

Scrivere l'anima attraverso i *daimones*

“ Il daimon svolge la sua funzione di ‘promemoria’ in molti modi.

Ci motiva. Ci protegge.

Inventa e insiste con ostinata fedeltà. Si oppone alla ragionevolezza facile, ai compromessi e spesso obbliga il suo padrone alla devianza e alla bizzarria, specialmente quando si sente trascurato o contrastato.

Offre conforto e può attirarci nel suo guscio, ma non sopporta l'innocenza.

Può far ammalare il corpo. E' incapace di adattarsi al tempo, nel flusso della vita, trova errori, salti e nodi, ed è lì che preferisce stare. “ [J. Hillman, 1997, p. 60-61]

“Conosci te stesso alla maniera di Jung significa divenire familiare con i dèmoni, dischiudersi ad essi e ascoltarli, cioè conoscerli e distinguerli. Entrare nella propria storia interiore richiede coraggio simile a quello necessario per cominciare un romanzo [...]

Fittizi e reali allo stesso tempo, loro e noi, come fili siamo tessuti insieme in un *mythos*, in una trama, finchè morte non ci separi”¹.

Con queste parole Hillman ci introduce la scelta di coraggio messa in atto da Jung per entrare in contatto con queste figure misteriose e, per la collettività e il senso comune, spesso minacciose.

Secondo Hillman la mente ha una base poetica che si esprime attraverso le storie e le immagini in esse contenute, che rappresentano “i modelli fondamentali del nostro agire, credere, conoscere, sentire e soffrire”² e che danno senso al nostro romanzo personale.

Per usare le sue parole, “conoscere la profondità della mente significa conoscere le sue immagini, [...] ascoltare le storie con un'attenzione poetica”, per “riscattare il mondo sottile delle immagini dal mondo grossolano dei fatti, e volgere l'anima verso gli Dei”³.

Hillman ricostruisce, dal suo originale punto di vista, il contributo fornito da Jung alla fondamentale questione esistenziale dell'auto-conoscenza, intrinsecamente legata alla struttura poetica della nostra mente.

Si inizia dalla vicenda personale di Jung, che, in un periodo di crisi esistenziale, lo ha portato ad immergersi in “un flusso incessante di fantasie”⁴, una “molteplicità di contenuti

¹Hillman J., *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, 1984, Milano, pp. 69-70.

² *Ibidem*, pag. III.

³ *Ibidem*.

psichici e di immagini”, imbattendosi nelle figure di Elia, Salomè e di un serpente nero. Queste immagini sono definite dall'espressione greca originaria *daimon*, che ha poi subito l'accezione negativa di demòni a causa della visione cristiana, che ha introdotto una netta divisione tra il bene, rappresentato unicamente dal *logos*, e il male.

Con l'avvento del Cristianesimo, quindi, i *daimones*, che per lungo tempo erano state figure del regno intermedio, non del tutto esseri umani corporei, diventano “cose non buone”⁵, che fanno parte del regno di Satana, del Caos e della Tentazione.

Jung, prima nella sua vicenda personale, poi di conseguenza nello sviluppo del suo metodo clinico, entra in contatto con tali figure, ristabilisce questo regno intermedio, che ha identificato come “realtà psichica”, fatto di figure immaginarie, la cui natura ha a che fare con la poesia, il teatro e la letteratura.

In questo modo, ci insegna che l'immaginazione letteraria non solo è presente nel fatto storico, ma si svolge al centro di noi stessi, in questo terzo regno chiamato anche “*anima*”, che ha la sua chiave di accesso nel “come se”⁶, in quella realtà metaforica che non è né letterale né irreale, ma che si presenta sotto l'aspetto di démoni.

Infatti, il metodo junghiano si differenzia nettamente dall'introspezione che fallisce perché rimane chiusa entro l'anima razionale, pretendendo di capire così l'Io e il suo funzionamento, mentre “l'azione è nella trama” e, come sostiene Jung, “solo quando un'immagine è compresa, pienamente immaginata come un essere vivente altro da me, allora diventa uno psicopompo, una guida con un'anima”.

Questo metodo, definito “immaginazione attiva”, muta radicalmente il significato del “conosci te stesso”, che non coincide più con la coscienza razionale o con la conoscenza del proprio passato, ma “significa un conoscere archetipico”, un “conoscere demoniaco” che conduce alla familiarità con una molteplicità di figure psichiche.

Questo processo di conoscenza di se non è per nulla semplice, anzi spesso ciò che crediamo di noi è proprio ciò che non ci appartiene.

Hillman affronta questo nodo cruciale e la figura dei *daimones* nel suo testo *Il codice dell'anima*, sostenendo che queste immagini demoniache emergono, con piena forza, nell'analisi di un gran numero di autobiografie, dove è possibile osservare come ci sia una

⁴ Hillman J., *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, 1984, Milano, p. 68.

⁵ *Ibidem*, p. 70.

⁶ Dice Jung “mi comportavo con le figure che incontravo come se fossero persone in carne e ossa”, *Ibidem*, p. 71.

grande commistione tra dati realmente accaduti e testimonianze contraddette dalle prime fonti.

L'autore sopra citato vede nell'ambiguità e nel conferire veridicità ai fatti narrati nelle autobiografie il segno dell'irruzione, all'interno della narrazione, di un'altra istanza assai familiare al biografo. Secondo Hillman questa compresenza denoterebbe la condivisione dello stesso corpo da parte di due entità, l'una propriamente individuale, conscia, che narra gli eventi per come accaddero “realmente”, e l'altra sovraindividuale, *daimonica*; l'una legata alla dimensione terrestre, materiale e causale, e l'altra legata ad una sfera destinale ed archetipica.

La condivisione del medesimo *Io* da parte di due entità di ordine metafisico e psicologico qualitativamente differente, condurrebbe il soggetto a determinare una delle due entità, solitamente quella ideale e *daimonica*, con la qualifica di *Doppelgänger*⁷.

La dialettica verità-menzogna assume una nuova conformazione, infatti non si tratta più di verificare gli eventi narrati, discernendo quelli veri da quelli falsi e immaginari, ma riconoscere, piuttosto, che “la doppiezza [...] è dell'autobiografia in quanto tale, perché i suoi due elementi, “auto” e “bio” rappresentano due racconti distinti, quello della ghianda e quello della vita”⁸.

I confini tracciati tra le produzioni del *daimon* e dell' *Io* non possono che dirsi astratti e reltivi: “Le falsificazioni biografiche, prodotte dal *daimon* nel momento dell'*auto*, fanno parte dei fatti narrati, che rappresentano il momento del *grafema*, tanto quanto i fatti in sé, prodotti dall'*Io* nel momento del *bio*”⁹.

Nel gesto del grafema, della narrazione della propria origine, tanto mitopoietica quanto poetica emerge l'essenza che caratterizza il rapporto tra *Io* e *daimon*.

Hillman non relega il *daimon* nell'ambito della fabula, poiché questo lo escluderebbe dall'analisi sistematica e lo confinerebbe tra le produzioni infantili, ma ci invita a “pensare la «personalità Numero due», come la chiamava Jung, o il *daimon*, come diceva Socrate,

⁷ Il doppelganger è un sosia, una copia di una persona vivente ma con caratteristiche negative. E' una sorta di gemello malvagio, una figura della fantascienza e della mitologia. Secondo le leggende, vedere il proprio doppelganger è presagio di morte o sfortuna.

⁸ Hillman J., *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, traduzione di A. Bottini, Adelphi, Milano, p. 225.

⁹ *Ibidem*, p. 224.

alla stregua di un'immagine distinta, la quale, avendo una propria vita, deve anche avere un proprio nome”¹⁰.

Gli autori di biografie hanno la tendenza a riempire vuoti di memoria e carenze con narrazioni artefatte, per poi, e questo è fondamentale nell'ottica hillmaniana, non essere più in grado di distinguere quegli eventi che accaddero realmente da quelli “ri-creati” in sede di narrazione.

A questo punto, argomenta Hillman, il limite tra fabula e racconto oggettivo si fa assai labile. Inoltre molti degli autori in questione dichiarano di non essere, in maniera univoca, gli autori delle loro stesse parole. È come, spiega Hillman, se questi volessero dirci: “Oltretutto, io non dico bugie, non invento niente: la fabulazione è un fenomeno spontaneo. Non mi si può accusare di mentire, perché le storie che mi vengono fuori su me stesso non sono propriamente verbo mio”¹¹.

Per spiegare questa curiosa ma abissale intromissione non è sufficiente asserire la presenza di qualcosa di estrinseco all'*Io* e, purtuttavia, albergante nell'*Io* stesso, che colmi le lacune dovute alla memoria o quant'altro con fabulazioni ed invenzioni. Occorre piuttosto chiarire il motivo di tale riempimento. In merito a ciò, la proposta di Hillman è la seguente: il *daimon*, che accompagna le nostre gesta sin dalla prima infanzia, se non addirittura, come riportato da Er, da epoche precedenti la nostra nascita, si ribellerebbe alla sua trascrizione in termini meramente materiali, riempiendo gli spazi lasciati da questi ultimi con aspirazioni, desideri o frustrazioni.

Secondo Hillman, l'*Io* compone la sua biografia percorrendo a ritroso le tappe che lo condussero al luogo da dove questi guarda indietro, il suo *daimon* si muove in direzione opposta, rivolgendosi, da un presente semplicemente potenziale, alle sue future realizzazioni. Se l'*Io* guarda indietro, ricercando le cause che lo determinarono successivamente, il *daimon* necessita di un futuro nel quale proiettare la realizzazione delle sue possibilità. La direzione dell'uno è archeologica, il movimento dell'altro è escatologico. In ambito *auto-bio-grafico*, l'uno segue il *bio*, l'altro l'*auto*: il conflitto tra le due istanze accade nel *grafema*, nell'atto di ricomporre l'origine. L'atto mitopoietico muta radicalmente quando è l'*Io* o il suo *daimon* a compierlo: nell'un caso, non potremo che incontrare una *rimozione*, nell'altro, una *reintegrazione*.

¹⁰ Ibidem, p. 229.

¹¹ Hillman J., *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, traduzione di A. Bottini, Adelphi, Milano, p. 227.

Il *daimon* si vendica sull'esattezza e sul rigore dell'*Io scrivente*, riempiendo la sua narrazione di eventi a quest'ultimo estrinseci: così i primi anni di vita sono costellati di eventi legati, invece, all'età adulta¹².

Assegnandosi un'origine, suggerisce Hillman l'*Io-daimon* crea e ricrea, di volta in volta, il suo essere al mondo, secondo questa modalità, “l'esegesi diventa allora non già un disvelamento del significato nascosto, bensì piuttosto una *poiesis*, un'elaborazione *poetica* del dato, condotta nel piacere di un incessante immaginare”¹³.

A questo punto resta da chiederci chi sono realmente i *daimones*, queste figure che albergano dentro di noi...

La parola ellenica *daimon* significa letteralmente “distribuire destini”, di conseguenza il *daimon* sarebbe l'energia o l'essere universale che ci assegnerebbe il nostro personale destino umano.

Nella religione e nella filosofia greca indica un essere a metà fra il divino e l'umano, che ha la funzione di intermediario tra queste due dimensioni.

Il demone è uno spirito, un genio, indifferentemente buono o cattivo, che colma la distanza tra il mondo dell'esperienza sensibile, quello degli uomini, e il mondo degli dei; può avere una vocazione angelica o demoniaca e non ha un comune senso morale, ma quale sia il suo destino, fortunato o nefasto, lo porta a compimento con devozione e dignità.

Le immagini, le metafore e la corporeità, sono la lingua madre innata con cui il *daimon* comunica al mondo.

Come Platone descrive nel “Mito di Er”¹⁴, a cui Hillman si ispira per la sua analisi, il *daimon* incarna l'essenza stessa dell'anima.

¹² Ne sono un esempio musicisti che dichiarano di essersi interessati, sin da giovani, alla musica, letterati che affermarono di aver letto, sin dalla tenera età, poderosi volumi, e così via. Hillman annovera tra questi casi un gran numero di persone poi affermatesi come musicisti, letterati e via dicendo. Di conseguenza non furono essi stessi ad inserire tracce della loro vocazione futura nelle autobiografie, ma il loro *daimon* che, retroattivamente, proiettò nel loro passato figure incarnate solo successivamente, al fine di conferire una sua linea di continuità.

¹³ Hillman J., *Sulla paranoia*, ne *La vana fuga dagli Dei*, traduzione di A. Bottini, Adelphi, Milano, 1991, p 72.

¹⁴ Il mito platonico narra di Er, un eroe guerriero della Panfilia morto in battaglia, il cui corpo, raccolto e portato sul rogo mentre stava per essere arso, si ridestò dal sonno eterno e raccontò quello che aveva vissuto nell'aldilà. L'anima, uscita dal corpo e arrivata nel mondo delle idee, aveva visto un luogo formato da quattro voragini, due in cielo e due in terra, nel cui mezzo sedevano dei giudici che indirizzavano le anime nella voragine che gli compete. La condizione di non-vivi durava un tempo prestabilito, al termine del quale le anime si dovevano reincarnare e venivano invitate a scegliere il modello di vita desiderato. Ciascuna anima riceveva come compagno un demone (il *daimon*) che aveva il compito di mantenere viva la memoria del destino scelto. Con questo mito, Platone dà al *daimon* la forma del carattere morale, delle caratteristiche etiche, del modello di uomo e del tipo di vita che ciascuna anima vivrà dopo la reincarnazione.

Il *daimon* ha uno stretto collegamento con il concetto di archetipo o meglio con una psicologia degli archetipi. In questo senso la sua storia affonda le radici in una prospettiva transculturale e in quello che Jung definisce inconscio collettivo. Nonostante ciò è qualcosa di personale e in quanto tale è legato all'immagine unica e irripetibile della persona che accompagna. Un'immagine che è l'essenza stessa di quella vita e che la chiama ad un proprio e personale destino.

Essendo un archetipo il *daimon* è universale, appartiene all'esperienza di tutti i popoli e di tutte le culture. Tra le tribù indigene si presenta sotto forma di primitivo concetto di potere o come contenuto autonomo psichico. Esso è una forza reale come la fame e la paura della morte. Un'entità autonoma¹⁵ che agisce in noi come una divinità, avanzando pretese e agendo con autorità.

Il lato negativo del *daimon* coincide esattamente con la comune espressione “demone”, intesa quale forza interiore che ci induce a commettere azioni negative. Diavolo seduttore, tentatore, maligno; tutti termini che descrivono il lato negativo del *daimon*, che ci spinge verso regioni inesplorate in cerca di qualcosa che crei un conflitto tra la nostra vita esteriore e le nostre esigenze interiori. Quando si manifesta è spesso percepito come sgradito e invadente, fonte di disagio. Se potessimo lo ignoreremmo, ma è ineluttabile, è qualcosa a cui non si può disobbedire.

Nel suo aspetto benigno il *daimon* è il nostro angelo custode, la nostra migliore voce interiore, la nostra parte elevata, ciò che ci aiuta ad affrontare situazioni difficili e ci guida per il nostro bene. Per stimolare l'intero nostro essere il *daimon* ci costringe a entrare nella mischia della vita con tutte le caratteristiche e abilità che possediamo e ciò favorisce la nostra integrità. E' il contatto con il nostro *daimon* che ci dà un chiaro senso della nostra vocazione.

Siamo giunti alla fine di questo breve percorso nel mondo degli *inferiores*, come li definisce Hillman¹⁶ ed è d'obbligo porci la sua domanda: cosa vuole l'anima?

Rispondere non è semplice.

Il demone così definito rappresenta quella parte unica e personale che ci suggerisce chi siamo e dove andare, mostrandoci la nostra immagine più profonda, dunque il mito sottolinea il valore della “scelta” nella costruzione del proprio destino, che diventa così il frutto della responsabilità individuale.

¹⁵ Quando affermiamo che il *daimon* è autonomo, intendiamo dire che sfugge al controllo dell'io cosciente; è possibile esserne posseduti senza esserne consapevoli. Esso non può essere indotto a manifestarsi, e quanto più il nostro inconscio è scisso dalla nostra coscienza, tanto più grande e potente è il nostro *daimon*.

¹⁶ Hillman J., *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, 1984, Milano, p. 123.

Ognuno deve lavorare su di sé per scoprirlo, deve “armarsi” di coraggio e scendere nel mondo infero, entrare in contatto con le proprie immagini demoniache, smetterla di nasconderele e non vergognarsi di loro, bensì dargli il valore che meritano, poiché sono ciò che abbiamo di più prezioso.

Il compito dei terapeuti¹⁷, quindi, è quello di accompagnare i pazienti a trovare la connessione tra le proprie vicende e le costellazioni archetipiche nelle quali esse si inscrivono, per cogliere il senso del loro percorso esistenziale, ossia aiutarli a “fare anima”.

Hillman dice: “il discorso terapeutico è anche una gara tra cantori che rinnovano uno dei più antichi generi di diletto culturale conosciuto da noi esseri umani: la co-costruzione di storie e di realtà. Una terapia riuscita è quindi una collaborazione tra narrazioni, una re-visione della storia in una trama più intelligente, più immaginativa”¹⁸.



ATMAVICTU = soffio di Vita.

Scultura creata da Jung e dedicata al suo “demone interiore”.

Dott.ssa Giovanna Poeta

¹⁷ “Therapeutes” in origine significava “servitore degli Dei”, era colui che si prendeva cura delle potenze che abitano la zona di mezzo.

¹⁸ Hillman J., *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, 1984, Milano, p. 126.