

Vincenzo Cicero

**EUDAIMONIA E PATHOS.  
MOMENTI DEL RAPPORTO TRA FELICITÀ E NUMEN  
IN PLATONE E IN JUNG\***

**EUDAIMONIA AND PATHOS.  
MOMENTS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HAPPINESS  
AND NUMEN IN PLATO AND JUNG**

**SINTESI.** Il saggio si interroga sul senso della felicità nel mondo occidentale attuale agganciandolo alla tradizione greca classica. E mostra che è dall'incontro delle tre eminenti istanze demonico|numinose addotte da Platone, Otto e Jung che si prospettano oggi le possibilità più autentiche di convivere gaudiosamente con il *daimon|numen* divino che ci abita. Infatti la felicità, che nella cultura greca era caratterizzata in senso eudemonico, si presenta nella nostra epoca come il pathos gaudioso che, sapendo prestare ascolto all'“assurdo” *daimon|numen* Eros, reca in sé e con sé la bellezza della sofferenza.

**PAROLE-CHIAVE:** Felicità. Numen. Numinoso. Platone. Rudolf Otto. Carl Gustav Jung.

**ABSTRACT.** The essay questions the meaning of happiness in the current Western world by linking it to the classical Greek tradition. And it shows that it is from the meeting of the three eminent demonic|numinous instances adduced by Plato, Otto and Jung that the most authentic possibilities of living happily with the divine *daimon|numen* living inside us now arise. In fact, happiness, which in Greek culture was characterized in a eudemonic sense, is presented in

---

\* Relazione tenuta il 23 marzo 2019 nell'Aula Magna della Torre Biologica del Policlinico Universitario di Messina nel contesto del seminario aperto dal titolo “Psicologia e psicopatologia della felicità” organizzato da Salvatore Settineri ed E.M. Merlo.

our age as the joyful pathos which, being able to listen to the “absurd” *daimon|numen* Eros, carries within and with itself the beauty of suffering.

KEYWORDS: Happiness. Numen. Numinous. Plato. Rudolf Otto. Carl Gustav Jung.

### *Introduzione*

La cultura greca ha operato una triarticolazione del plesso concettuale della felicità, distribuendo le sue principali direzioni semantiche tra le parole: εὐτυχία, εὐδαιμονία, μακαρία.

L’*eutychìa* è la felicità come fortuna favorevole, – alla lettera – come buona sorte (*eu + tyche*), in riferimento a fatti e possessi terreni (salute, ricchezza, benessere, gloria). In tal senso, la *felicità eutichica* implica sempre un elemento esteriore di casualità, di fortuità, benché si tratti di una esteriorità riconducibile a una potenza ultraumana (deità o fato).

L’*eudaimonìa* indica invece uno stato emotivo – dunque interiore, psichico –, il *pathos* di stabile soddisfazione che la coscienza attinge quando esaudisce i propri desideri e inclinazioni. Anche qui la formazione della parola pre-impronta decisamente il significato: *eu + daimon*, che in latino potrebbe esprimersi

bene con *gaudium numinis*, il gaudio del *numen*. Il *pathos* della *felicità eudemonica* è portatore di gioia.

La *makaria* è infine quel complesso emozionale caratterizzato prevalentemente da *pietas* (*eusèbeia*) e asceti, cioè umilmente aperto e rivolto all'infinità del divino. Il significato della *felicità macària* è oggi coperto dalle due zone semantiche della beatitudine e della santità – mercanzia ormai apparentemente più unica che rara nel nostro mondo attuale.

In questa sede mi occuperò di alcuni momenti della felicità eudemonica così come emergono in due contesti speculativi particolari di Platone e Jung – anzi in tre, data l'inevitabile chiamata in causa di Rudolf Otto quando si parla di *numen* e di *numinosità*.

Ma non me ne occuperò prima di aver precisato che qui intendo innanzitutto in senso filosofico sia la parola *pathos*, ossia emozione, condizione psichica, sentimento, passione, sia l'espressione coniata in età moderna *pathologia*, in quanto sfera generale dell'emozionalità considerata prima di qualsiasi connotazione sindromica, così come p.es. l'ha trattata Martin Heidegger nel suo noto capolavoro *Essere e tempo*.

### 1. *Il daimon/numen di Socrate e i quattro tipi di mania divina*

La specificità della dottrina platonica dell'eudaimonia non emerge dai luoghi in cui essa viene esplicitamente citata (p.es. nei dialoghi *Gorgia* e *Repubblica*), ma da un passo famoso del *Fedro*.

In una fase iniziale di questo dialogo (238CD), Socrate comunica entusiasta a Fedro di trovarsi in un *theion pathos*, in uno stato emotivo divino, *numphòleptos*, invasato dalle Ninfe, colto dall'ispirazione (*to epión*), il quale però potrebbe andarsene via improvvisamente, così come improvvisamente è venuto.

E in 242BC, poco prima di accingersi a fare il suo grandioso discorso su Eros, Socrate rimarca di essere stato ammonito dal *daimonion kai eiothòs semeion*, dal consueto segno demonico «che sempre mi trattiene quando sono sul punto di agire», avvertito da «la voce [*phoné*] che non mi consente di andare prima di essermi purificato [*prin an aphoriòsomai*], come se avessi commesso una colpa verso la divinità». In questa necessità di raccoglimento purificatore vi invito a ravvisare un tratto essenziale della felicità eudemonica, di cui Socrate è esempio classico, per antonomasia: il “demone socratico”.

Nel *Fedro* il discorso su Eros inizia con una duplice classificazione: 1) della *mania* o follia in generale, distinta in mania *patologica* di origine umana (che è senz'altro un male) e mania *divina*, cioè infusa per concessione degli dèi; e 2) di quest'ultima, suddivisa in quattro tipi fondamentali:

a) la mania *profetica*, che procura benefici in privato e in pubblico; «la mania che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini» (244D);

b) la mania *catartico-telestica*, che si procura purificazioni e iniziazioni mediante la preghiera e la venerazione degli dèi;

c) la mania *poietica*, l'ispirazione delle Muse che si esprime in canti e poemi e nelle arti in genere;

d) la mania *erotica*, la migliore e più potente delle follie divine, la quale, nella persona che s'imbatte in una bellezza umano-terrena, accende l'eros ridestando il ricordo della vera Bellezza ultraceleste, le fa mettere le ali, instillandole il desiderio impossibile di volare, e costringendola allo sguardo costante verso l'alto, ormai incurante delle cose terrene (e anche delle celesti).

E per dimostrare che la mania erotica sia la migliore delle manie divine, Socrate ricorre a un mito, forse *il mito filosofico platonico* per eccellenza: Zeus

«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 34, luglio-settembre 2022

sommo auriga e l'anima come carro alato, l'Iperurano e la Pianura della Verità, la Legge di Adrastea e la reminiscenza. Eros, potenza più-che-umana, è il garante della bontà del *daimon* dell'innamorato, è il mallevadore della sua felicità.

## ***2. I momenti del numinoso secondo Rudolf Otto***

Saltiamo a una riflessione sul *daimon|numen* di oltre due millenni dopo – salto che ci consentirà di afferrare a tutto tondo la posizione junghiana al riguardo.

Cogliere l'essenza intima della sacertà nella maniera più radicale e pura possibile, così da risalire al senso originario dell'esperienza religiosa in generale e cristiana in particolare: è questo l'intento del saggio epocale pubblicato nel 1917 dal teologo luterano Rudolf Otto col titolo *Il sacro*.

L'intuizione feconda del teologo tedesco sta nell'aver colto che, dei tre lati tradizionali del sacro – morale, razionale, irrazionale –, il più caratteristico della sua essenza è il terzo, radicalmente ripensato però secondo la catena dei momenti strutturali che vi si riferiscono.

Per farne risaltare con maggiore adeguatezza la peculiarità, Otto lo ha

ribattezzato con un neologismo ispirato alla lingua latina: *das Numinose*, appunto da *numen*, «forza divina, energia sovranaturale». Il numinoso indica allora l'essenza originaria del sacro come arcienergia 'irrazionale', precisamente nel senso di forza pre- e ultra-razionale (come pure pre- e ultra-morale) che risulta indefinibile, concettualmente inafferrabile e, a rigore, ineffabile; si possono solo discutere per accenni i momenti categoriali di questa forza, i quali in linea fondamentale sono quattro, strettamente interconnessi: *superpotens*, *mysterium tremendum*, *fascinans*, *augustum*. Li tratteggio in breve.

- a) Il momento del *superpotens* concerne il numinoso quando suscita nell'animo umano il timore e la prima risposta emozionale al sacro: il sentimento creaturale, nel quale l'uomo si scopre immerso nel proprio nulla e si annichilisce di fronte alla sovrapotenza oltrecreaturale.
- b) Il secondo momento sorge dalla sintesi di due bracci inizialmente a se stanti: il tremendo e il misterioso. Il *tremendum* si impone come superpotere (*superpotestas*; ne è esempio tipico l'ira divina), come maestà suprema (*majestas*) assolutamente inaccessibile a cui la creatura può corrispondere in maniera acconcia solo trasformando l'iniziale tremore in trepidazione e umiliazione attiva (*humilitas*): lasciando cioè

che l'*energicum* del numinoso metta in moto nell'animo quel fervore operoso che consente all'eccitazione interna di erompere all'esterno. Il *mysterium* autentico, prima di accoppiarsi con il *tremendum*, è il totalmente altro, incommensurabile alla nostra essenza, il mirabile a cui nell'animo corrisponde il meravigliarsi, lo *stupor*, lo stupore allibito.

c) Intrecciato al momento repellente del *tremendum*, in uno strano 'contrasto armonico', è il momento attraente del fascino, l'elemento dionisiaco degli effetti numinosi. Con il *fascinans* si accentua l'influsso del *numen* sul soggetto umano, infatti indica ciò che è eudemonico per la creatura.

d) L'*augustum* si ha infine quando l'autodeprezzamento della creatura porta con sé l'apprezzamento (la lode, l'esaltazione) del valore numinoso assoluto, scaturigine 'irrazionale' di ogni assiologia o valorialità: questo momento accentua nel *numen* l'aspetto oggettivo di valore assolutamente degno di rispetto in sé e per sé.

In forma di estremo compendio si può dunque dire: per Otto l'essenza del sacro consiste nell'energia originaria del *numen* divino, pensata unitariamente come superpotente, tremenda-misteriosa, affascinante e augusta. A questa



essenza e alla sua polivalente energia ‘oggettiva’ corrisponde nell’uomo una ‘soggettiva’ predisposizione ad accoglierla, un *a priori* emozionale a cui fanno capo determinate potenzialità energetiche, rispettivamente: timore e sentimento creaturale, stupore e umiliazione attiva, ebbrezza, autosvalorizzazione.

### **3. *Il daimon|numen nel Libro rosso: l’Anima come agente numinoso***

Veniamo infine a Jung. Nel quale vanamente cercheremmo una dottrina della felicità eudemonica. Eppure, è proprio dall’incontro delle tre eminenti istanze demonico|numinose addotte da Platone, Otto e Jung che a mio avviso si prospettano oggi le possibilità più autentiche di convivere gaudiosamente con il daimon|numen divino che ci abita.

Scrive Jung nel *Libro rosso* – redatto prevalentemente fra il 1913 e il 1917:

Anima mia, ti ho ritrovato, anzitutto nell’immagine che è presente nell’uomo; e poi ho trovato proprio te. Ti ho trovata là dove meno ti aspettavo. Là tu affiori per me da un pozzo oscuro. [...] Mi hai fatto scorgere verità di cui non avevo il minimo sentore. Mi hai fatto percorrere strade la cui infinita lunghezza mi avrebbe spaventato, se in te non ne fosse rimasta celata la conoscenza. (RB 232b-233a [18 s.]).  
[v. Eraclito e i profondi percorsi infiniti della psyché]

Qui Jung, dialogando con la propria Anima quale *numen* personificato, dà

prova di aver consolidato e ormai aver fatto proprio quel sentimento di dipendenza dal numinoso di cui avrebbe appunto parlato di lì a poco Rudolf Otto ne *Il sacro*, denominandolo “sentimento creaturale”, qualitativamente diverso da ogni altro sentimento di dipendenza da oggetti non numinosi, appartenenti al mondo naturale:

Cerco una denominazione per la cosa e dico: sentimento di essere creatura – il sentimento della creatura che s’affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura. (*Il sacro*, III, p. 21)

È infatti questa la posizione assolutamente asimmetrica che Jung assume nei confronti dei contenuti provenienti dalla parte più profonda di se stesso:

Sono il servo che reca, e che non sa quel che tiene nella sua mano. Ciò che porta gli incenerirebbe la mano, se lui non lo deponesse là dove il suo signore gli ha ordinato di posarlo. (*RB* 230a [10])

Il farsi servo alle dipendenze dello spirito del profondo è per Jung l’inizio del viaggio verso l’unione con il proprio Sé. Per lui ciò significa imparare la lingua del pathos (del cuore):

L’erudizione da sola non è sufficiente; esiste un sapere del cuore, capace di offrire spiegazioni più profonde. Il sapere del cuore non si trova nei libri, né in bocca ai maestri, ma cresce da te, come il verde frumento dalla terra nera. (*RB* 233b [20 s.])

Anche il numinoso – in quanto categoria totalmente sui generis e non

definibile in senso stretto (come tutti gli altri dati fondamentali e originari, d'altronde), e atta solo a venire accennata – non è qualcosa che può apprendersi sui libri, né tramite insegnamento. E, a ripensarci, il complesso più numinosamente segnato del filosofare platonico, l'Eros, viene descritto soltanto attraverso il mito, mai secondo una trattazione concettuale sistematica.

E se Otto ha ben chiara l'ambivalenza strutturale della numinosità, alla quale pertengono la repellenza, lo sgomento e lo sconcerto dell'esperienza religiosa, nello Jung del *Libro rosso* questa consapevolezza pre-risuona nell'istanza della integralità del *daimon|numen*, cioè nell'esigenza di vedere ed esperire *tutti* i volti della numinosità, anche quelli che non ci aspetteremmo o che non vorremmo:

L'amore, l'anima e Dio sono belli e terribili. Gli antichi hanno trasferito parecchi aspetti della bellezza di Dio in questo mondo e perciò questo mondo è diventato talmente bello da apparire perfetto e migliore del grembo della divinità. Il lato terribile e crudele del mondo restava coperto e sepolto nel profondo dei nostri cuori. Quando vi avrà afferrato lo spirito del profondo, ne avvertirete la crudeltà e urlerete per lo strazio. Lo spirito del profondo è gravido di ferro, fuoco e assassinio. Avete ragione di temere lo spirito del profondo, perché esso è colmo di orrore. (RB 238b [38 s.])

Colmo di orrore è lo spirito del profondo, dunque, ma anche suscitatore dell'Anima, con la quale l'Io di Jung riesce a dialogare proprio grazie alla nuova

esperienza del linguaggio del pathos.

Jung propone l'immagine dello strato più profondo dell'uomo come un vulcano nel cui cratere si trova magma fuso, il quale è tutto ciò che non ha mai preso forma e quindi è indifferenziato. Chi entra in questo cratere diviene lui stesso materia caotica, ciò che in lui aveva forma si liquefa riunendosi al caos e alle sue forze che sono insieme divine e diaboliche, pervenendo all'elemento primordiale.

#### **4. Conclusioni**

Anche se la trattazione di poco posteriore di Otto non conterrà immagini così possenti come il vulcano in piena attività o figure maestatiche quali Elia e Filemone, le affinità sostanziali con il *Libro rosso* risultano notevoli e sorprendenti.

In cima sta la numinosità delle entità psichiche autonome, a partire dall'Anima di Io-Jung affiorante dal pozzo oscuro del suo inconscio, la quale è il primo della serie dei molti *numina*, di varia caratura e valenza, che costellano l'itinerario dell'Io junghiano (Elia e Salomè, il Rosso, Ammonio l'anacoreta, la Morte, Izdubar, il Maligno, la Bambina divina, e poi il bibliotecario,

l'inserviente, la cuoca ecc., fino a Filemone e Bauci), per culminare nell'Abraxas dei *Septem sermones*, che si può definire l'incarnazione perfetta – o meglio il plasma spirituale compiuto – del *numen* superpotente, affascinante, augusto e tremendo-misterioso. Solo una figura numinosa è eccentrica rispetto a questa serie: Cristo – il Cristo onnipresente nel *Libro rosso* e con il quale questo *opus magnum* inizia e termina (vedi al riguardo il mio *L'ombra blu e la bellezza della sofferenza*).

Dopo l'entrata in scena del numinoso nei primi decenni del secolo scorso, non è più possibile parlare seriamente di felicità eudemonica, per il puro e semplice fatto che il *daimon|numen* è in radice pensabile soltanto come aldiqua e aldilà del buono e del maligno; il pathos che lo accoglie è un complesso emozionale in cui timore e tremore, ebbrezza e stupore, autosvalorizzazione e umiliazione attiva, si mescolano in una fecondità spirituale – in Jung straordinariamente autopoietica – che oggi si manifesta come il contrassegno essenziale della *felicitas*.

Ed è in questo punto, *felix* per eminenza, che Jung s'incrocia ancora una volta con Platone a proposito di Eros. Ma con il Platone del *Simposio*, non del *Fedro*: con l'Eros ch'è il *daimon* né divino né umano, né celeste né terreno, né

**«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 34, luglio-settembre 2022**

immortale né mortale, né eterno né transeunte, né buono né cattivo.

Così, la felicità che un tempo era caratterizzata in senso eudemonico ci appare oggi come il pathos gaudioso che, sapendo prestare ascolto a questo “assurdo” (*àtopos*) *daimon|numen* Eros, reca in sé e con sé la bellezza della sofferenza.

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Cicero V., *Leggere Il libro rosso di Jung*, Morcelliana/Schol , Brescia 1916.

Cicero V., *L'ombra blu e la bellezza della sofferenza. Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del Liber novus*, in V. Cicero - L. Guerrisi (a cura di), *Intorno al Libro rosso di Jung. Un tentativo di dialogo tra psicologia e filosofia*, Quaderno n. 5 di "AGON – Rivista internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari", Supplemento al n. 9 (aprile-giugno 2016), pp. 188-234.

Jung C.G., *Il libro rosso. Liber novus*, a cura e con introduzione di S. Shamdasani, tr. it. di G. Sorge, M. A. Massimello e G. Schiavoni, citata secondo l'edizione studio, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Otto R., *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A.N. Terrin, Morcelliana, Brescia 2011.

Platone, *Fedro*, tr.it. G. Reale, Fondazione Valla - Mondadori, Roma-Milano 2009.

Platone, *Simposio*, tr.it. G. Reale, Fondazione Valla - Mondadori, Roma-Milano 2013.