentazione mentale della potenza del sacro, la sua teofania e la raffigurazione in manufatti e opere artistiche. Platone, tuttavia, nella sua ricerca della conoscenza vera (*philosophia*) concepisce una duplicità fra il mondo astratto delle idee e il mondo della realtà sensibile e materiale. E' il contrasto polarizzato fra l'Essere e il divenire. Nell'Essere stanno le rappresentazioni incorporee visibili solo all'occhio dell'intelletto (Bene, Bello, Giustizia, *Mathema*: "apprendimento", ecc.), mentre nel divenire c'è la necessità e il movimento caotico del mondo corporeo e sensoriale. Nel *Timeo* - tarda opera del filosofo - svilupperà la mediazione fra queste due dimensioni, introducendo il mito del Demiurgo, un divino artigiano che non crea dal nulla, bensì mette ordine nella materia già esistente e caotica (terra, acqua, aria, fuoco) plasmandola in forme che imitano il modello delle idee, ma fornite di una parte di perfezione iperurania. Il Demiurgo, però, nonostante la sua buona volontà, non potrà trasferire del tutto la perfezione delle idee nelle forme sensibili, poiché la materia è per sua natura imperfetta, resistente e disarmonica.

Di conseguenza, Platone considera le raffigurazioni e le opere d'arte come copia (*mimesis*) di una copia. C'è differenza di valore - egli esemplifica nella *Repubblica* - fra l'idea di un letto, l'esistenza fisica di un letto costruito da un artigiano (che imita una forma ideale ed è utile per dormire) e il dipinto di un letto che è una falsa immagine (*eidolopoietike mimesis*), una parvenza non utile che imita i contorni e i colori dell'oggetto, ingannando lo spettatore. La funzione mimetica degli artisti può avere una sua utilità solo se è indirizzata alla buona educazione dei cittadini.

Anche il pensiero gnostico[50] insiste sul dualismo fra Dio e il mondo materiale. Il Dio primo è concepito come pre-principio informe in cui soggetto e oggetto coincidono in modo totale; è inconoscibile, auto-sussistente, auto-contemplante e buono. Nella sua assoluta

---

[49] Naef 2011, pp. 12 sgg.

[50] Lo gnosticismo è un complesso di dottrine e di scuole in cui convergono aspetti filosofici, religiosi ed esoterici, che affonda le sue radici in epoca precristiana. La *gnosis* era intesa come la conoscenza assoluta e salvifica che consentiva all'individuo di superare le dicotomie terrene (sé e mondo, sé e Dio, vero sé e io empirico) per recuperare l'unità perduta (Pleroma).

trascendenza e pienezza (Pleroma) emana coppie di Eoni, specie di angeli in cui l'elemento maschile convive con quello femminile. L'ultimo Eone femminile, Sophia ("sapere"), però, commise l'errore-peccato di voler emanare autonomamente, senza l'elemento maschile, ponendosi così fuori dal circolo autosufficiente del Pleroma (dramma pleromatico) e dando origine a un Dio minore che non doveva esistere, il Demiurgo. Questo Dio minore fu il creatore del mondo materiale e degli esseri umani, contrassegnati dal depauperamento dell'energia (*dynamis*), dalla perdita della divina conoscenza, dall'illusione, dalla mancanza e dal male. Per superare questo difetto e ritrovare la pienezza divina, alcune correnti gnostiche ritengono che il Dio primo abbia emanato altri due Eoni, Cristo (maschile) e lo Spirito Santo (femminile), al fine di salvare l'umanità dall'opera del Demiurgo, mediante insegnamenti che indicassero la via per recuperare la conoscenza perduta (gnosi) e ritornare al Pleroma.

6 - Dio, mente e semiosi: dall'identità tautologica alla potenza comunicativa

Un uomo come me non può vivere senza una mania,
una passione divorante o, per dirla con Schiller, senza un tiranno.
Io ho trovato il mio tiranno e, per servirlo,
non conosco limiti. È la psicologia.
Sigmund Freud

Sono l'esorcista di me stesso, quindi i miei demoni e fantasmi
li esorcizzo io. Nessuno li conosce meglio di me!
Jean-Paul Malfatti

L'invisibilità e la trascendenza divina degli Ebrei e dei Musulmani, così come la concezione platonica del mondo delle idee e del Pleroma gnostico, astratto e auto-sussistente, privilegiano l'idea di un dio tautologico. Un dio autoreferenziale e sconosciuto che sembra porsi al di fuori del circuito semiotico, quantomeno per quanto riguarda la sua raffigurazione.

Lo psicoanalista Franco Fornari ha correlato la questione dell'immaterialità metafisica di Dio alle specifiche dinamiche della mente. Egli nota il paradosso che il non-essere (inconscio) della mente è la base dell'essere (cosciente) della mente: "il non essere genera l'essere"[51]. Afferma che "ciò che è scandaloso nella scoperta di Freud è proprio il fatto che l'inconscio non è un mero concetto, ma una realtà, che comporta uno statuto di esistenza resa inferibile dalla produzione di derivati, che sono in realtà dei significanti, che significano un significato sconosciuto. Ora, se si ammette che un significante possa significare l'esistenza di un significato sconosciuto, si costituisce il presupposto per affermare l'esistenza di Dio"[52]. Se

[51] Fornari 1979, p. 14.
[52] *Ibidem*, p. 10.

l'universo è una creazione materiale di Dio, ossia una manifestazione oggettiva percepibile dai sensi, allora "l'universo diventa significante di Dio, in quanto Dio viene assunto come significato immateriale che sta al di là della materia"[53].

Questa relazione semiotica mette in crisi l'identità tautologica e poco comunicativa di Dio, "che è colui che è, …un puro significato di cui non esistono interpretanti che lo possano definire"[54]. Nel circuito semiotico, invece, Dio è la potenza immateriale che crea l'universo materiale e i significanti che lo rappresentano. La semiosi non è tautologica, poiché un segno non può essere segno di se stesso, ma presenta qualcosa per mezzo di qualcos'altro a qualcuno. In realtà l'identità tautologica di Dio non è del tutto riuscita perché è stato preso dalle metafore, che trasformano ciò che uno è in qualcos'altro. Gli Ebrei, per esempio, pur avendo proibito di nominarlo e di raffigurarlo lo hanno simbolizzato come Padre (Salmi, 67, 6; Tobia 13, 4) ossia con una metafora di parentela umana che indica il potere generativo dell'universo e degli esseri viventi.

Fornari osserva che esiste una corrispondenza fra la potenza divina, immateriale e sconosciuta, e il processo primario inconscio "come luogo dove esiste una tensione verso la significazione della quale l'uomo non sa nulla e che si articola con i processi di significazione coscienti, in qualità di significato sconosciuto[55]. Il processo primario è una regolarità della vita psichica che sostiene la produzione di segni (processo secondario cosciente). Il linguaggio notturno, dunque, è il fondamento della produzione diurna dei segni. Gli uomini sentono dentro di sé l'esistenza di "una lingua straniera proveniente da un interno paese straniero"[56]. I sogni la testimoniano, poiché sono il linguaggio iconico primario, un linguaggio notturno formato essenzialmente da allucinazioni visive che rischia di svanire se non viene codificato nel linguaggio diurno culturalmente condiviso, che può essere scritto, comunicato o disegnato. Per Fornari la lingua straniera interna è un'energia che in forma onirica spinge il desiderio verso la significazione: "Il desiderio inconscio, nel processo primario, prende il posto di Dio anche perché la sua specifica procedura di generazione di segni si basa sulla realizzazione allucinatoria del desiderio. In tal modo imita Dio che crea il mondo rappresentandolo…Dietro l'onnipotenza del segno onirico sta infatti l'onnipotenza del desiderio umano. La definizione di Dio come adempimento di ogni desiderio coincide dunque con l'adempimento onnipotente del desiderio, quale si realizza nel segno onirico, la cui bizzarria semiotica è all'inizio di ogni semiosi. Dio il tal modo, coincidendo con l'adempimento onirico, sarebbe dentro l'uomo sotto forma di desiderio"[57].

Queste indagini sulla struttura e sulla dinamica della mente richiamano, indubbiamente, le questioni del rapporto fra alterità divina e soggetto, invisibilità e rappresentazione che hanno segnato il pensiero filosofico, mitico ed etnopsicologico descritto nei precedenti paragrafi:

---

[53] *Ibidem*, p. 14.
[54] *Ibidem*, p. 16.
[55] *Ibidem*, p. 9.
[56] *Ibidem*, p. 12.
[57] *Ibidem*, p. 15.

l'anima-*daimon* empedoclea, la *dynamis* divina o la forza fluida e indefinita del *mana*. E. P. Lamanna - in un vecchio testo scolastico di filosofia - a proposito dell'aderenza della visione platonica a quella di Socrate, ha osservato che l'uomo appartiene ai due mondi dell'Essere e del divenire: "la verità è in noi, quella ricerca che è la filosofia, non è che conoscenza di se stessi: ma l'uomo, rientrando in sé, trova quanto basta perché a lui si riveli quell'Essere a cui il sapere mira e in cui è la ragione di ogni realtà"[58].

Fornari chiama "doppia referenza" il collegamento dell'ordine del giorno all'ordine della notte - il linguaggio dei segni e il linguaggio dell'inconscio - nel senso che i significanti della comunicazione corrente sono espressione di un significato sconosciuto. L'uomo si trova "nella stessa condizione di Cristo che quando dice: «Chi vede Me vede il Padre», parla di un Padre che nessuno ha mai visto"[59].

L'ordine della notte è la modalità inconscia della mente che, per Fornari, è composta di un numero limitato di coinèmi[60] paragonabili alla *theon dynamis*, che per esprimersi hanno bisogno della comunicazione diurna fatta dalla combinazione di significanti verbali e non verbali (come le raffigurazioni iconiche). Quest'oscillazione fra l'indefinito e il definito, fra *dynamis* e *logos*, è ben schematizzata dall'algoritmo della potenza divina e dei suoi significanti, che anche qui risulta assai esplicativo:

Potenza divina (*theon dynamis*) – Presenza divina (*theophania* o *ierophania*) – Contatto senso-motorio e immaginario (esperienza estesica-estetica-estatica) – Raffigurazioni e oggetti sacri (*agalmata, hiara*)

Fornari porta due famosi esempi, tratti dalle opere di Freud, che chiariscono la varietà di oggetti e di raffigurazioni che simboleggiano la potenza dei coinèmi:

1) il desiderio della madre che si è assentata conduce il piccolo Ernst a presentificarla simbolizzandola e sostituendola con un rocchetto (*theophania* positiva dell'oggetto significante), che gli consente di controllare la propria angoscia con il gioco della presenza-assenza dell'oggetto del desiderio[61].

2) l'angoscia di castrazione da parte del padre (*dynamis* negativa) fa si che il piccolo Hans simbolizzi il genitore sostituendolo con la presenza reale o immaginaria del cavallo (*theophania* negativa dell'oggetto significante), che diventa oggetto fobico paralizzante alla

---

[58] Lamanna 1967, p. 59.

[59] Fornari 1979, p. 18.

[60] Come *a priori* di ogni linguaggio, "il coinema è come Dio" (Fornari 1979, p. 19); però, "diversamente dal Dio dell'Antico Testamento, che non amava essere nominato, il coinema non solo crea le parole a propria immagine e somiglianza, ma ordina ad esse di fare tutti i discorsi che vogliono, purché non parlino di nessun'altra cosa al di fuori di sé" (Fornari 1979, p. 25). "Il coinema si manifesta attraverso ciò che produce" (Fornari 1979, p. 26). I coinèmi (da *koinos*: "comune") rappresentano il linguaggio inconscio (significati affettivi) nel linguaggio cosciente (significanti: parole e immagini). I coinèmi sono raggruppati in erotemi (seno, orale, anale, fallico) e nelle coppie oppositive: nascita-morte, padre-madre, maschile-femminile, nudità-abito, intero-castrato.

[61] Fornari 1979, pp. 17-18.

alla vista[62]. In riferimento all'arbitraria scelta del significante Fornari sottolinea che "quando…il cavallo del piccolo Hans ci dice «chi vede me vede il padre», noi non vediamo alcuna agenzia culturale che possa aver instaurato il rapporto di significazione"[63]. Probabilmente, anche per l'imperatore Caligola, il significante "cavallo" aveva a che fare con il coinèma del padre, visto che nominò senatore il suo cavallo (i senatori si chiamavano *patres conscripti*).

Nel passaggio dal coinèma - *dynamis* inconscia e immateriale come i sogni - ai segni del linguaggio diurno, indubbiamente c'è una perdita, uno scadimento. Una separazione tra vero e falso che espressamente era stata notata da Platone (ma anche dagli gnostici e dal profeta dell'Islam?) quando dal mondo iperuranio (inconscio?), perfetto e onnipotente delle idee, si passa alle forme sensibili della materia, ossia alle copie mimetiche e ai segni. C'è la percezione di una differenza di valore (dissacrante?) fra il coinèma del padre e un suo ritratto, una sua descrizione in un diario o l'associazione al significante "cavallo". Differenza, colta da Platone, fra l'idea di un letto e il dipinto di un letto. Fornari mette in evidenza questo punto critico: "In quanto il segno è qualcosa che rappresenta qualcosa d'altro, sul piano del desiderio presuppone sempre una condizione di delusione, nei riguardi del qualcosa che rappresenta. Gli uomini hanno da sempre idealizzato il segno come capacità di rappresentazione di qualcosa che è assente. Rispetto all'adempimento onnipotente del desiderio, il segno può essere tuttavia anche la massima frustrazione perché implica la perdita dell'illusione onirica dell'onnipotenza di far esistere le cose rappresentandole"[64].

7 - Conoscere i propri *daimones*

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμον
Demone all'uomo l'indole
Eraclito, fr. 55

La psicoanalisi è in realtà
la psicologia demonica degli antichi
Giorgio Antonelli

Un timoniere invisibile dirige la nostra nave
su una rotta che non abbiamo scelto consciamente
Althea Horner

Per Eraclito, *daimon* è la forza interiore che accompagna l'uomo e ne orienta il destino. Molti secoli dopo (II-III sec. d.C.) Alessandro di Afrodisia, commentatore delle opere di

[62] *Ibidem*, p. 23.
[63] *Ibidem*, p. 18.
[64] *Ibidem*, p. 26.

Aristotele, confermerà questo concetto eracliteo sostenendo che il *daimon* di ogni uomo consiste nella sua stessa natura (*physis*)[65]. La natura, ossia il carattere soggettivo (*ethos*) ed il suo destino (*heimarmene*), coincidono con il *daimon*. La disposizione naturale, sia corporea sia etica, però, non soggiace alla "necessità" (*ananke*) in modo fisso e assoluto, così come vorrebbe la credenza nel destino prestabilito dalle Moire. Come un corpo, infatti, può guarire da una malattia grazie alle opportune cure, così l'indole naturale di un'anima (come un *ethos* audace, libidinoso oppure avaro) può essere ostacolata, contrariata e cambiata da scelte, azioni virtuose e modi di vita differenti. Il destino non è "nient'altro che la natura propria"[66] che spinge ogni soggetto, ad esempio Socrate, verso la possibilità di fare o non fare secondo la propria indole. Alessandro di Afrodisia, a sostegno della sua indagine antideterminista, riporta un'interessante episodio, basato sull'errore di correlare in modo rigido un tipo di carattere ai tratti fisiognomici di Socrate: "Quando il fisiognomo Zopiro, parlando del filosofo Socrate, disse delle cose improbabili, del tutto lontane dalla sua scelta di vita, e fu deriso dai discepoli di Socrate, Socrate disse che Zopiro non si era per nulla ingannato: egli, infatti, quanto a disposizione naturale, sarebbe stato un uomo di quel tipo, se non fosse divenuto migliore rispetto alla sua natura attraverso la disciplina che proviene dalla filosofia"[67].

Perfino Platone, che nel mito di Er sosteneva l'ineluttabilità del destino individuale[68], nell'*Apologia di Socrate* racconta che il filosofo, prima della condanna, dice di avere in sé "una sorta di spirito divino e demoniaco…E questo, in me, è cominciato fin da fanciullo, una specie di voce, che ogni volta che sopraggiunge, mi distoglie sempre da quello che sto per fare e non mi spinge mai"[69]. In particolare, lo distoglie dal fare politica, altrimenti sarebbe morto molto tempo prima, senza poter giovare ai discepoli e a se stesso. Questa voce che distoglie, con funzione protettiva, è il *daimon* di Socrate. Egli ne avverte la presenza immaginaria mediata da un contatto senso-motorio, uditivo e dal blocco dell'azione.

E' interessante notare che, in entrambi i racconti, il temperamento naturalmente passionale di Socrate viene migliorato in senso virtuoso: nel primo caso dal ragionamento filosofico e nel secondo caso da "una specie di voce" interiore[70]. Secondo Apuleio - che nel *De Deo Socratis*

---

[65] Alessandro di Afrodisia, *Sul destino*, VI, 170 (a cura di Natali 1996).

[66] Alessandro di Afrodisia, *Il destino* (estratto da *De anima mantissa*, a cura di Ingravalle 2014).

[67] Alessandro di Afrodisia, *Sul destino*, VI, 171 (a cura di Natali 1996). L'episodio di Zopiro era stato descritto da Cicerone nel *De fato*, 10: *E non sappiamo forse in che modo Zofiro, il fisiognomico che affermava di poter riconoscere i costumi e il carattere degli uomini dal corpo, dagli occhi, dal volto, dalla fronte, abbia descritto Socrate? Disse che Socrate era stupido e rozzo, perché non aveva la fossetta nella base del collo, e quindi quella parte era ostruita e chiusa; e disse anche che era donnaiolo, al che si dice che Alcibiade fece una risatina.*

[68] Platone, *Repubblica*, X, 614b-621d.

[69] Platone, *Apologia di Socrate*, 31 c-d.

[70] In altri passi dell'*Apologia di Socrate*, come anche in vari dialoghi di Platone, torna il tema del *daimon* custode di Socrate. Nel *Teeteto* (151a) lo assiste nei rapporti sociali, impedendo che alcuni Ateniesi lo frequentino e concedendo ad altri di trarre giovamento dalla sua arte maieutica. Nel *Fedro* (242b-242d) quella "specie di voce" è un segno divino che non gli permette di andar via attraversando l'Ilisso, poiché si sentirebbe in colpa se chiudesse il dialogo con Fedro senza avergli risposto con un discorso vero. Nell'*Alcibiade* (103a-b) per un certo tempo lo protegge dalla frequentazione del giovane amante, ma smessa l'opposizione gli concede di tornare a incontrarlo. Nell'*Apologia di Socrate* il filosofo si meraviglia che la voce profetica non lo contrasti sia mentre si avvia in tribunale sia quando accetta che il bene migliore è la morte. In alcuni passi del *Teeteto* e della stessa *Apologia* (21a) sembra che il demone socratico intermedi con il dio Apollo, poiché "il dio mi costringe a esercitare la maieutica, ma di partorire me lo impedì" (*Teeteto*, 150c).

riordina il tema della demonologia - questa "specie di voce" svolge la funzione di "*daimon* custode", come un guardiano personale che lo sorveglia, lo assiste, lo protegge e lo distoglie quando sta per agire in modo non retto, mentre resta zitta quando sta per compiere scelte adeguate[71]. Nella classificazione di Apuleio, il "*daimon* custode" di Socrate appartiene alle divinità pure, che hanno una natura mediana (*medietas*) fra gli immortali e i mortali[72], guidando l'anima incorporata - il *daimon* per natura (*kata physin*), direbbe Alessandro di Afrodisia - sia nel suo percorso terreno sia in quello ultraterreno.

Traspare, dunque, la complessità della relazione fra i due *daimones*, che compongono due livelli dell'animo umano (S. Freud parlerebbe di due istanze psichiche e della funzione mediatrice del pre-conscio). Per Apuleio il "*daimon* custode", sebbene immortale ed esterno (ossia altro), è in qualche modo generato insieme all'uomo (*daimon* incarnato)[73]. Se la duplicità esterna del "*daimon* custode" abita la natura interna dell'uomo, tuttavia, per la sua funzione di mediazione, può consentire il passaggio dall'uomo al dio e raggiungere il perfezionamento, la saggezza e la felicità (*eudaimonia*: "favorito da un buon demone").

Questi due *daimones* erano stati descritti da Platone nel mito di Er, il guerriero ucciso che viene lasciato tornare in vita per raccontare ciò che ha visto nell'al di là in merito alla metempsicosi. A turno le anime, con tipi di carattere dal giusto all'ingiusto, sono chiamate a scegliere fra numerosi demoni, che sono immagini di "modelli di vita" (*bion paradeigmata*) deposte a terra davanti a loro. Solitamente la scelta del demone è avventata ed errata, non riflettendo sui possibili effetti negativi del modello di vita: "Er disse che valeva la pena vedere lo spettacolo delle singole anime intente a scegliere la propria vita: uno spettacolo compassionevole, ridicolo e singolare, dato che per lo più sceglievano in base alle abitudini della vita precedente"[74]. Tale scelta è suggellata da Ananke e dalle Moire, assegnando il *daimon* custode che avrebbe eseguito il destino sia nel bene sia nel male. Infine, prima di rinascere, le anime con il *daimon* custode attraversano la pianura del Lete e bevono una quantità di acqua del fiume Amelete dimenticando, chi più chi meno, ogni cosa. Nel *Timeo*, Platone, descrivendo in modo esaustivo le sedi delle tre specie dell'anima umana (di cui due mortali), pone il "*daimon* custode" ad abitare sulla sommità del corpo, nell'encefalo[75].

Tornando all'antideterminismo di Alessandro di Afrodisia, egli conclude che il *daimon* per natura (carattere o temperamento soggettivo: *ethos*) è un destino che può essere ostacolato da scelte e deliberazioni soggettive. Il *daimon kata physin* è "causa efficiente" (lo svolgersi dell'azione del destino naturale) che può essere modificato dalla "causa finalistica", per scelta (poter scegliere il contrario del proprio naturale carattere). Carlo Natali, nel commento al testo *Sul destino*, osserva che nella nozione stessa di "causa finalistica" è compresa l'idea della discontinuità: "Le cose compiute per scelta dipendono da noi…infatti possiamo anche

[71] Apuleio, *Il dio di Socrate*, XVI (a cura di Corina 1997).
[72] *Ibidem*, VII.
[73] *Ibidem*, XV.
[74] Platone, *Repubblica*, X, 619e-620a.
[75] Platone, *Timeo*, 90 a-c.

astenerci dall'agire. In ognuno di noi vi è una disposizione naturale, di fondo, che ci porta a certi comportamenti, chiamata carattere, e che corrisponde al nostro destino: se agiamo in base ad essa non siamo padroni delle nostre azioni, ma siamo portati a vivere una vita predeterminata. Ciò avviene per lo più, a meno che non nasca in noi qualche qualità migliore. Infatti la nostra razionalità pratica non si sviluppa automaticamente…però la natura umana, oltre ad avere certe tendenze, per cui uno è coraggioso o avaro, ha anche una capacità ricettiva verso la virtù, ed una adeguata educazione può farci vincere natura e carattere. E' questo che permette che in noi si sviluppino qualità migliori di quelle caratteriali innate; le qualità migliori non nascono in noi automaticamente, ma per effetto di scelte ripetute, in cui noi stessi siamo causa delle nostre disposizioni"[76]. Per analogia, il *daimon* naturale può evocare le regole del gioco degli scacchi, dove il risultato di ogni partita non può essere predeterminato, perché dipende dalle mosse e dalle strategie del giocatore. Ogni individuo può assecondare o interrompere la forza del proprio destino naturale deliberando di compiere oppure non compiere certe azioni. Per Alessandro di Afrodisia ogni scelta dipende dal soggetto ed è una causa finalistica: "Tutto ciò che si verifica prima del compiersi dello scopo si verifica in virtù di esso"[77]. Lo scopo è origine e causa di ogni azione. Egli, però, prende in considerazione quelle cause motivate dalla ragione e dalla riflessione cosciente (*logismos*), che fanno agire il soggetto per un fine deliberato e in vista di un qualche bene. E' interessante notare che pone, invece, gli automatismi involontari e inconsapevoli fra le azioni senza scopo: "che non hanno causa per quanto riguarda lo scopo né l'essere in vista di qualcosa: cose come il tenere fra le dita e rigirare un fuscello o toccarsi e tirarsi i capelli, e tutto quello che si fa in modo simile"[78]. Negli esempi riportati in un altro passo, in cui stabilisce l'importanza della causa per finalità, tuttavia, traspaiono delle motivazioni che vanno oltre il semplice scopo razionale: "un atto di ossequio verso qualcuno…un'espressione di pietà religiosa verso la divinità". Se l'intenzione è razionale e cosciente, i rapporti con l'altro e con da divinità sono mossi da una spinta che mette in gioco il tema del desiderio umano. Egli, pur facendo una distinzione fra gli impulsi degli animali privi di ragione e l'essenza razionale della specie umana, afferma che "benché l'uomo abbia facoltà deliberativa, non compie tutto ciò che accade suo tramite deliberando. Non tutto ciò che facciamo lo facciamo avendo deliberato, ma spesso, quando il momento opportuno per fare le cose che debbono essere fatte non consente il tempo per la deliberazione, facciamo alcune cose anche senza aver deliberato, e spesso anche per pigrizia o per qualche altra causa"[79]. Tali "altre cause", insieme agli automatismi e le passioni, tuttavia, non inficiano la motivazione e la potenzialità degli uomini a scegliere liberamente e razionalmente, spesso con fatica e sudore in vista del raggiungimento di cose virtuose. A volte, però, ci si può pentire e rimproverare per le scelte compiute; altre volte rimproveriamo gli altri quando riteniamo che sbagliano; altre volte ancora "giudichiamo che

[76] Natali 1996, p. 105.
[77] Alessandro di Afrodisia, *Sul destino*, IV (a cura di Natali 1996).
[78] *Ibidem*, IV.
[79] *Ibidem*, XIV.

essi dovrebbero avere chi li consigli, pensando che dipende da noi procurarsi dei consiglieri per noi stessi o non farlo, e compiere, per la presenza di chi consiglia, anche altre azioni, non queste che compiamo"[80]. Inoltre, gli uomini non sempre agiscono come ci si aspetterebbe ragionevolmente che facessero; un saggio, per esempio, può comportarsi in maniera inaspettata[81].

Alessandro di Afrodisia, dunque, fra le pieghe del suo discorso peripatetico introduce, oltre al desiderio umano quale causa finalistica dell'azione, anche la dimensione relazionale e la conflittualità fra desideri. Nell'episodio di Zopiro, che egli riporta, mette in evidenza il contrasto fra il *daimon* naturale di Socrate che lo spingerebbe ad agire in modo passionale ed il desiderio cosciente, razionale e virtuoso che, grazie alla filosofia, ha disciplinato la sua vita. Di questo desiderio razionale egli descrive il meccanismo basato sulle rappresentazioni. Mentre gli animali cedono alle sole rappresentazioni che li spingono impulsivamente alle azioni, "l'uomo, invece, ha la ragione come giudice delle rappresentazioni che lo colpiscono dall'esterno intorno alle cose da farsi, servendosi della quale esamina, di ciascuna di quelle, non solo se appare tale quale appare, ma anche se lo è. E, qualora trovi, indagando secondo la ragione, che il suo essere è altro dal suo apparire, non acconsente ad essa perché appare tale quale appare, ma si oppone ad essa poiché non è anche tale. Così, almeno, si astiene spesso da certe cose, che appaiono piacevoli, e benché ne abbia desiderio, poiché la ragione non si accorda con l'apparenza, ed ugualmente evita alcune cose che appaiono vantaggiose, avendo la ragione così deputato"[82]. Il desiderio razionale è la vera causa dell'azione e quest'ultima dipende da un momento formale, interpretativo, che è dato dalla ragione, che può elaborare scelte varie e opposte. La ragione, commenta il Natali, "non è causa efficiente del desiderio, ma dà forma alle rappresentazioni, e le trasmette al desiderio ed all'impulso, tramite la deliberazione, diverse da come erano apparse inizialmente"[83].

Il desiderio razionale del Socrate descritto nei passi di Platone e di Apuleio, invece, appare poco cosciente, se non propriamente inconscio. Il *daimon* custode che lo abita gli giunge sotto forma di "specie di voce" imprevedibile che svolge un controllo protettivo e di inibizione delle sue azioni impulsive, intervenendo quando sta per agire in modo non retto. In termini psicoanalitici questi due livelli dell'essere umano richiamano due istanze psichiche: l'Es (*daimon* per natura) e l'ideale dell'Io (*daimon* custode), che oscilla fra coscienza e inconscio. L'Es è caratterizzato dalla natura passionale, dalla corporeità e dalla coazione a ripetere, che produce solo un risultato, mentre l'ideale dell'Io è caratterizzato dalle identificazioni alle figure familiari e, dunque, ai valori morali, culturali e alla razionalità. Il *daimon* custode proviene dall'esterno, anche se è incarnato ed abita l'uomo, e svolge una funzione di mediazione fra soggetto e alterità. Platone, nel mito di Er, dice che esso è l'immagine di un "modello di vita" (*bion paradeigma*) dal carattere giusto o ingiusto, che richiama il concetto

[80] *Ibidem*, XII.
[81] *Ibidem*, XXIX.
[82] *Ibidem*, XIV.
[83] Natali 1996, p. 111.

di "imago", ovvero di rappresentazione, di immagine inconscia e fantasmatica di figure parentali di riferimento, che orientano o inibiscono la condotta. La "specie di voce" è un significante acustico che svolge una funzione etica e di ideale di verità che fa risuonare il discorso dell'altro o, come dice Jacques Lacan, il desiderio dell'Altro. Ha a che fare con le proprie relazioni oggettuali, probabilmente con l'imago della madre. Se, infatti, da un lato la "specie di voce" è un *daimon* che lo trattiene dal compiere passi falsi nell'aspirazione a un ideale di verità, dall'altro lo orienta verso la maieutica. Socrate, figlio di una levatrice, si sente abitato da una forza divina che lo spinge all'arte maieutica: "La mia arte di levatrice…in tutto il resto è uguale a quella delle ostetriche, ma se ne differenzia in questo, che agisce sugli uomini e non sulle donne, e assiste le loro anime, quando partoriscono, e non i corpi…Anche questo mi appartiene, come alle levatrici: io sono sterile di sapienza, e quello che già molti mi rimproverano è il fatto che interrogo gli altri ma io non rispondo su alcuna questione, per il fatto di non avere alcuna sapienza: e mi rimproverano con verità. La causa di tutto ciò è la seguente, che il dio mi costringe a esercitare la maieutica, ma di partorire me lo impedì. Io dunque, di per me stesso, non sono un sapiente; e nessuna scoperta, che sia tale, è parto del mio animo. Quelli…che sono abituati a frequentarmi…da me non hanno imparato nulla, ma essi di per se stessi, hanno fatto e creato molte e belle scoperte. Ma, di questa loro possibilità di generare, promotore è il dio e io stesso"[84].

Per la psicoterapeuta statunitense Lorna Smith Benjamin le azioni soggettive, che possono essere modi di fare funzionali o disfunzionali, sono collegate alle regole percepite e ai valori espressi dalle figure di attaccamento. L'interiorizzazione di queste prime relazioni specifiche, che costituiscono dei modelli operativi e relazionali interni, avviene attraverso tre processi di copia:

1) la figura di attaccamento comunica messaggi del tipo: "Sii come me";
2) il bambino interiorizza in sé la rappresentazione della figura di attaccamento: "agisci come se lei o lui fosse presente e avesse il controllo";
3) il soggetto mantiene la prossimità psicoaffettiva con la figura di attaccamento: "tratta te stesso come faceva lei o lui".

Ciò che un tempo era un'interazione interpersonale diventa un elemento intrapsichico, come una specie di voce. Cosa mantiene in vita questi processi di copia, che evocano il *bion paradeigma* platonico (immagine di un "modello di vita") che abita il *daimon* naturale? La Smith Benjamin afferma che i processi di copia sono "mantenuti dal desiderio che le rappresentazioni interiorizzate delle prime figure di attaccamento perdonino, dimentichino, si scusino…si plachino o rendano in qualche modo possibile un loro riavvicinamento e un amore incontaminato…La chiave per la riconciliazione consiste nel vivere per testimoniare le regole e i valori percepiti delle figure interiorizzate. Queste figure chiave prendono il nome di

[84] Platone, *Teeteto*, 150b-150d.

persone importanti e loro rappresentazioni interiorizzate (*Important Persons and their Internalized Representations* - IPIR)"[85]. La motivazione che spinge a mantenere i modelli copiati è di raggiungere la prossimità psichica al modello genitoriale (IPIR) attraverso il dono d'amore di sé. La Smith Benjamin ha elaborato una codificazione tipologica di questi modelli relazionali, che possono essere regressivi e disfunzionali oppure costruttivi e funzionali. Potremmo osare ipotizzare, sulla base dei passi citati su Socrate:

1) che la madre levatrice sia stata per il piccolo Socrate un modello di ascolto e di accoglienza affettuosa ed empatica, fornendo protezione, sostegno, stimolo e indipendenza benevola;
2) che egli abbia interiorizzato una figura guida, amando gli altri e fidandosi, chiedendo in modo aperto e schietto, assimilando e imparando dagli altri;
3) che egli abbia trattato se stesso stimandosi, sorvegliandosi benevolmente, studiando ed esplorando con fiducia, cercando il meglio per sé e per gli altri.

Dal punto di vista psicoanalitico, Jacques Lacan chiama "desiderio dell'Altro" le identificazioni idealizzate che costituiscono la spinta motivazionale. Il "desiderio dell'Altro", che abita il soggetto, richiama in modo significativo il *daimon* custode del mito di Er. Anche Franco Fornari aveva considerato (§ 6) che la lingua straniera interna, il desiderio inconscio e il sogno, sarebbero come Dio "dentro l'uomo sotto forma di desiderio"[86].

Per Lacan - che ridimensiona la "ventriloquia metafisica" e approfondisce la studio della causalità psichica - "si compie in ciascun destino lo sviluppo dialettico dell'essere umano"[87] e la follia non è altro che la stasi dell'essere in un'identificazione ideale che caratterizza un soggetto con un destino particolare. L'identificazione al modello ideale avviene attraverso uno schema ottico che produce un'immagine virtuale, quindi immaginaria, di sé. L'imago virtuale, che è l'oggetto proprio della psicologia, determina una faglia aperta nell'essenza dell'individuo e si costituisce come "la più fedele compagna" che ne segue i suoi movimenti come l'ombra[88]. E' proprio del soggetto il rapporto con il desiderio dell'Altro. L'Altro è ciò che preesiste all'individuo e lo vede prima che egli si costituisca come soggetto, al punto che "il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro"[89].

L'Altro, grazie alla sua funzione di specchio attraverso cui si organizza la vita psichica, rinvia al soggetto un modello virtuale di sé. Se, per un verso, tale registro immaginario è all'origine del processo di soggettivazione, dall'altro mostra il proprio limite perché determina l'identificazione illusoria con un'immagine altra, ossia con un modello che non coincide veramente con la reale essenza dell'individuo (*daimon* naturale?). Per di più, sarà attraverso la scena dell'Altro che il bambino accederà al registro simbolico, che è l'ordine del

[85] Smith Benjamin 2004, p. 28.
[86] Fornari 1979, p. 15.
[87] Lacan 1974, p. 166.
[88] *Ibidem*, p. 170.
[89] Lacan 2007, p. 26.

linguaggio (della cultura familiare e sociale di appartenenza), struttura di finzione composta di astratte rappresentazioni e di significanti[90]. Si può affermare, pertanto, che ogni individuo che nasce è posseduto dal desiderio dell'Altro, in uno stato immaginario di estasi. L'immagine ideale, anche se è autenticata dall'Altro, determina la divisione del soggetto, poiché egli attraverso lo specchio dell'Altro non vede la sua vera totalità. Per Lacan, è proprio la mancanza (perdita, beanza o faglia) a costituire lo statuto soggettivo, indicato con $. Questo vuoto (- φ: meno fallo, ossia la castrazione essenziale) darà inizio alla sequenza o parata di oggetti fantasmatici che cercheranno di tamponare l'angoscia, che è un fenomeno di bordo. Dice Lacan che nell'immagine speculare c'è una perdita (- φ) "perché lascia sfuggire qualcosa di quell'investimento primitivo sul nostro essere che è dato dal fatto di esistere come corpo. Non è forse una risposta…dire che è questo resto, questo residuo non immaginato del corpo, che..viene a manifestarsi nel posto previsto per la mancanza, e in modo che, in quanto non è speculare, diventa irreperibile? In effetti, l'assenza di certi punti di riferimento è una dimensione dell'angoscia"[91]. Sarà attraverso la formula del fantasma ($ ◊ *a*: che si legge, S barrato punzone di *a*) che il soggetto barrato cercherà nell'oggetto *a*, causa del desiderio, il sostituto che possa tamponare la perdita del vero sé. Nel posto vuoto (◊), che è il limite essenziale dell'immagine speculare di sé, si colloca l'*agalma*, l'oggetto causa del desiderio che si posiziona sul bordo della faglia beante. La mancanza, tuttavia, resta irriducibile anche al significante, ossia al linguaggio[92].

A proposito di voci e di messaggi dei *daimones*, Lacan, nel Seminario sul *Transfert*, aveva rilevato che i messaggi enigmatici sono "messaggi in cui il soggetto non riconosce il proprio. Se la scoperta dell'inconscio è essenziale, è perché ci ha permesso di estendere il campo dei messaggi che possiamo autenticare, nel solo senso proprio di questo termine, in quanto esso è fondato nel campo del simbolico. In altri termini, molti di quei messaggi che credevamo essere opachi messaggi del reale [degli dei] non sono nient'altro che messaggi nostri. Ecco la conquista che abbiamo fatto rispetto al mondo degli dei"[93]. Nello stesso Seminario, esaminando la tematica dell'amore nel *Simposio* di Platone, chiarisce il concetto di *agalma* (etimologicamente, "addobbo", "ornamento" e, per estensione, oggetto brillante, scintillante come una statua metallica). Sul finire del simposio platonico, Alcibiade ebbro irrompe e dichiara il suo amore per Socrate che, a suo dire, somiglia a un contenitore che ha la forma di un sileno, come un cofanetto che contiene un oggetto prezioso. L'*agalma*, immagine brillante e indefinita, è il lacaniano oggetto *a*, l'oggetto parziale straordinario del fantasma soggettivo, adorno di riflessi fallici e chiave del desiderio umano.

---

[90] Per Lacan, l'accesso al simbolico conduce ogni individuo nella "catena indefinita di significazioni che si chiama destino. Al destino possiamo sfuggire indefinitamente, ma si tratterebbe di ritrovare proprio il punto di partenza: in che modo il soggetto è entrato in questa faccenda di significante?" (Lacan 2007, pp. 73-74).
[91] Lacan 2007, p. 66.
[92] Anche Franco Fornari aveva osservato che: "Gli uomini hanno da sempre idealizzato il segno come capacità di rappresentazione di qualcosa che è assente. Rispetto all'adempimento onnipotente del desiderio, il segno può essere tuttavia anche la massima frustrazione perché implica la perdita dell'illusione onirica dell'onnipotenza di far esistere le cose rappresentandole" (Fornari 1979, p. 26).
[93] Lacan 2008, p. 136.

Tale oggetto fantasmatico è la matrice da cui originano tutte le oggettivazioni espresse mediante raffigurazioni, manufatti e oggetti sacri (*hiara*), come ho evidenziato nell'**algoritmo della potenza divina e dei suoi significanti**:

Potenza divina – Presenza divina – Contatto senso-motorio e immaginario – Raffigurazioni e oggetti sacri
(*theon dynamis*) (*theophania* o *ierophania*) (esperienza estesica-estetica-estatica) (*agalmata, hiara*)

Il passo citato di Filone di Alessandria (§ 3), a proposito di riti greci, torna utile a segnalare che l'obiettivo era quello di ottenere una visione sacra, un'allucinazione liberatrice, una brillanza desiderabile: "…Come gli iniziati ai riti bacchici e i posseduti dalla frenesia coribantica giungono all'estasi finché non abbiano veduto l'oggetto del loro desiderio"[94].

[94] Filone di Alessandria, *La vita contemplativa*, XII 3-4.

BIBLIOGRAFIA

Chajes 2010 = J. H. Chajes, *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Torino 2010 (ed. or. *Between Worlds. Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia 2003).

Cassirer 1977 = E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, voll. I-III, Firenze 1977 (ed. or. *Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin 1923-29).

Corina 1997 = R. A. Corina (a cura), Apuleio, *Il dio di Socrate*, Foggia 1997.

Dodds 2009 = E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2009 (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).

Eliade 1986 = M. Eliade (a cura), *Enciclopedia delle religioni*, voll. I-V, Milano 1986.

Fornari 1979 = F. Fornari, *Coinema e icona. Nuova proposta per la psicoanalisi dell'arte*, Il Saggiatore, Milano 1979.

Frazer 1990 = J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, Torino 1990 (ed. or. *The Golden Bough*, London 1911-15).

Galimberti 2006 = U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Milano 2006.

Gernet 1983 = L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983 (ed. or. *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968).

Ingravalle 2014 = F. Ingravalle (a cura), Alessandro di Afrodisia, *La sorte, il caso e il destino*, Milano 2014.

Jaynes 1984 = J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano 1984 (ed. or. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston 1976).

Kott 2005 = J. Kott, *Divorare gli dei*, Milano 2005 (ed. or. *The Eating of the gods*, New York 1973).

Lacan 1974 = J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti*, Torino 1974 (ed. or. *Ecrits*, Paris 1966).

Lacan 2007 = J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, Torino 2007 (ed. or. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Paris 2004).

Lacan 2008 = J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert 1960-1961*, Torino 2008 (ed. or. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert*, Paris 2001).

Lamanna 1967 = E. P. Lamanna, *Nuovo sommario di filosofia per i Licei classici*, Vol. I, Firenze 1967.

Lévi-Strauss = C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano 1966 (ed. or. *Anthropologie structurale*, Paris 1958).

Mauss-Hubert = M. Mauss-H. Hubert, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965 (ed. or. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in Année Sociologique 1902-03).

Naef 2011 = S. Naef, *La questione dell'immagine nell'Islam*, Milano 2011 (ed. or. *Y a-t-il une "question de l'image" en Islam?*, Paris 2004).

Natali 1996 = C. Natali (a cura), Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, Milano 1996.

Otto 1996 = W. F. Otto, *Theophania. Lo spirito della religione* greca, Genova 1996 (ed. or. *Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956).

Pace 1999 = E. Pace, *Sociologia dell'Islam*, Roma 1999.

Perczyk 2010 = C. J. Perczyk, *Lyssa, la bacante de Hades*, comunicazione alla IV Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades, Universidad de Buenos Aires, 21-23 ottobre 2010.

Roux 1960 = G. Roux, *Qu'est-ce qu'un κολοσσός?*, in REA LXII 1960, pp. 5-40.

Simon 1953 = E. Simon, *Die Göttin und ihre Basis*, in AM LXVIII 1953, pp. 39-50.

Smith Benjamin 2004 = L. Smith Benjamin, *Terapia ricostruttiva interpersonale. Promuovere il cambiamento in coloro che non reagiscono*, Roma 2004 (ed. or. *Interpersonal Reconstructive Therapy. Promoting Change in Nonresponders*, New York 2003).

Tylor 1871 = E. B. Tylor, *Religion in Primitive Culture*. Parte II di *Primitive Culture: Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, New York 1871.

Vernant 1970 = J. P. Vernant, *Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del 'doppio': il κολοσσός*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970, pp. 343-358 (ed. or. *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1965).

Vernant 2001 = J. P. Vernant, *Figure, idoli, maschere*, Milano 2001 (ed. or. *Figures, idoles, masques*, Paris 1990).

SITOGRAFIA

Sciacca 2011 a = F. Sciacca, *Lo sguardo di Dioniso e l'enthousiasmos dionisiaco*, http://linguaggidipsiche.it/onewebmedia/Sguardo%20di%20Dioniso%20e%20enthousiasm%C3%B2s%20dionisiaco.pdf

Sciacca 2011 b = F. Sciacca, *Scene e danze dionisiache del cratere bronzeo di Derveni*, http://linguaggidipsiche.it/onewebmedia/Scene%20e%20danze%20dionisiache%20cratere%20bronzeo%20Derveni.pdf