

## **Su spiritualità e contemporaneità Che ne rimane del sacro?**

La parola "spiritualità" ci mette in difficoltà: cosa intendiamo? Un bisogno generico di religione, una ricerca spinta in territori neo-pagani, oppure un mal celato interesse verso le cosiddette tendenze *new-age*; o piuttosto una fuga nell'irrazionale? Per ciò che concerne le riflessioni qui proposte di sicuro più l'ultima, intendendo con irrazionale, però, proprio ciò che razionale non è e quindi compensa tale lato della psiche, ma non lo intende cancellare. Tuttavia, questa sembrerebbe una definizione piuttosto riduttiva. (1) In più R. Otto inizia il suo capitale saggio sul sacro proprio ponendo l'accento sul "*l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*" (questo è il sottotitolo del testo), indicando che il rapporto tra questi due modi di vedere e descrivere il mondo e l'esperienza umana è centrale nell'accostarsi all'*homo religiosus*:

*"[...]anche se i predicati razionali sono generalmente posti in prima linea, essi esauriscono in misura così limitata la nozione integrale del divino da risultare validi solo come attributi di un irrazionale".(2)*

Spiritualità, allora, potrebbe essere anche intesa come tentativo di porre l'accento sulla dimensione *teleologica* dell'esistenza, integrando quindi ad una visione *causalistica-razionale* della vita una più decisamente finalistica o anche -se si vuole giocare con le parole- una visione *casualistica* della vita...*sincronicistica*, in cui le cose succedono casualmente, ma forse non per caso. In altre parole potremmo riassumere: con una sensibile attenzione all'aspetto animico dell'esistenza, a ciò che Hillman, ad esempio, chiama, appunto, "fare anima". D'altronde, per converso, il ritorno agli dei ed al mondo immaginifico che li accompagna ha per certi versi così poco a che fare con una nuova esoterica dottrina religiosa. Scrive infatti in quest'ottica G. Paris che

*"...abbiamo a che fare con la psicologia e non con la religione, ma l'utilizzo di un vocabolario "scientifico" falsamente preciso mi convince sempre di più che dobbiamo tornare nuovamente alle immagini fondanti, quelle che sorreggono i concetti che noi usiamo per capire noi stessi." (3)*

Ne deduciamo che l'argomento si presta così a polifonici significati all'interno dei quali non è semplice districarsi. Forse non è neanche mia intenzione (o capacità) farlo, lasciando però così aperti più piani che si intrecciano e acquisiscono significazioni e riverberi che per ognuno possono essere diversi, anche a prezzo di qualche fraintendimento e di una scarsa lucidità apollinea che farebbe guadagnare in chiarezza, ma forse perderebbe in suggestività (nel senso di suggerire, anche confusamente, qualcosa).

### **La vittoria dello spirito sull'anima.**

Se in qualche modo sensatamente possiamo identificare il primato del dualismo mente-corpo che attraversa la nostra cultura occidentale con l'opera cartesiana e ciò che le viene

attribuito, Hillman in realtà fa risalire la nascita di tale dualismo ben più anticamente. Nell'anno 869, a Costantinopoli. Cosa succedeva allora a Costantinopoli? Si celebrava un concilio della Chiesa cristiana. Da tale concilio, e dal precedente di Nicea, un secolo prima circa, l'anima veniva bandita per lasciare posto allo spirito: da un mondo tripartito (anima, spirito e corpo) si passa ad un dualismo (spirito/corpo).

Tale operazione trovava il suo apice nel controllo da parte della Chiesa delle immagini "sacre", privandole così della loro spontaneità, della loro autenticità. L'immagine può esistere, in tal guisa, solo per ciò che essa rappresenta, per ciò a cui rimanda e non per il suo valore (e potere) intrinseco. In altre parole viene declassata da immagine ad allegoria. Come già aveva fatto Jung, Hillman -sottolineando questa sorta di declassamento storico delle immagini- vuole tornare all'immagine originaria stessa ed alla sua forza. Torna all'anima. Certo anima è una parola che nel linguaggio comune ci riporta alla religione, a quel senso di inafferrabile che noi non vediamo e (per chi crede) ci abita. In fondo, se ci pensiamo, da un punto di vista psicologico le cose non sono poi così distanti. Quante volte -per chi lavora in ambito clinico- è capitato di trovarci di fronte a pazienti di cui vediamo il corpo (magari attraversato anche da sintomi psico/somatici), ne percepiamo il pensiero astratto, ma non riusciamo a vederne, a sentirne "l'anima". Non riusciamo cioè a percepire con loro (ed è questo lo scopo del percorso clinico) il senso incarnato delle cose del mondo, senso che sta a cavallo tra la fisicità, la concretezza dell'esperienza ed il mondo interno. Senso incarnato che parte dalla materia, ma da qui punta verso l'alto, verso l'oltre. Parte dal basso della valle animica per tendere verso l'alto dei picchi spirituali. Il compito clinico è spesso creare lo spazio intermedio per questo viaggio, indicare la strada per questa terra di mezzo.

### **Participation mystique, complesso, archetipo.**

Jolande Székacs nacque a Budapest nel 1890. E nel 1909 sposò l'avvocato Andreas Jacobi. E' con questo cognome che la conosciamo come una delle allieve più vicine a C.G. Jung di cui riprende (e a volte "traduce") il pensiero; "Complesso. Archetipo, Simbolo" è forse la sua opera più nota e in apparenza sembra essere distante dai temi toccati qui. In realtà quando l'autrice descrive nelle sue varie forme il concetto di complesso, lo fa riprendendo il concetto di *participation mystique* di Levy-Bruhl, già usato da Jung stesso. Trascrivendo liberamente dalla Jacobi circa i rapporti tra l'Io ed il complesso: la condizione e livello di permeabilità dell'Io è direttamente proporzionale alla forza dell'influenza che il complesso ha su di noi. In altri termini "*l'incapacità di distinguere tra i contenuti appartenenti alla coscienza e quelli che, provenendo dal complesso inconscio annebbiano la coscienza*", può costituire un pericolo. Nello stesso tempo tale "partecipazione" -cioè la scarsa capacità di distinguere tra oggetto e soggetto che sta alla base di molti comportamenti patologici- fa anche parte dei comportamenti dei bambini piccoli e delle religioni cosiddette "animistiche". (4) Ecco: *animismo*. Qui l'animismo è visto, secondo l'ottica scelta da J.Jacobi, sotto una luce negativa. In altri termini però, possiamo dire che in una sua diversa accezione tale esperienza può diventare la porta di accesso ad una visione differente della realtà, in altre parole, di accesso al "*sacro*". Salvo situazioni estreme, solo un io particolarmente permeabile potrà permettersi tale contatto. L'esperienza mistica insegna, con le sue vette, ma anche con i suoi laceranti vissuti, a volte addirittura autodistruttivi . Se proseguiamo la lettura del testo della Jacobi citato,

tuttavia, troviamo anche una posizione di diverso respiro; questa volta siamo nella parte dedicata alla descrizione della natura degli archetipi:

*"L'archetipo non è solo immagine come tale, ma nello stesso tempo è anche un dinamismo, il quale si manifesta nella numinosità, nella forza affascinante dell'immagine archetipica".*

Qui la "permeabilità" dell'io di cui parlavamo prima diviene occasione stessa di forza vitale, tradotta dall'immagine archetipica che ne è il veicolo. E ancora oltre, riprendendo Jung:

*"l'archetipo, in quanto immagine [...] è psicologicamente una meta spirituale a cui tende la natura dell'uomo" (5).*

Forse forzando un po' la mano e tralasciando ulteriori approfondimenti, possiamo dire che l'esperienza "religiosa" -intesa in questo senso come la permeabilità dell'io al numinoso- diventa una sorta di costrutto metapsicologico. Una metafora, modo cioè di descrivere l'esperienza psichica umana che ci appartiene; non già come descrizione psico-patologica o di limite, concessa solo ad alcuni (religiosi, mistici, sciamani, appunto) o subita solo da alcuni (pazienti con esperienze psicotiche o con severi disturbi della coscienza). E' necessario aggiungere che quella che ho chiamato "permeabilità dell'io all'esperienza religiosa", non va tradotta come esperienza inflazionata e perciò deflagrante per l'io stesso; questo è un punto importante da sottolineare. Piuttosto, possiamo immaginarla come un assottigliamento dei confini egoici a favore di una percezione analogica del mondo che ci circonda.(6) Tale posizione forse ci permette di ampliare la visione dell' *homo religiosus* contemporaneo, compensando -almeno in parte- quella necessità di sacro che sembra sfuggirci nella contemporaneità.

## **Il sacro**

Evitando divagazioni varie sull'etimologia della parola sacro, che spesso riempie le righe degli scritti che si occupano di tale argomento, puntiamo subito al centro: che ne è del sacro oggi? Ci ricordiamo *in primis* che F.Nietzsche abbia detto la sua, accusando la religione cristiana di essersi persa per strada il sacro.

U. Galimberti peraltro ritorna sull'argomento e scrive -riassumo in maniera sciaguratamente stringata- che la teologia cristiana contemporanea liberando il dio dall'ombra del male lo ha allontanato così dalla "pienezza" della vita. La vita infatti è una somma di bene e male, giustizia e ingiustizia, mentre il dio cristiano è solo bene. Liberandolo dalla "responsabilità" del male lo ha reso sostanzialmente inadatto a contenere il Tutto; in questo modo a differenza degli dei dell'antica Grecia o dell'attuale islam, lo priva della dimensione del sacro. Sacro infatti -Otto *docet*- non significa distinzione tra bene e male, ma esso si nutre di una dimensione di fascino e terrore che al contempo ne esprime la potenza primordiale. Il *sacro* viene prima del *santo*, del buono e la sua primordialità è ben espressa da quello che Otto chiama numinoso. La *vita* viene prima della distinzione tra bene e male. Per tutto questo, il cielo occidentale risulta svuotato dell'idea e soprattutto dell'esperienza del sacro.

Il pensiero di Galimberti si inserisce così nella scia di riflessioni, ripensamenti, critiche che

l'occidente "religioso" rivolge a se stesso.

A tale tesi, tuttavia, risponde il teologo V. Mancuso, il quale proprio partendo dalle riflessioni di Galimberti si sente di proporre un altro punto di vista: quello che considera in atto una profonda trasformazione del concetto di sacro. Il sacro si sta lentamente smarcando -dice Mancuso- da una concezione "primitiva", basata principalmente sul culto della forza e dell'arbitrio dell'onnipotenza teistica, tipica ancora dell'antico testamento biblico. Oggi a riverberare l'idea di sacro dovrebbe essere la lealtà della relazione, la costante ricerca dell'armonia, anche nei volti delle varie razze delle genti, nei loro diversi modi di pensare e comportarsi. Cioè, ri-trovare un'idea di sacro attraverso ciò. La difficoltà, sempre secondo V. Mancuso, sta nel fatto che siano ancora pochi gli uomini che riescano a cogliere tale idea di sacro. Un autore su tutti che credo si possa citare a tal proposito (e Mancuso stesso cita) è sicuramente R. Panikkar; ma parimenti necessario a questo punto penso diventi approfondire la conoscenza del pensiero di autori legati a quella che viene definita la "teologia della liberazione".(7)

*"Finché la funzione religiosa rimane soltanto fede esterna e forma esterna, finché la funzione religiosa non diventa una funzione della nostra anima, nulla di fondamentale è successo".(8)*

Sono parole di Jung, quando introducendo i suoi lavori sull'alchimia la connette alla problematica religiosa che concerne la ricerca interiore. Pressoché tutta l'opera di Jung, sappiamo abbia un intimo collegamento con un sentimento spirituale-religioso diffuso: non è un caso che proprio ciò che conosciamo come Psicologia e alchimia, sia la somma di due lavori esposti nel 1935 e 1936 ad Eranos, luogo della Svizzera ticinese affacciato sul Lago Maggiore in cui per volontà e idea originale di Olga Froebe Kapteyn e successivamente grazie anche al consistente apporto di Jung stesso, si sono succedute negli anni riflessioni e cenacoli culturali incentrati proprio su spiritualità, ricerca interiore e scienza, caratterizzati da un *melting pot* in cui convergevano saperi eterogenei con particolare attenzione agli scambi tra oriente ed occidente. Riprendendo le parole di Jung, l'esperienza religiosa che prende avvio da una scintilla di sacralità che l'accende, non può che essere interiore: sento che mi succede "qualcosa dentro" che metto in connessione con un evento "tremendamente" potente che è fuori di me, ma l'esperienza del sacro è comunque qualcosa di intimo. Anzi Otto la definisce esperienza "a priori" rifacendosi alle categorie kantiane. E' chiaro che l'esperienza del sacro ha bisogno di eventi esterni per essere esperita, ma non emana da essi, ha in essi solo il proprio mezzo (9). Tale esperienza, parte dal *tremendum* misterioso che caratterizza il sacro ed è quindi ben diverso da ciò che che Mancuso descrive come nuova concezione del sacro. Ancora Jung, circa l'esperienza religiosa:

*"Questo avviene quando incontro qualcuno o qualcosa più potente di me. Dio è un nome adatto per tutte le emozioni travolgenti che si manifestano nel mio proprio sistema psichico, che dominano la mia volontà conscia e che si impadroniscono del mio autocontrollo. Con questo nome indico tutto ciò che cancella violentemente e senza riguardo la via da me tracciata, che sconvolge tutte le mie concezioni, intenzioni e piani soggettivi e interferisce in modo decisivo sul corso della mia vita, sia per il bene, sia per il male. Secondo la tradizione chiamo Dio la potenza fatale nel suo aspetto positivo come in quello negativo, in quanto essa si trova, quale origine dei suoi aspetti, al di fuori del mio controllo". (10)*

E' chiaro che quella che Jung propone qui è una visione meno pacificatoria e pacificata del

rapporto con il sacro e con ciò che chiamiamo Dio, rispetto a quella portata da Mancuso. In questo senso diventa salvifico -nel vero senso della parola- il tipo di "rapporto", appunto, che noi riusciamo ad instaurare con tale potenza "sacra". In altri termini diventa vitale il ruolo di mediazione che le nostre istanze psichiche riescono a stabilire con il "divino" che ci abita e che fa irruzione in noi, sconvolgendoci, ma, si spera, lasciando spazio a gradi di relativismo che permettano di non identificarsi totalmente e costantemente con tale esperienza. Il caso di Nietzsche-Zarathustra, anche per come ci è riportato da Jung stesso nei suoi seminari, ne è un tragico esempio.

In sostanza sta a noi mediare tra il cielo e la terra, tra istanze totalmente altre e l'io; *sta a noi*, in costante pericolo di essere crocifissi senza saperne il motivo e quindi vivere una sofferenza vuota e perciò inaccettabile. Se però riusciamo a collegare tale sofferenza, tale sforzo quotidiano con qualcosa di "sacro", appunto, lo scenario cambia; tale sacrificio diviene il mezzo, il punto di contatto con il dio che ci abita e ci apre potenzialmente le porte della resurrezione. Jung critica quella che la dottrina cristiana chiama "*imitatio christi*", inquanto rischia di essere una pura imitazione del modello fuori da sé, quasi infantilizzante, rispetto ad una presa di responsabilità e di coscienza che l'uomo dovrebbe avere nei confronti della propria esistenza che è *unica* per ognuno di noi. In questa critica forse sta uno dei migliori inviti junghiani all'individuazione. Individuazione che può passare, anzi deve passare, anche dal rapporto con ciò che è "totalmente altro" rispetto a noi. "Totalmente altro" è, d'altronde, la locuzione con cui la tradizione mistica descrive Dio come "Mysterium". (11) In tale opera di raccordo -diciamo così- tra sacro ed umano, tra divino ed io, quella che chiamiamo religione dovrebbe o potrebbe darci un aiuto, un sostegno. Ma sappiamo anche che non tutti la pensiamo così e non per tutti la religione, soprattutto quella istituzionalizzata, riveste tale ruolo.

Su un punto tuttavia credo si possa convergere, rispetto alle tesi sin ora esposte: il sacro, per essere veramente tale, si deve liberare dalle strettoie del potere su argomenti di cui ognuno si potrebbe occupare da sé, con la propria coscienza, per rivolgersi invece al fine ultimo delle cose, ed in sostanza al cuore dell'esistenza umana. La visione nuova, tuttavia, che Mancuso mi sembra proporre tra le righe dei suoi scritti, oltre a ciò che è stato detto sopra, è che tale ricerca passi -anche, quantomeno- dalle cose di "tutti i giorni", *in primis* dalle relazioni che instauriamo coi nostri simili e dagli "oggetti" del quotidiano: in sostanza il sacro attraverso il quotidiano, o per dirla con un illuminante perifrasi adottata da una lungimirante compagnia teatrale: "Il sacro attraverso l'ordinario"(12). Un aspetto del pensiero di Mancuso, questo, con cui forse si riesce a familiarizzare maggiormente, rispetto ad una concezione di sacro che ne escluda il lato anche tragico.

R. Panikkar lo dice così: "Il *locus theologicus* non è l'Accademia o il Vaticano o i teorici, la filosofia, la teologia stessa, ma l'assemblea concreta in un luogo preciso, la voce dello Spirito che sorge in mezzo al chiasso della strada o nella solitudine della propria abitazione o nello studio dell'artista. Una liturgia non si instaura per decreto, ne' esce dalla riflessione o decisione, ma dall'istinto della comunità, dalla forza delle circostanze, da un atto creativo ispirato, dalla spontaneità della situazione [...]" (13)

## Unde malum?

La domanda è semplice, diretta, ed ha impegnato le menti ed i cuori degli uomini da sempre. Ma come tale, sembra rimanere costantemente inevasa o mai sufficientemente soddisfatta e perciò ritornare ad ogni riflessione che si faccia carico dell'orizzonte esistenziale che ci caratterizza come esseri umani. Vista l'enormità dell'argomento è d'obbligo delimitare il campo e dire che le righe che seguono sono solo considerazioni molto parziali e puntiformi sul tema. In particolare il riferimento è ad un breve saggio scritto alcuni anni fa da Franco Michelini-Tocci intitolato "Male e libertà".(14)

Seguendo lo spunto qui fornito, possiamo iniziare dicendo che paia intuitivo che, da un certo punto di vista, Bene è ciò che vogliamo per noi, ciò che desideriamo; e Male è ciò che non lo è. Appare parimenti vero però che -come l'esordio della psicoanalisi racconta con la prima teoria delle pulsioni- ciò che desideriamo non è detto che sia poi effettivamente bene per noi o comunque soddisfacente i nostri bisogni. Questo d'altronde è un punto fondante di molte religioni: ciò che (in questo mondo) desideriamo non è (solo) bene. La questione, come ci è chiaro anche solo da un punto di vista squisitamente esperienziale, si complica. Già William James (15) asseriva che una delle caratteristiche della felicità elevata ad estasi religiosa era la compresenza della sofferenza in quella particolare gioia. Quindi cosa è bene e cosa è male? Se Dio -visto qui come giudice supremo e quindi giusto (o buono)- come professato dai sistemi religiosi è appunto buono ed onnipotente, da dove viene il male?

Provando sommariamente a classificare alcune tendenze di risposta a tale domanda possiamo elencare tre posizioni di massima.

1. Il male non esisterebbe come cosa in sé, non ha consistenza ontologica, è una mancanza di bene oppure è originato da un'illusione o da una distorsione dell'essere e, se ben compreso, è destinato ad essere ridefinito all'interno di un disegno positivo che è alla base dell'esistenza.

E' questa la posizione a cui ascrivere la dottrina ufficiale della chiesa cattolica: la teoria della *privatio boni* agostiniana ne è il fondamento teologico. Male solo come assenza di bene (o come allontanamento dalla luce divina). Analogamente una visione simile può essere ricondotta a posizioni più laiche in cui il male è frutto di ignoranza, condizioni sociali disagiate, ma non ha nulla a che fare con una essenza, potremmo dire "a priori".

2. Dio è sostanzialmente buono ma non è totipotente. Esistono così sulla scena ontologica due poteri: uno positivo legato al Dio ed uno negativo contro cui il dio buono lotterebbe. Il male è esterno a Dio e ne limita il potere, per cui anche l'assolutezza che ovviamente non può più essere tale. Questa è la posizione dualistica ad esempio della psicoanalisi freudiana che si propone prima come conflitto tra principio di piacere e principio di realtà, poi tra pulsione di vita e pulsione di morte, tra Eros e Thanatos. E' altrettanto noto che nello stesso cristianesimo, soprattutto veterotestamentario, nella mitologia religiosa dell'antica Grecia ed in molti sistemi religiosi, tra cui quelli orientali, la lotta tra bene e male è rappresentata da interventi o entità divine che si contrappongono o interferiscono anche pesantemente nella vita degli uomini. La presenza del male diventa così evidente agli occhi degli uomini attraverso entità o gesti divini che ne suggeriscono l'essenza.

3. Dio non è buono, o non lo è nel senso comune che può comprendere l'essere umano; o in altri termini Dio non è né buono, né cattivo, oppure è sia buono sia cattivo.

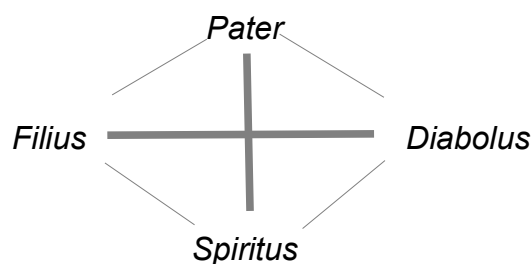
E' questa la posizione di sostanziale impenetrabilità ed ineffabilità del disegno divino che possiamo trovare in alcuni ambiti della Cabbala ebraica e del Sufismo musulmano, ma anche in quella che viene definita teologia della "mistica del nulla" nella religione cristiana. Ne deriva una sorta di impossibilità da parte dell'uomo di avere una piena conoscenza del dio, tanto da non poterlo definire in alcun modo. Analogamente accade in certe visioni

religiose orientali che predicano allo stesso modo l'inconoscibilità dell'essere supremo. A questo punto si può dire che la concezione junghiana del Sé come dio nell'uomo stia in parte nella seconda posizione in cui è esplicitato un conflitto tra bene e male, tra luce ed ombra, e per certi versi anche in quest'ultima posizione. Dio è Cristo e Diavolo, è bene e male (o non è né bene e né male, semplicemente è) e Jung si serve del paradosso come concetto che descrive meglio tale indefinibilità. Jung parla esplicitamente di tale questione nel saggio sull'interpretazione psicologica del dogma della trinità e più specificamente nel capitolo che si occupa del "problema del quarto":

*"Dunque, affermando del male che esso è una semplice privatio boni, si nega semplicemente l'antitesi bene-male. Ma come si può parlare del bene se non c'è il male? Come di un chiaro senza lo scuro, come di un sopra senza un sotto? Se si attribuisce sostanza al bene è inevitabile che si debba fare lo stesso rispetto al male: se il male non ha sostanza, il bene rimane come un'ombra, poiché non deve mai difendersi da un avversario sostanziale, ma soltanto da un'ombra, una semplice privatio boni. Una tal opinione mal si adatta alla realtà osservabile."*

E ancora oltre:

*"[...] il diavolo, questa istanza influentissima, non ha un giusto posto nel cosmo trinitario. Non si può determinare in quale rapporto egli stia con la Trinità. Come avversario di Cristo, dovrebbe assumere una posizione antitetica equivalente ed essere parimenti un figlio di dio. Ciò potrebbe condurre direttamente a certe vedute gnostiche secondo le quali il diavolo come Satanel era il primo figlio di dio, Cristo il secondo. Un'altra conseguenza logica sarebbe l'abolizione della formula trinitaria e la sostituzione con una quaternità". [...] Cristo e il diavolo appaiono come opposti equivalenti, suggeriti dall'idea dell'avversario. Questa antitesi rappresenta un conflitto portato all'estremo, e con ciò anche un compito secolare per l'umanità fino a quel punto o a quella svolta del tempo in cui bene e male cominciano a relativizzarsi, a porsi in dubbio, e si alza un grido verso un al di là del bene e del male. Ma nell'età cristiana, cioè nel regno del pensiero trinitario, una simile riflessione è semplicemente esclusa; poiché il conflitto è troppo violento, perché si potesse concedere al male qualche altra relazione logica con la Trinità, che non fosse il contrasto assoluto. In un contrasto affettivo, cioè in un conflitto, tesi e antitesi non possono essere viste insieme. Questo è possibile soltanto a una più fredda riflessione sul relativo valore del bene e sul relativo non-valore del male. Certo allora non è più dubbio che di vita comune non respirano solo il Padre e il Figlio luminoso, ma anche il Padre e la creatura tenebrosa. L'indicibile conflitto, posto dalla dualità, si risolve in un quarto principio, che ristabilisca l'unità del primo nel suo pieno svolgimento. Il ritmo è dunque un passo a tre, ma il simbolo una quaternità." (16)*



La citazione sopra riportata ci introduce allo schema che include come elemento della

quaternità il "polo diabolico" della divinità che solo così può -secondo Jung- essere veramente *completa*. Completezza diviene perciò una parola chiave della visione psicologica junghiana. In Aion Jung scrive che se si considera la prospettiva cristiana, la figura di Cristo rappresenta indubbiamente quello che chiamiamo Sé, inteso come totalità delle parti: il Sé è un concetto psicologico che esprime la totalità dei contenuti consci ed inconsci ed è descrivibile solo in forma di antinomia come qualcosa di unitemporale ma anche eterno e unico ed universale al tempo stesso. Questa può essere una descrizione del Sé psicologico e può essere parimenti applicata alla figura di Cristo che è in effetti unitemporale ed eterno e unico ed universale. Dunque se la teologia cristiana disegna Cristo come solo "buono e spirituale" è ragionevole pensare che vi sia un'altra parte "malvagia e ctonia", l'Anticristo. Ne risulta così una quaternità che contempla due coppie di opposti che si incrociano tra loro e che sono: buono-cattivo e spirituale-materiale (ctonio). Ciò determina il Sé psicologico perché, in quanto totalità, esso deve comprendere gli aspetti luminosi ed oscuri. Tuttavia, sempre in Aion, Jung aggiunge una considerazione significativa:

*"Se si tende a concepire l'archetipo del Sé come vero e proprio agente e quindi a vedere Cristo come simbolo del Sé, occorre tener presente che fra perfezione e completezza c'è una differenza essenziale: l'immagine di Cristo è approssimativamente perfetta (o perlomeno così è pensata), mentre l'archetipo (nella misura in cui è conosciuto) denota completezza, ma è ben lungi dall'essere perfetto. L'archetipo è un paradosso, un'attestazione dell'indescrivibile, del trascendentale. La realizzazione del Sé, che dovrebbe seguire al riconoscimento della sua supremazia, conduce quindi ad un conflitto fondamentale, ad una vera e propria sospensione fra gli opposti (che ricorda il Crocifisso appeso tra i due ladroni) e ad una totalità approssimativa, priva comunque di perfezione."*(17)

Il richiamo alla differenza tra perfezione e completezza, al di là della precisazione all'interno del discorso circa il rapporto tra figura di Cristo, dogma della Trinità e presenza del maligno all'interno della divinità, assume una rilevanza clinica fondamentale. Non è certo la ricerca della perfezione, del solo consenso sociale, del solo adattamento che spinge la clinica junghiana lungo quel fiume sotterraneo che si cerca di seguire e che chiamiamo individuazione. Ad esempio, nel gioco della dinamica Persona-Anima, intendendo con la prima le richieste delle convenzioni e dei modelli che ci circondano e con la seconda un nucleo di genuinità individuale che si nasconde tra le pieghe della nostra interiorità, un "moderato e (più o meno) sereno disadattamento" può allora essere una terza via che mette in relazione interno con esterno, conscio ed inconscio, luce ed ombra. La *completezza* della personalità, vista dal punto di vista della coscienza, è un costante confronto con l'inconscio che ci impegna in un continuo ri-adattamento nel rapporto con l'ambiente che esperiamo, da un lato, ed i nostri nuclei complessuali, dall'altro. Per attivare e mantenere attivo tale costante confronto è necessario conferire pari dignità psicologica a bene e male, e questo lascia dietro di sé, gioco forza, ogni idea di perfezione...

Per Jung una posizione che contempi il male riduttivamente come assenza di bene origina un pericoloso alleggerimento -se non addirittura un diniego- del lato negativo della psiche che peraltro non ci permette di avere a che fare con la profonda complessità che ci caratterizza, in cui sono amalgamate creatività e distruttività, *furor et gratia*. Per cui una visione junghiana alla questione non può che rifarsi ad un'idea bipolare (o meglio per opposti) della psiche: il percorso individuativo dell'uomo non può prescindere dal confronto con le sue "parti inferi", dal confronto tra coscienza e inconscio, tra bene e male e dare a



quest'ultimo dignità di confronto nel conflitto psichico che caratterizza ed anima la nostra esistenza. Da qui nasce l'importanza di procedere alla ricerca (anche e soprattutto nella clinica) non tanto o non solo di una condizione psichica "migliore", ma di una condizione psichica più "completa", che connetta le parti che compongono la personalità e non il contrario. E' piuttosto -per estremo- la psicopatia che è priva di connessione ed incapace perciò di riflettere: di riflettere sulla propria psiche e su quella dell'altro, su quella della "potenziale vittima" che è così privata di anima e diventa bersaglio di quel male non simbolizzato, ma trasferito concretamente nell'azione.

In ambito extra-junghiano le ricerche di Fonagy (18) sul problema dell'aggressività hanno dato ormai da anni una chiave di lettura transgenerazionale dello sviluppo di comportamenti antisociali e si inseriscono nella costruzione del suo modello metapsicologico come rivisitazione della teoria dell'attaccamento di Bowlby, in cui la qualità dell'ambiente emotivo nato dalla relazione madre-bambino diventa fattore precursore fondamentale delle modalità relazionali che verranno messe in atto nella vita adulta (ivi compresi eventuali comportamenti offensivi ripetuti). In questo senso sarà la capacità riflessiva, che il bambino acquisisce nel rapporto con la madre, di rappresentarsi gli stati mentali propri ed altrui -detta teoria della mente- una conquista evolutiva fondamentale che segnerà nell'individuo la possibilità di fare la stessa cosa poi nelle relazioni future. Questa possibilità può nascere solo all'interno di una relazione di attaccamento sufficientemente sicura in cui il bambino fa propri gli stati emotivi del genitore che a sua volta riconosce i suoi, in un rispecchiamento reciproco. Io sono vivo perché sono pensato dalla mente di un altro e quindi anch'io mi penso e posso pensare la mente di un altro. Da uno stato pre-riflessivo che vive la realtà in modo fisico ed immediato ad uno stato riflessivo che apre allo psichico e regola se stesso e gli oggetti del mondo secondo sentimenti, intenzioni, desideri.

Se non è possibile concepire gli stati mentali propri ed altrui non è possibile concepire le emozioni di una vittima. Il mondo è concepito senz'anima: è il mondo devitalizzato della psicopatia.

Attraverso ad un precoce e positivo rapporto con l'altro riusciamo anche a tessere in chiave intrapsichica un rapporto con "l'altro" che c'è in noi: con quell'altra parte che a volte non riconosciamo e che viviamo come oscura.

E' quello che -tornando alla psicologia analitica- viene chiamato confronto con l' Ombra, che non può essere di fuorclusione (così non ci sarebbe rapporto), neanche meramente sublimatorio, di superamento, bensì piuttosto di integrazione. Il tema dell'Ombra attraversa tutta l'opera di Jung e possiamo dire, sommariamente, che si possa ricondurre a due posizioni: una riferita al rapporto con il proprio inconscio, con le proprie "oscurità", in un'ottica individuale ed una intesa come confronto con il male in quanto una dimensione radicale dell'esperienza umana.

*"Dall'accezione in cui ricorre nelle prime opere (per cui è fondamentale sinonimo di inconscio personale) [l'Ombra], diviene gradatamente carica di significati extraindividuali (per cui è lo stesso che immagine di uno dei molteplici aspetti dell'inconscio collettivo) sino a intrecciarsi con tematiche propriamente esistenziali, di cui il male viene ad essere una delle molteplici facce". (19)*

In questo modo, con le parole di Pieri comprendiamo meglio le due accezioni che riguardano ciò che Jung chiama Ombra che rimandano ad altrettanti livelli, uno più propriamente personale ed uno più collettivo:

*"Rientra nell'ambito delle possibilità di un uomo riconoscere il male relativo della propria*

*natura; è invece un'esperienza rara quanto conturbante guardare in faccia il male assoluto". (20)*

Va da sé che come esseri umani siamo costantemente sospesi tra questi due livelli; quello che può variare è il grado di consapevolezza con cui accediamo ad uno e all'altro. D'altronde ridurre l'Ombra al male è impoverirla come esperienza psichica, è ridurre il peso specifico a mero giudizio di valore e non conferirle tridimensionalità esistenziale. Come dice M. Trevi il tutto parte da un'asimmetria iniziale che l'uomo in qualche modo "subisce":

*"Abbiamo un Ombra, il resto viene illuminato. Non importa che la luce venga da Dio, dalla società, dalla cultura o da una somma di valori iscritti ab aeterno nel corpo vivo dell'umanità. L'individuo deve fare i conti solo con l'Ombra che deriva da quella luce non sua. L'essenziale negatività dell'uomo e la ricorrente, imperitura teologia negativa hanno le loro radici in questa primordiale esperienza immaginale". (21)*

A proposito di teologia negativa o "Mistica del Nulla", tale approccio al divino è quello che, in un suo saggio, Luigi Aurigemma accosta in qualche modo all'esperienza junghiana del Sé. La teologia negativa, a differenza di quella definita "positiva" non attribuisce a Dio nomi altisonanti come Suprema Bellezza, Sapienza, Bontà Assoluta, ma al contrario concepisce un Dio che, pur essendo causa di tutto, non è neanche avvicinabile nella sua essenza a nulla che sia definibile e quindi paragonabile a ciò di cui lui è causa. In altre parole la mistica del nulla non riconosce nel creato e nella sua potenza la bellezza di Dio che rimane sostanzialmente inconoscibile, se non "nel fondo dell'anima" come direbbe Meister Eckhart.

*"L'essenza, ovvero il fondo dell'anima è l'immagine di Dio nell'anima. Nel suo fondo l'anima porta la pura immagine di Dio, che è la capacità di accoglierlo. La conformità dell'anima con Dio, inquanto capacità di accoglierlo, significa la presenza di un luogo per la nascita di Dio nell'anima." (22)*

L'anima -qui intesa in un'accezione differente da quella utilizzata in psicologia analitica- diventa l'unico luogo di manifestazione della divinità; e per permettere tale nascita occorre che l'anima stessa "muoia" nella sua presenza mondana, ossia operi quel distacco dai sensi e dalle potenze del mondo per risorgere a nuova vita nell'unione con Dio.(23) Tale "morte", o meglio, tali morti continue sono il perno della predicazione di altre figure mistiche come Giovanni Taulero o San Giovanni della Croce e diventano l'operazione psichica determinante per il passaggio da vita mondana a vita interiore, fino all'estremo: il mondo è nulla.

E' un rovesciamento totale di prospettiva che per quanto concerne la visione junghiana ha un'assonanza -secondo Aurigemma- con l'abbandono dell'identificazione con il polo positivo della vita psichica ed un'apertura all'infinito, al non conosciuto. Questo, beninteso, sia pur con le differenze che Aurigemma stesso sottolinea tra tale filone della mistica e la concezione junghiana del Sé. Inoltre, se i mistici parlano di Dio, Jung parla di Sé inteso come totalità delle parti della personalità e centro propulsore della vita psichica. E parla di *imago Dei in homine* come esperienza di tale completezza.(24)

*"[...] Jung fu condotto dalla sua natura di terapeuta a vivere il Sé come l'immagine di un Dio sì ignoto, ma pieno e non già nudo; un Dio che è pienezza energetica, pienezza delle qualità che prendono forma e vivono nella creazione e non già in un Dio-Nichts, nudo,*

*Nulla del tutto che è il mondo". (25)*

In più, nell'ottica teologica, essendo Dio concepito nella sua perfezione schiaccia il creato e l'uomo sotto il peso del peccato, dell'imperfezione. Per Jung è diverso: la via verso il Sé e le immagini della natura ad essa connesse parlano di un *"movimento prospettico dell'energia"*, verso *"un accrescimento del grado di coscienza"* nei confronti una divinità che non si possiede ancora, ma verso la quale tendere. (26)

In realtà Aurigemma, nel proseguire il suo discorso sembra piegare alcune idee del pensiero junghiano verso una dimensione religiosa-esistenziale, sottolineando ed inaspando la contrapposizione tra un oggettivismo di natura kantiana ed un anelito metafisico che nasce da esigenze religiose. Come sottolineano Augusto Romano e Giovanni Niccoli nella postfazione al volume, il concetto di individuazione diventa così per Aurigemma non più *"il difficile percorso esposto allo scacco, volto alla conciliazione di conscio ed inconscio, ma una consapevolezza del fondarsi individuale in una realtà coscienziale superiore"*. Quanto al Sé, questo viene interpretato come il *"nuomeno divino"* e l'esperienza connessa *"un sentirsi incluso nella realtà e nell'atto di conoscenza di un soggetto infinito"*. In questo modo il pensiero junghiano verrebbe troppo ad uniformarsi a visioni religiose orientali di natura monistica che non implicherebbero la difficile coesistenza degli opposti, ma ne propongono il netto superamento con l'eliminazione di uno dei poli e cioè dell'Io. In Jung è comunque sempre risuonato il primato della coscienza, che in tal modo verrebbe esclusa per abbandonarsi ad un livello superiore.

*"Del resto, il concetto di Sé e di individuazione non sarebbero proponibili senza presupporre l'esistenza di un Io cosciente." (27)*

Ed oltre, i due autori della postfazione al testo di Aurigemma, citando Jung, sottolineano:

*"Se non c'è l'Io non c'è nessuno che possa essere conscio di alcunché" [...] "Non voglio essere liberato né dagli uomini, né da me stesso, né dalla natura: perché tutte queste cose mi sembrano indescrivibili meraviglie" [...] "L'orientale vuole liberarsi dalla sofferenza eliminandola. L'uomo occidentale prova a sopprimerla con le droghe. Ma la sofferenza deve essere superata, e il solo modo per superarla è sopportarla". (28)*

Questa citazione di Jung, riportata da Romano e Niccoli in Aurigemma risulta particolarmente importante nel dipanarsi del discorso, in quanto *riporta nel mondo*, restituisce dignità esperienziale al creato come luogo in cui *stare al mondo*, ricostruendo quella dinamica degli opposti che sperimentiamo quotidianamente nelle nostre faccende umane, nel confronto col limite.

Leggiamo in Trevi:

*"Il limite deve farsi presente in tutte le sue forme: difetto, vizio, immaturità, mancanza e destino miserabile. Esistono tecniche naturali di rilevamento dell'Ombra [...] La pratica religiosa di tutti i tempi ne contempla di famose. Sostanzialmente si riducono a un unico motivo: quello che vedo e che mi fa inorridire sono io; non c'è nessuna distanza tra me e il negativo, tra me e l'orrore. E' la tecnica della mortificazione. Ma non permette alcuna operazione successiva. Il negativo non viene assolto da me ma da una trascendenza che lo annulla nel suo splendore dopo averlo misteriosamente partorito. Redento dall'Altro posso caricarmi impunemente l'orrore. In realtà non mi appartiene. Non è la mia Ombra. Paradossalmente è l'Ombra dell'altro. (29)*

D'altronde, se l'Ombra, come suggerisce l'autore citato, *"va ricercata, va messa in rilievo"* occorre assumersene anche la responsabilità e farsene carico. Cosa che sembrerebbe sfuggire a visioni religiose estreme che delegherebbero ad "Altro" sia la redenzione che la dannazione. Il recupero della dimensione "umana" è il solo piano in cui tale assunzione di responsabilità può avvenire. Attraverso la metafora del collegamento tra umano e divino come di due livelli incommensurabili, ma la tempo stesso in contatto, facciamo esperienza del paradosso.

Jung considera l'inconscio pericoloso, ma non in sé cattivo o distruttivo (in questo è più "ottimista della visione freudiana schiacciata nel conflitto tra Eros e Thanatos). Inconscio come luogo della cura possibile, diremmo con un occhio alla psicoterapia. Ma soprattutto la "moralità" dell'inconscio parrebbe dipendere dal rapporto con la coscienza con cui si relaziona. Una duplicità mai risolta una volta per tutte. In questo senso accosta il concetto di inconscio ad una figura mitologica che sembra ben rappresentarlo: Mercurio.

*"Mercurio consta di tutti gli opposti immaginabili [...] E' fisico e spirituale allo stesso tempo. E' il processo della trasformazione dell'inferiore, del fisico nel superiore, nello spirituale e viceversa. E' un diavolo, è un redentore che indica la via, è un imbroglione evasivo, è la divinità...[...] Se Cristo appare l'archetipo della coscienza, Mercurio quello dell'inconscio"* (30)

E' Mercurio quindi che mette in contatto gli opposti per poi fuggirli di nuovo, che mette in contatto terra e cielo e crea la possibilità che in una si veda l'altro e viceversa. E' con Mercurio che, come direbbe Hillman, le cose del creato tornano ad animarsi ed avere partecipazione "divina". L'esperienza psicologica avviene nel mondo e attraverso il mondo, con gli oggetti che lo compongono. La qualità di tale esperienza è data dalla relazione che la coscienza riesce a stabilire con essi da un lato e con l'inconscio dall'altro. Mondanità non solo come luogo di "perdizione" ma anche come luogo di possibile congiunzione tra conscio ed inconscio.

## **Le cose animate**

Ne consegue che la via alle cose "animate", agli oggetti della nostra vita che posseggono anima, più che un metodo, una procedura, è un'attitudine, un modo di guardare il mondo; una prospettiva sulle cose che facciamo nostra. I luoghi del fare anima (31) non sono perciò dati a priori, ma nascono dall'ascoltare una profonda esigenza interiore che trova la sua controparte nel mondano, dando origine a quella *coniunctio* a cui aneliamo.

Non è una via facile, questa. Anzi è spesso dolorosa, se non pericolosa. O quantomeno non data per scontata. D'altronde Hillman suggerisce che ogni complesso che produce panico è potenzialmente la migliore via per smantellare le difese paranoidee che ci inaridiscono e ci distanziano dalla vita emotiva. Questa è la *"via terapeutica della paura"* che però conduce in aperta campagna, fuori dalle rassicuranti mura della città fortificata della razionalizzazione...(32)

Rispetto proprio alla valenza curativa di tale "via", all'interno del discorso che attraversa l'opera di Hillman si sente una *vis*, una "forza terapeutica" che si esplicita nell'attenzione che egli ripone al disagio di chi vive la perdita di significato dei propri "oggetti", ai vari livelli di psicopatologia. Restituire "senso" o anima -o una prospettiva "sacra"- a tali

oggetti/soggetti è il cuore del pensiero di Hillman. Così facendo oggetto e soggetto cessano di essere "separati" o alienati... E si possono riunire simbolicamente: un altro modo di definire la possibile funzione simbolica.

Concludo con le parole di N. Cobb che scrive così a proposito di anima:

*"E' l'anima infatti che riconoscendo l'anima nella storia, dà profondità agli eventi, trasformandoli in esperienza. E' l'anima che trasforma la brutale ferita di ciò che è accaduto a me, nel rosso sangue immaginale, nel nutrimento del cuore che dà sostegno. La psicologia archetipale ritiene che la metafora fondamentale della psicologia debba essere l'anima; [...] perché il logos più appropriato alla psiche non è l'arida logica dei concetti astratti che soffocano la maggior parte della psicologia contemporanea. Se come diceva Jung ogni processo psichico è un'immagine ed un immaginare, allora la stoffa di cui è fatta l'anima è l'immagine [...] Mentre l'anima prima aveva poca voce e poco volto, adesso li ha entrambi, l'anima è incarnata: non più un'anima senza corpo e un corpo senza anima".(33)*

## Note

(1)Può essere interessante notare, come dice E. Zolla, che se nell'ordine di idee indoeuropeo la "ragione" origina dall'atto del contare, in Cina invece deriva dall'idea della "stabilità" contadina. *Ku*, "ragione", appunto, si scrive con un primo ideogramma che denota dieci bocche o generazioni; cioè ciò che una pluralità significativa di persone trasmette. Un suo sinonimo è *Li*: nel suo ideogramma è rappresentato un campo sul quale si erge un villaggio. L'irrazionale sarà in tal modo ciò che non rientra nelle consuetudini di un borgo, di un villaggio. Ne consegue che in Cina -ed in generale nelle civiltà orientali se stiamo a ben vedere- l'opposizione di ragione a irrazionalità non ha il tono e la veemenza che invece la contraddistingue in Europa. ( E. Zolla "La nube del telaio", pag. 7 e segg., Mondadori, Milano, 1996)

(2)R. Otto, "Il sacro", pag. 18, Se, Milano, 2009.

(3)G. Paris "Pagan Grace" pag.2, Spring, Putnam CT "2003 (traduzione dall'inglese mia)

(4)J.Jacobi, *Complesso, Archetipo, Simbolo*, pag.25, Boringhieri, Torino,1971

(5)J.Jacobi, *Complesso, Archetipo, Simbolo*, pag. 42 e segg., Boringhieri, Torino,1971

(6) E del mondo che ci abita, possiamo aggiungere. Il movimento è duplice: asse io-sé come dinamica del mondo interno, ma asse io-sé anche come porta di accesso all'anima delle "cose del creato", per dirla alla Francesco d'Assisi che con la sua piccola-grande rivoluzione teologica contenuta nel canto di Fratello Sole riporta anima e sacralità agli oggetti del creato.

- (7) Per tale concetto rimando agli scritti di V. Mancuso ed in particolare all'articolo a cui si rifà questo scritto: V. Mancuso "Quel che resta del sacro", in "la Repubblica", pag 51, del 15 Novembre 2012,.
- (8) Jung C.G. "Psicologia e alchimia", pag 17, Boringhieri, Torino 1992
- (9) R. Otto "Il sacro", pagg. 127-128, Se, Milano, 2009
- (10) Jung C.G. "Psicologia e religione", pag 487-488, Boringhieri, Torino, 2008
- (11) Cfr. R. Otto, "Il sacro", pag 39, Se, Milano, 2009
- (12) Mutamento Zona Castalia è una compagnia teatrale torinese che da anni ormai ha al centro dei suoi interessi, oltre ad uno spiccato senso della funzione sociale del teatro, il rapporto con il sacro e come questo viene vissuto nella contemporaneità.
- (13) R. Panikkar citato in "Diventare il presente-Testimonianze a dialogo: H. Hesse, R. Panikkar e noi" a cura di P. Gioia, ELR, Locarno, 2008
- (14) F. Micheli – Tocci "Male e libertà" in Il male, AAVV, Raffaello Cortina, Milano, 2000
- (15) W. James, "Le varie forme dell'esperienza religiosa", Morcelliana, Brescia, 1998
- (16) C.G. Jung "Interpretazione psicologia del dogma della Trinità – Il problema del quarto" in Psicologia e religione, pagg. 162-171, Boringhieri, Torino, 2008
- (17) C.G. Jung "Cristo un simbolo del Sé" in Aion pagg. 59-65, Boringhieri, Torino, 1982.
- (18) P. Fonagy, M. Target "Attaccamento e funzione riflessiva", Raffaello Cortina, Milano, 2001
- (19) P.F. Pieri, "Dizionario junghiano", pag 488-490, Boringhieri, Torino, 1988
- (20) C.G. Jung, "Ombra" in Aion, pag. 10, Boringhieri, Torino, 1982
- (21) M. Trevi "Ombra: metafora e simbolo" (Le figure dell'Ombra) in Il male, AAVV, Raffaello Cortina, Milano, 2000.
- (22) M. Vannini, "La morte dell'anima", pag 120, Le lettere, Firenze, 2004
- (23) M. Vannini, pag. 123, op cit.
- (24) C.G. Jung "Interpretazione psicologia del dogma della Trinità – Il problema del quarto" in Psicologia e religione, pag. 185, Boringhieri, Torino, 2008
- (25) L. Aurigemma, "Il risveglio della coscienza", pag. 124, Boringhieri, Torino, 2008
- (26) L. Aurigemma, op. cit., pag 125
- (27) A. Romano, G. Niccoli, in L. Aurigemma, op.cit. pag. 189
- (28) A. Romano, G. Niccoli, in L. Aurigemma, op.cit. pag. 191
- (29) M. Trevi, op. cit. pagg. 123-124.
- (30) "Lo spirito Mercurio" in Studi sull'alchimia, pag. 238 e segg., Boringhieri, Torino, 1988,
- (31) Vedi R. Mondo "I luoghi del fare anima", Magi, Roma, 2012
- (32) Vedi J. Hillman "Saggio su Pan", pag.74, Adelphi, Milano, 1972-1992N. Cobb
- (33) "Maestri per l'anima" pagg.69-70, Moretti e Vitali, Bergamo, 1999

## Bibliografia

- AAVV "Il male", Raffaello Cortina, Milano, 2000
- Aurigemma L. "Il risveglio della coscienza", Boringhieri, Torino, 2008
- Cobb N. "Maestri per l'anima", Moretti e Vitali, Bergamo, 1999
- Fonagy P., Target M. "Attaccamento e funzione riflessiva", Raffaello Cortina, Milano, 2001
- Galimberti U. "Gli equivoci dell'anima", Feltrinelli, Milano 1990
- Galimberti U. "Cristianesimo, la religione dal cielo vuoto", Feltrinelli, Milano 2012
- Gioia P. (a cura di) "Diventare il presente-Testimonianze a dialogo: H.Hesse, R.Panikkar e noi", ELR, Locarno, 2008
- Hillman J. "Re-visione della psicologia", Adelphi, Milano, 1983
- Hillman J. "Saggi sul Puer", R.Cortina, Milano, 1988
- Hillman J. "Saggio su Pan", Adelphi, Milano 1972-1992
- Hillman J. "Fuochi blu" a cura di T. Moore, Adelphi, Milano, 1996
- Hillman J. Ventura M. "Cent'anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio", Garzanti, Milano, 1993
- Jacobi J. "Complesso, Archetipo, Simbolo", Boringhieri, Torino, 1971
- James W. "Le varie forme dell'esperienza religiosa", Morcelliana, Brescia, 1998
- Jung C.G. "L'io e l'inconscio", in Opere vol.7, Boringhieri, Torino, 1991
- Jung C.G. "Gli archetipi e l'inconscio collettivo", in Opere vol.9, tomo primo, Boringhieri, Torino, 1992
- Jung C.G. "Aion", in Opere, vol. 9, tomo secondo, Boringhieri, Torino, 1982
- Jung C.G. "Psicologia e religione", in Opere, vol.11, Boringhieri, Torino, 2008
- Jung C.G. "Psicologia e alchimia", in Opere, vol.12, Boringhieri, Torino, 1992
- Jung C.G. "Studi sull'alchimia", in Opere, vol.13, Boringhieri, Torino, 1988
- Jung C.G. "Ricordi, sogni, riflessioni" a cura di A. Jaffè, Rizzoli, Milano, 1991
- Mancuso V. "Io e Dio", Garzanti, Milano, 2011
- Mancuso V. "Obbedienza e libertà", Fazi, Roma, 2012
- Mondo R. "I luoghi del fare anima", Magi, Roma, 2012
- Otto R. "Il sacro", Se, Milano, 2009
- Panikkar R. "La religione, il mondo, il corpo", Jaca book, Rimini, 2010
- Panikkar R. "Vita e parola- la mia opera", Jaca book, Rimini, 2010
- Pieri P.F. "Dizionario junghiano", pag 488-490, Boringhieri, Torino, 1988
- Rasche J. "Il canto del leone verde", Magi, Roma, 2006
- Vannini M. "La morte dell'anima", Le Lettere, Firenze, 2004
- Vianello G. "*Colligite fragmenta*-la questione del nulla", Rubettino, Catanzaro, 2011
- Zoja L. "Coltivare l'anima", Moretti e Vitali, Bergamo, 1999
- Zolla E. "La nube del telaio", Mondadori, Milano, 1996