

## **L'attenzione o dell'uscire dall'automatismo**

*(On Attention, or Getting Out of Automation)*

**Pietro Salemme**

Italian Center of Analytical Psychology

### **Abstract**

*This paper explores the intimate connections that exist between the psychological phenomena of internal attention and mental automatism. The article does not regard attention as a psychological process made up of cognitive components, rather it takes into consideration the internal dimension that is shared by the meditative state as it is maintained by J. Krishnamurti in his public lectures. Some connections between the Weltanschauung of J. Krishnamurti and those of the pre-socratic "sofoi" ("wise philosophers" or "knowledge seekers") are here highlighted, due to their being cultural, psychological and intangible worlds that connect the east with the west, with special regard to Heidegger's philosophy. The article investigates attentive processes and goes on to examine some clinical examples taken from experiments of hysteria induced somnambulism and from experiments of hypnosis through which the author explores both the notion of mental automatism and that of affective type autonomous complex, as they appeared in Janet's and Jung's works. The analysis is concluded with exemplary clinical anecdotes that show how reflexive attention can lead to consciousness where automatism would otherwise reign and therefore make one able to abandon the predominant*

*psychological complex responsible for psychopathological blocks.*

**Keywords:** Mental automatism, affective type autonomous complex, psychopathological blocks, hypnosis experiments, reflexive-attention

### **Abstract**

*Questo lavoro affronta le intime connessioni esistenti tra i due fenomeni psichici dell'attenzione e dell'automatismo mentale. Non ci si riferisce qui all'attenzione intesa come processo psichico costituito nelle sue componenti cognitive quanto si preferisce considerare la sua dimensione interiore che confina con il pensiero meditativo secondo J. Krishnamurti. Sono evidenziate alcune correlazioni tra la visione di Krishnamurti e le visioni dei "sofi" pre-socratici quali mondi di transito tra Occidente ed Oriente, con particolare riguardo al pensiero di Heidegger. Dai processi attentivi si passa alla disamina di alcuni esempi clinici tratti dagli esperimenti di suggestione sonnambulica, tipica dell'isteria, e dagli esperimenti di ipnosi, con i quali si indaga sulla nozione di automatismo mentale e su quella di complesso autonomo a tonalità affettiva. Concludono il lavoro degli aneddoti clinici esemplari in cui si vede come l'attenzione riflessiva costituisca la via per fare coscienza dove regna l'automatismo e così uscire dal complesso psichico predominante responsabile del blocco psicopatologico.*

**Parole chiave:** Automatismo mentale, complesso autonomo a tonalità affettiva, blocchi psicopatologici, esperimenti di ipnosi, attenzione riflessiva

τῆς Ἰταλίας καὶ Σικελίας καλῶς ἐφαίμετο αὐτοῖς ἡ νῆσος  
ἐν παράπλῳ κείσθαι  
Tucidide, Libro I, XLIV

## **1. Automatismo inconscio e fenomeno coscienziale, svelatezza e nascondimento dell'essere**

Particolarmente grato mi sento verso chi mi ha invitato a scrivere queste brevi note in un momento storico come quello attuale, in cui il fenomeno dell'attenzione sembra essere oscurato, a livello globale internazionale, dal fenomeno imponente e dominatore dell'automatismo mentale che si rintraccia in molta parte della vita sociale come imperante tropismo psichico collettivo.

È fatto comune scorgere chi guida l'auto pericolosamente mentre digita sullo schermo di un dispositivo telematico qualche genere di comunicazione o chi attraversa una strada a piedi mentre guarda un video sul suo schermo di cellulare. Sono esempi di azione automatica in cui la coscienza, quale *complexus* psicologico, da cui non è scindibile la dimensione inconscia per la contemporaneità e contiguità di spazi e di tempi, non può identificarsi con il processo percettivo del soggetto percipiente a livello meramente cognitivo ma impegna più dimensioni al contempo, in vista di una sua componente teleologica soggettiva, ovvero la capacità riflettentesi e riflessiva. Infatti, un conto è, come pedone, attraversare le strisce pedonali e guardare a destra e a sinistra per assicurarsi del via libera, fermandosi o indietreggiando prontamente in caso di improvviso incombere di automobili in corsa, diversamente il percorrere lo spazio tra i due marciapiedi guardando l'auto avvicinarsi velocemente, senza però spostarsi. In entrambi i casi, il pedone percepisce il mobile in corsa verso di sé, ma solo nel primo manifesta consapevolezza del pericolo. Potremmo dire, cioè, che solo nel momento in cui il soggetto opera una riflessione, ovvero avviene

una torsione del soggetto sull'oggetto percepito, che diviene parte del soggetto stesso, allora accade il fenomeno coscienziale che al soggetto si dà. Nel primo caso vi è coscienza del pericolo, nel secondo si assiste ad una registrazione piatta, al pari di una didascalia sotto un'immagine pittorica, pur apprezzabile a livello sensoriale, ma non riflettente e riflessiva.

L'esempio vuole collocarsi anche come metafora e non arenarsi nel campo di una misurazione sperimentale esatta. Per molti motivi, infatti, e secondo molte visioni, noi potremmo ipotizzare la mancata messa in salvo del soggetto, non ultimo il caso fortuito. Ma tra questi non possiamo non citare soprattutto la dimensione inconscia, di cui l'automatismo mentale è diretta espressione e manifestazione, pur non esaurendone il misterioso portato e confine spaziale e temporale incommensurabile. La ridondanza dell'automatismo mentale, così come il suo carattere di persistenza e ripetitività, non può da solo contenere la potenza della dimensione inconscia, ma ne rappresenta la forza e l'intensità attraverso alcune immagini che si impongono alla coscienza sequestrandone altre funzioni, come ad esempio quella dell'attenzione al mondo esterno e al mondo interiore. Ma proprio in relazione al discorso dell'attenzione, leggiamo ora il testo greco, posto come incipit al nostro testo, dello storico Tucidide.

Siamo nel pieno del quinto secolo a. C. e la lingua e il suo stile sono essenziali e luminosi come ebbe a dire Nietzsche (Nietzsche 1885), poiché contengono in sé la visione tipica di un mondo arcaico ancora immerso nella meraviglia della scoperta percettiva. Al contempo parlano, nei vocaboli che l'autore propone, il senso di un'esperienza vissuta in quell'istante, sia che l'abbia vista dal vivo sia che l'abbia ascoltata da informatori, una lingua che con lo stesso filosofo autore della *Nascita della Tragedia*, si può accogliere come perfetta nel senso che esprime la perfezione come bellezza dell'essenza o οὐσία che si invera nel τὸ ὄν, ovvero l'ente. In due passi, qui scelti, della *Guerra del*

*Peloponneso* di Tucidide si rende evidente ciò di cui andiamo scorrendo. Nel momento in cui l'autore riflette sulla potenza bellica e culturale di una città come Micene o Sparta, a giudicare dalle sue rovine, queste non corrisponderebbero alla grandezza e alla fama nel tempo avute da queste città (1, X). Quindi l'autore avverte l'osservatore della fallacia percettiva che non è in grado di ricostruire a partire da frammenti ciò che veramente fu. Ma il "veramente" è anche l'avverbio che esprime ciò che appare allo sguardo delle rovine. Anch'esse si porgono al panorama visivo e portano un'eco vera e reale di ciò che furono. La dimensione percettiva riflessiva che dovette avere Tucidide di fronte alle rovine di Micene, città palaziale ormai tramontata da molti secoli rispetto allo storico narrante, potrebbe essere la stessa che avremmo noi mentre ci muoviamo negli ambulacri delle sue mura ciclopiche. Questa dimensione di contiguità spazio-temporale tra noi che guardiamo la rocca di Micene e Tucidide che la osserva dal vivo o come ricordo, ha qualcosa di eterno e cosmico che attraversa l'esperire accomunandolo ad un uomo del quinto secolo così come ad uno del 2023. E ciò è meraviglioso e al contempo sconvolgente, nel senso che l'immediatezza dell'esperienza estetica, secondo l'etimo di αἰσθάνομαι, ovvero 'sento', 'avverto', accade similmente in tempi lontani e diversi. D'altronde anche nel passo qui posto a frontespizio di questo articolo, noi possiamo tradurre: "ad essi parve che l'isola giacesse bellamente nel tragitto verso l'Italia e la Sicilia". Tucidide vuole rendere nell'ἐφαίνετο il senso dell'apparire dell'isola di Corcira (Corfù) mentre gli ateniesi (αὐτοῖς) navigano verso le coste italiane. Il manifestarsi è in quel καλῶς κεῖσθαι ovvero il giacere opportunamente dell'isola che compare alla vista dei naviganti come prodigio dell'essere, che si invera nell' ἀλήθεια, nel non nascondimento dell'essere che si lascia vedere.

Heidegger dirà che l'uomo è parlato dal linguaggio (cfr. Heidegger 1927), un λέγειν che è disposizione dell'essere, che vi si dispiega. E l'isola di Corfù giacendo sulle acque del mare emerge, viene fuori dalla

velatezza ai naviganti appena la scorgono solcando con la prua il mare "nero come vino", per dirla con Omero.

Il venir fuori come φυεῖν (il germinare, il generare) corrisponde per Heidegger all'eccedenza dell'essere, quella privazione dell'alfa che consente l'emergere come non sottrarsi. Allora vi è, come in Tucidide, ἔφαινετο, l'apparire che è il puro ὀνομάζειν, il nominare, dove si lascia che l'essere presente sia ciò che è mentre chi nomina passa in secondo piano rispetto all'ente che è così puro fenomeno; diversamente sarà per il λέγειν τι κατὰ (presso) τινος, tanto che il dire Corcira è un dire qualcosa del "presso". In questo senso il fenomeno, τὸ φαινόμενον, è già scomparso come quel τι che si fa vedere da sé stesso. E sarà ὑποκείμενον, cioè ciò che soggiace ovvero ciò di cui noi parliamo quando l'essere è tornato nel suo recetto. Di qui proviene l'intuizione profonda di questo discorso sulla velatezza dell'essere di Heidegger sul soggetto stesso come *subjectum*, ovvero posto sotto, cioè, sottratto e nascosto e non coincidente con la coscienza dell'Io.

Nella frase riportata ad esempio dello storico preclaro ateniese vi è la meraviglia del θαυμάζειν di fronte all'ente che si lascia cogliere dall'uomo in una propria ἐκ-στάσις (da ἐξ-ἴστημι, ovvero 'mi sposto', 'muto'). E l'uomo greco non è l'uomo cartesiano *se solum alloquendo*, ovvero che si rivolge da solo a se stesso. C'è l'esperienza dell'immediatezza e del divenire mentre l'orizzonte si muove e si avvicina allontanandosi. Per questo vi è tutto il sapore della scoperta nel tendere verso, in quel ἐν παράπλω, nel tragitto del navigare. E c'è il percorso come metodo del μέτα-ὁδοῦ, ovvero per la via, che genera l'incontro governato da τύχη, il caso. Il "verso dove" riguarda il fenomeno dei paraggi ovvero il "ciò in vista di cui" come spazio preventivamente svelato. In questo preventivo spazializzarsi è l'ente che viene incontro opportunamente (καλῶς). L'ente dunque emerge nell'opportunità, nel tempo del καιρὸς.

## **2. L'enigma e l'invisibile come ciò che si intravede: conoscenza e mistero**

Questa forma di conoscenza riguarda l'attenzione, ovvero il potersi disporre al germinare dell'essere nell'ente, tanto che V. Jankelevitch può arrivare a dire che la conoscenza potrebbe accedere alla verità assoluta solo nella strettoia del brevissimo lampo intuitivo, un'apparizione sparente e fugace che in tal senso corrisponde al sottrarsi heideggeriano dell'essere dopo il suo baleno (cfr. Jankelevitch, Berlowitz 2012). Jankelevitch parlerà dunque di "un'etica della scintilla" e della "libertà dell'istante" nel senso che ciò che è fatto resta da fare e non sarà mai compiuto e si dovrà rifarlo ad ogni momento-istante. Il filosofo concorda con la visione di Eraclito (cfr. Colli 1988) nel famoso frammento 99  $\epsilon\iota\ \mu\eta\ \eta\lambda\iota\omicron\varsigma\ \eta\nu,\ \epsilon\upsilon\phi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\ \acute{\alpha}\nu\ \eta\nu$  («se non vi fosse il sole, sarebbe la notte»), così come nel frammento 57  $\omicron\sigma\iota\varsigma\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\phi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\nu\cdot\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\nu$  («questi – [Esiodo] – non riconosceva giorno e notte: si tratta di una sola cosa»), dove il filosofo, cosiddetto "oscuro" e "obliquo" per la sua enigmaticità, intendeva l'unità di giorno e notte come la nuova realtà in cui comprendere la dualità dei termini antitetici. Nel frammento 93 (cfr. Colli 1980) ad esempio  $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\ \xi,\ \omicron\upsilon\ \tau\acute{\omicron}\ \mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \Delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota\varsigma,\ \omicron\upsilon\ \tau\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\ \tau\epsilon\ \kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$  («il signore, di cui l'oracolo è a Delfi, né dice né nasconde, ma indica»), Eraclito svela l'esistenza dell'enigma asserendone l'ineluttabilità per l'uomo come ente fra gli enti, mentre scopre un altrove e un altro ( $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\ \xi$ ) che non si nomina ma di cui vi è traccia ( $\sigma\eta\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$ ). La filosofia si ammanta di ombre e di tenebre sorretta dalla notte contenuta nell'etimo di enigma ( $\nu\acute{\omicron}\xi$ ). Questa oscurità inerisce il pensiero stesso nel momento in cui per pensare alla luce esso abbisogna di mischiarsi con la notte, alias pensare qualcosa significa pensare cosa non è qualcosa. Il  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  socratico è il nucleo di interrogazione che il dialogo apre e custodisce come spazio di ricerca del senso ulteriore che sfugge alla coscienza sapienziale del sapere di

non sapere. L'aura di mistero che avvolge la ὕβρις stessa del conoscere prende la forma di profondità interiore. «I confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli, così profondo è il λόγος che le appartiene» (ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο οὕτω βαθύν λόγον ἔχει; fr. 45).

L'aggettivo βαθῦς riferito a λόγος ha l'orizzonte della vastità dove «la via all'insù e all'ingiù sono la medesima cosa» (fr. 60), in cui avviene quel qualcosa che ha a che fare con un'immersione di cui è consentito l'accadere ma non è dato il toccar fondo. L'esperienza di entrare in un fiume<sup>1</sup> rimanda ad un molteplice delle acque che è l'immediatezza di cui sopra parlavamo, acque diverse che richiamano un'esperienza sempre nuova rispetto ad un'evidenza cristallizzata che è monotona. L'interiore o intimo viene dunque a caratterizzarsi come molteplice sentito dentro, il sensibile da cui mutuiamo la nostra sensibilità particolare. Eraclito individuerà in tale molteplicità lo ξυνὸν, ovvero ciò che si concatena<sup>2</sup>, ma ciò che si concatena è nascosto come armonia, come trama più forte di quella manifesta. Quindi il concatenato riguarda il cosmo interiore così come l'esteriore<sup>3</sup>.

Il nostro discorso sull'attenzione non ha lo scopo, come si sarà già a questo punto compreso, di distinguere tra le diverse funzioni della percezione, dell'apprendimento come spazio di complessificazione della memoria, dei processi attentivi di focalizzazione del pensiero a livello cognitivo, che sono inerenti, fino ad un certo punto e limitatamente, al processo conoscitivo, quanto è nostro interesse riflettere su ciò che accade quando c'è attenzione, che sembra essere un momento in cui il mio interno e l'esterno da me come individuo, si trasfondono fino al farmi sentire incluso nel cosmo, dove esterno ed interno si incontrano e levigano la propria linea di demarcazione. Tale confine di

---

<sup>1</sup> «A coloro che entrano negli stessi fiumi, affluiscono altre e altre acque», fr. 12; ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

<sup>2</sup> Cfr. fr. 2: «Bisogna seguire ciò che si concatena», δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ.

<sup>3</sup> Cfr. fr. 54: «L'armonia invisibile è più potente di quella manifesta» ἁρμονίῃ ἀφανῆσ φανεφῆ κρείττων.

demarcazione che in psicologia chiamiamo "barriera del sé", ovvero di ciò che distingue il me dal mondo, sembra essere operato dalla coscienza dell'Io, pur rintracciabile nella delimitazione dei margini corporei che Didier Anzieu (Anzieu 1985) ha chiamato Io-pelle, intendendo con ciò un'indicazione netta di psichico come ἀνάλογον del corpo. Ciò che viene sentito dal corpo, ovvero nel processo di αἰσθήσις, non corrisponderebbe, in altro modo nel *Teeteto* platonico, alla conoscenza propria dell'ἐπιστήμη (186 E, 9-10). Questa avrebbe più a che fare, secondo Socrate, con l'ambito animico. Il pensare stesso caratterizzato nel verbo διανοεῖσθαι dalla preposizione διὰ, cioè "attraverso", è usato dal filosofo ateniese nel suo senso del "tra" in cui è posto il νοῦς nel suo passaggio tra mondi. Esso è il «discorso che l'anima svolge tra sé e sé intorno alle cose che vede»<sup>4</sup> (186 E, 6-7). Da un lato non possiamo che rilevare un movimento dell'anima (ψυχή) che consiste nel transito, in una dimensione di riflessione del soggetto che fa sua la torsione sull'oggetto il quale diventa se stesso riflesso (αὐτὴ προσ αὐτήν), dall'altro si instaura nella visione (σκοπή) degli enti (ᾧν) una sorta di paesaggio che da esterno diviene interno.

Anche Heidegger nota come la cattedra che ha di fronte possa essere relativa a molteplici mondi da cui essa deriva ed al contempo rimanda (il legno, il bosco, l'artigiano, il mondo universitario) e dirà appunto che «mondeggia», intendendo con ciò la sua oscillazione di senso che attraversa, transita. Vi è un passo di F. Nietzsche in *Il crepuscolo degli idoli* dove il filosofo asserisce che

si deve imparare a vedere [...] che così come io lo intendo è appunto "non volere", saper differire la decisione [...] tenere tutte le porte aperte [...] sdraiarsi sul ventre di fronte ad ogni piccolo fatto entrandovi dentro [...] insomma la conclamata

---

<sup>4</sup> λόγον ὃν αὐτὴ προσ αὐτήν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ᾧν ἂν σκοπήν".

oggettività è cattivo gusto [...] (Nietzsche 1888: 78).

Qui due elementi danno conforto al nostro percorso e aprono alla nostra ricerca di senso ulteriore: il non volere come differire la decisione di fronte al fenomeno che si mostra e la decadenza dell'oggettività come ipostasi illusoria al pari della δόξα contrapposta all' ἐπιστήμη della verità come non nascondimento. La non decisione come non scelta noi la ritroveremo anche nella concezione orientale di meditazione che emerge in J. Krishnamurti, così come il vedere è legato allo scorgere o "vedere attraverso" della divinazione apollinea, sia nella concezione nietzschiana della *Nascita della Tragedia* (1872) sia secondo la divina sapienza del veggente. Si tratta del vedere proprio all'indovino, all'oracolo che vede nel buio della notte e pre-vede, arrivando a visualizzare un evento meteorologico importante o una siccità, così come accadeva a Talete, sapiente veggente presocratico. Dunque, l'ἐπιστήμη secondo tale visione supera il mero dato oggettivo, con la luce dell'apollineo ma anche con la musica del dionisiaco che stimola alla visione per immagini. Nietzsche la rinvenirà nel ditirambo del corteo satiresco che apriva la rappresentazione tragica e potrà dire che la musica è il «cuore della cosa» mentre i concetti sono «la vuota scorza delle cose, dunque delle vere e proprie astrazioni» (158). Per il filosofo tedesco si inaugura con Socrate l'uomo teoretico o di scienza, fedele alla spiegabilità della natura e alla sua incrollabile fiducia nella forza risanatrice del sapere. Ma come sappiamo in Socrate echeggia ancora l'aura eraclitea del misterico proprio alla conoscenza, che possiamo rintracciare nella domanda oscura del *Teeteto*: «Potrà mai essere conoscitore di questo uno che non ne coglierà il vero?» (*Teeteto* 186 c, 9-10)<sup>5</sup>. Questa domanda infatti apre e non chiude l'orizzonte dell'episteme. E la apre alla notte. Proveniva forse da lì il δαίμων che

---

<sup>5</sup> οὐ δὲ ἀληθείας τις ἀτυχῆσει, ποτε τούτου ἐπιστήμων ἔσται.

parlava a Socrate mentre egli sembrava colto da una stranezza, da un'assenza, come sospeso in un'altra dimensione. Platone userà il termine di ἄτονος, intendendo "fuor di posto", ovvero "singolare", "straordinario".

Ciò che Nietzsche divideva in apollineo e dionisiaco, noi dobbiamo vederlo come una medaglia a due facce, così come Giorgio Colli riconosce nello spirito dionisiaco (cfr. Colli 1980), in cui Nietzsche stesso coglieva l'aspetto dell'orgiasmo come trascinamento dell'impulso vitale, il risultato ultimo di una rottura contemplativa, visionaria, di un distacco conoscitivo. Ἐκ-στάσις o il vissuto del "fuori di sé" libera il sovrappiù di conoscenza tanto che ὀργιασμός diventa strumento conoscitivo. In tal senso la capacità divinatoria apollinea nella possessione ricevuta dall'oracolo di Delfi potrà dirsi θεῖα μανία (follia divina) e riguardare l'apollineo e il dionisiaco come le due divinità che possono indurre l'estasi. Ciò tornerà di nuovo nel nostro discorso a proposito della differenza o della confluenza che si può riscontrare in alcune forme di uscita da sé, che poi possono esitare in un blocco da automatismo mentale. Importante era ora considerare la forma oracolare di conoscenza come sapienziale anche nella sua forma estatica e ricongiungere le due polarità dell'apollineo e dionisiaco, le quali sono nella loro natura originaria l'uno (apollineo) il disordine dell'altro (dionisiaco) e l'uno (Dioniso), che raccoglie in sé tutte le contraddizioni, è una sola cosa con Apollo, che è la sua contraddizione (*Ib.*, I). Ἐκ-στάσις è un vedere fuori.

### **3. Percezione del flusso sensoriale come elementi e come tutto, oscillazione tra mondi e loro attraversamento: l'attenzione interiore quale fenomeno di vuoto e di libertà dal conosciuto**

È chiaro che il processo della visione come il vedere è al centro del nostro discorso, anche nel senso delle immagini di mondo che Karl Jaspers (Jaspers 1925) definisce di due generi: soggettive, che l'uomo

poi trasforma in oggettive e da cui è dominato, e quelle universali del mondo derivanti dall'oggettivazione stessa dell'uomo soggettivo. Il processo di crescita psicologica, secondo Jaspers, consisterebbe nella conoscenza delle immagini del mondo che "concretano" con l'individuo. Dunque, l'immediatezza è ciò con cui si ha tangibilità del sensoriale e l'immediato è al di qua della scissione di soggetto e oggetto. L'uomo e il mondo sono una cosa sola ed esistono infiniti mondi, infinite immagini del mondo tanto che per Giordano Bruno l'infinito sarà il vero. Ma è molto interessante la prospettiva sulle immagini del mondo filosofico dei presocratici che lo psicologo-filosofo Jaspers individua diversamente per ognuno di loro ma sempre con il sostrato visivo in cui essi si esprimono. Per Anassimandro, ad esempio, vi è l'*ápeiron* come illimitato che diviene concetto su un piano pensato in modo visuale, in Talete l'immagine del mondo è l'acqua, per Anassimene l'aria, e tutti e tre si pongono nella sensorialità. Eraclito stesso sarà il primo filosofo che "si vede" e in lui i concetti sono viventi e intuiti, essendo la sua *imago mundi* un pensiero visivo. Empedocle poi in tre frammenti, il 109 («con la terra vediamo la terra, con l'acqua l'acqua [...]») <sup>6</sup>, il 103 («per volontà del caso tutte le cose sentono con immediatezza») <sup>7</sup> e infine il 110 («sappi infatti che tutte le cose hanno sensazione e una parte di pensiero») <sup>8</sup>, rinviene nel φρόνειν, il sentire, una radice conoscitiva in cui il tutto si congiunge per caso e gli elementi pullulano nel molteplice che "sente" nel senso che ha sensazione di impulso vitale. La φρόνησις per Empedocle è una sensazione immediata esistente nel cogliere «ciascun membro corporeo nella sua chiarezza» <sup>9</sup>. D'altronde per il filosofo agrigentino il pensiero è in stretta correlazione con il cuore («infatti per gli uomini il sangue intorno al cuore è pensiero») <sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν.

<sup>7</sup> τῆδε μὲν οὖν ἰότητι Τύχησ πεφρόνηκεν ἅπαντα.

<sup>8</sup> πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματοσ αἴσαν.

<sup>9</sup> νόει δῆλον ἕκαστον γυῖον; fr. 3.

<sup>10</sup> αἷμα γὰρ ἀνθρώποισ περικάρδιον ἔστι νόημα; fr. 105, 3.

Anche qui risalta la differenza fra elementi molteplici e unità, un'unità che è colta con lo sguardo interiore e che è indicibile: «solo un cuore sacro e indicibile sussiste [...] che con veloci pensieri si slancia attraverso il mondo intero»<sup>11</sup>. Sembra che la visione del mondo empedoclea, cioè, oscilli tra sensazione (φρόντις), pensiero (νόημα), membra (γυῖα), cuore (φρήν), dove l'ambiguità dei termini e di ciò che indicano, rispecchia il processo di differenza e miscuglio al contempo tra mondi differenti e mondo unico che poi Heidegger indicherà come “mondo per me”.

Quale visione del mondo guidi la studiosa così come l'uomo manager della civiltà occidentale o il cacciatore nomade di una tribù amazzonica, ove esistesse ancora, è qualcosa che dice moltissimo per la lettura dei fenomeni umani esistenti e che orienta il pensiero ospitandolo assieme al mondo emotivo dell'individuo. Siamo ospitati dal mondo, dal cielo che ci avvolge con la sua curvatura differentemente protettiva a seconda delle latitudini e dalla terra che ci sostiene, per dirla con Heidegger, ma a nostra volta la presenza ospitante riguarda un contatto col mondo che si rarefa in un rimando tra microcosmo e macrocosmo contemporaneo. È quel che si avverte ad esempio rimirando un celebre dipinto del Caravaggio a palazzo Barberini a Roma, ritraente Narciso. Il giovane, classicamente proteso e inchinato frontalmente sullo specchio d'acqua scura, quasi in posa di bacio, ha il suo riflesso che però il Caravaggio tratteggia indefinitamente, più consistente in un'ombra dal profilo speculare che in una figura netta. Il particolare che, oltre al doppio psichico, coglie la periferia del campo oculare di chi osserva, è nelle due mani che poggiano sulla riva dello stagno: se una è sostenuta dal bordo di biacca che determina la separazione tra aria e acqua, l'altra sembra quasi

---

<sup>11</sup> ἀλλὰ φρήν ἱέρη καὶ ἀθέφαστος ἔπλετο μῦνον[...] φρόντις κόσμον ἅπαντα καταίσσουσα θοῆσιν”; fr. 134, 4–5.

dissolvere sotto il suo peso la soglia d'ingresso nell'altra dimensione, in una via di continuità tra i due elementi che diventano mondi, distinti ma anche mischiati<sup>12</sup>. Nel dipinto di san Francesco in meditazione, sempre del Caravaggio e visibile a palazzo Barberini, il santo appare, in una *meditatio mortis*, protendersi verso il teschio che sorregge, ma cui al contempo sembra quasi appigliarsi, in una tensione enantiodromica del sostenere sostenendosi. Mentre la dimensione osmotica che apprezziamo in Narciso incornicia due spazi che oltre a comunicare si mescolano in un punto e danno il senso dei due mondi, in cui quello umbratile pare quasi essere il calco platonico di quello al chiarore, nel san Francesco lo spazio disegnato dall'apice del capo del santo che guarda il teschio, ha le direttrici delle braccia, morbide nelle pieghe del saio, che lo concludono, configurandosi così un mondo dell'essere con la morte circoscritto *in interiore hominis*.

Per noi, i due capolavori del Caravaggio succitati, hanno il favore di rappresentare il momento introspettivo sia nella modalità della riflessione speculare del Narciso, che poi vedremo catturare il soggetto dominandolo con automatismo, sia in quello di immersione interna, presente in san Francesco, in cui lo psichico si confronta con il processo della trasformazione inerente alla vita. «Cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae et tunc quoque crescimus vita decrescit [...] hunc ipsum quem agimus diem cum morte dividimus» (*Epistulae* III, 24) scrive Seneca, trasmettendo quel senso di intima unione tra vita e morte, una condivisione che genera la continuità del vivente. A questo si associa la dimensione di ricerca spirituale di J. Krishnamurti, per il quale la morte e la creazione sono connesse e dalla morte proviene la vita e finanche l'amore.

In effetti per Krishnamurti la fine del pensiero coincide con la

---

<sup>12</sup> Cfr. in Empedocle: «mescolanza e poi separazione di ciò che era mescolato» (μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων), fr. 8.

freschezza, non con la morte. Il tempo anima il pensiero ma dove finisce il pensiero inizia la bellezza che è la meditazione (cfr. Krishnamurti 1976). La meditazione è il fiore intero nella sua bellezza, il suo vivere, il suo appassire e la bellezza è la totalità. Per Krishnamurti parlare del fiore equivale a distruggerlo, ma ciò di cui si parla non è più il fiore che si ha di fronte, che si vede. Per questo la conoscenza è distruttiva nei confronti della scoperta, poiché la conoscenza è sempre nel passato temporale e così non può essere libera. La libertà quindi dall'autorità della conoscenza, del conosciuto si pone come momento meditativo profondo in cui la dimensione percettiva è istantanea così come lo è il comprendere. Vedere l'abete che ho di fronte consisterà, nell'atto meditativo, in un'esperienza totalizzante libera dai condizionamenti di esperienze pregresse di alberi dell'infanzia o intrisa di ricordi o conoscenze arboree. La libertà per Krishnamurti è senza sentieri e in ciò si rievocano i sentieri interrotti di Heidegger e la concezione della meraviglia di fronte all'enigmaticità misterica della vita, che irradia dalla visione presocratica che lo stesso Heidegger chiamerà aurorale. Anche per Heidegger l'e-vento proveniva da un luogo silenzioso al di qua della parola, veniva dal silenzio verso cui incamminarsi, verso il nascosto che è dimora abissale. La meditazione è per Krishnamurti al di sopra del tempo e dello spazio, è nella consapevolezza passiva che c'è nella libertà dall'autorità, dall'ambizione, dalla paura e dal potere che è sempre male e che si eredita di generazione in generazione. In tal senso meditare non significa concentrarsi, perché concentrarsi è escludere, separare, il che individua soprattutto un conflitto. Si tratta di una consapevolezza sensitiva, senza che intervenga il processo di scelta, senza restare attaccati e prigionieri di una cosa o dell'altra. La conoscenza per Krishnamurti risulta un accumulo se non accade come divenire in cui non c'è posto per il noto che non è il reale. Anzi per Krishnamurti, l'esperienza come memoria è inattenzione ed è non liberante. «Quando

c'è vuoto totale, il nulla, nessuna influenza, nessun valore, nessuna frontiera, nessuna parola, allora a quel punto in quel completo silenzio di tempo-spazio, arriva ciò che non ha nome» (*Ib.*: 88). L'attenzione si configura quindi come vuoto e in questo silenzio totale ha vita il nuovo che accade. Krishnamurti per questo arriverà a dire che c'è solo la realtà, e non l'esperienza della realtà; fare esperienza della realtà significa negarla. Sperimentare una realtà senza pensiero e sentimento è un evento profondo. Vediamo insieme un passo in cui Krishnamurti, essendo solito stare in solitudine nelle campagne di varie parti del mondo, descrive il paesaggio che si svolge di fronte a sé e che, mentre ascoltiamo le sue immagini, pian piano si fa paesaggio interiore:

La meditazione è questa attenzione in cui c'è una consapevolezza, senza scelta, del movimento di tutte le cose, il gracchiare dei corvi, la sega elettrica che fende il legno, il tremolare delle foglie, il chiassoso torrente, un ragazzo che chiama, le sensazioni, i motivi, i pensieri che si inseguono l'un l'altro e vanno sempre più in profondità, la consapevolezza dell'intera coscienza. E in questa attenzione, il tempo come ieri che continua nello spazio di domani, e i giri e i rigiri della coscienza, si sono acquietati e fermati del tutto. In questa immobilità c'è un'incommensurabile, incomparabile movimento; un movimento senza esistenza, che è l'essenza della beatitudine e della morte e della vita. Un movimento che non può essere seguito poiché non lascia un sentiero, e poiché è fermo, immobile: è l'essenza di tutto il moto (57).

Questo stato di percezione dell'essenza avviene attraverso il processo di attenzione ma Krishnamurti dice che non passa per l'encefalo né attraverso l'immaginazione, né che sia sperimentabile con la parola. Soprattutto non c'è l'osservatore e in tal senso non c'è

nessuno che sperimenti mentre si realizza questo sentire che Krishnamurti chiama «benedizione», una sorta di dimensione “altra e oltre” che egli sente scendere tremenda e misteriosa. In questo senso notiamo delle assonanze con la concezione dell’ὑποκείμενον, ovvero del soggetto che si assenta e diviene ospite di una coscienza misterica, dove con mistero noi richiamiamo l'etimo che esso porta, cioè il verbo μυεῖν che in greco significa “chiudere gli occhi”, ovvero aprirli all'oscurità e farne coscienza. La domanda, infatti, più che la risposta è il limite cui si affaccia l'uomo, la soglia da cui si intravede l'abisso ed è appunto questa coscienza misterica che viene ospitata dall'uomo, non è l'uomo che la genera: piuttosto ne accoglie la potenza. Krishnamurti la individua anche come «diversità» inaspettata che gemma laddove pensiero, richieste, conflitti e paure non sono ed essa allora giunge spiazzando l'ospite che l'accetta. I colori della natura ma anche delle opere umane di una città divengono vivi, intensi, infiniti e splendidi di luce che dà gioia. Questa diversità totalizzante dove interno ed esterno sono così cribrati da risolvere il loro netto limite divisorio verso la percezione di infinito, è qualcosa che segna l'uscita verticale dell'ἐκστάσις dal tempo e dallo spazio e inaugura un altrove, un dislocarsi che vede intensamente. C'è un punto in *Lo Zarathustra di Nietzsche* di C.G. Jung (1936-1937) in cui, commentando il testo del filosofo tedesco, lo studioso analista zurighese afferma che «il significato della vita sembra essere quello di oltrepassare se stessa [...] la vita che non travalica se stessa è davvero priva di significato» (Jung 1936-1937: 1176), dove l'oltrepassare implica che il punto di osservazione sia al di fuori di essa, mentre finché si è dentro alla vita si è nel flusso del *puer aeternus*, archetipo che satura di contrasti; e solo quando si entra nella staticità, allora ci si può chiedere il senso di ciò che accade nel divenire del movimento caotico e vitale del *puer*, ovvero l'unilateralità della psicologia adolescenziale. Per Jung, così come per Eraclito, si pone il principio enantiodromico, e se si esclude uno dei due termini in

opposizione, non mantenendo la tensione dialettica tra polarità psichiche opposte, si scade nel conflitto, e ciò che è escluso tornerà poi come sintomo.

#### **4. L'automatismo psichico in forma di complesso autonomo a tonalità affettiva: l'attenzione riflessiva per uscire dal blocco psicopatologico**

Ora vorrei tentare di ritrarre una scena di interazione tra me e un paziente psicotico molto grave che seguo in un setting clinico terapeutico-riabilitativo. Insieme si stava seduti su una panchina di fronte ad un laghetto urbano, circondato da alberi e spazi erbosi, popolato da miriadi di uccelli di varie specie. Il silenzio, tra svolazzi di trampolieri e gabbiani raggruppati al centro dello specchio d'acqua che pulivano i loro piumaggio e si alzavano in volo, era rotto di tanto in tanto da sue confabulazioni, deliranti verrebbe da dire in termini psicopatologici, circa le cimici elettroniche che i condomini del suo stabile avevano disseminato ovunque nel suo appartamento per spiarlo e così nuocergli. Il suo sguardo era basso e chiuso e nulla all'intorno sembrava toccarlo e far parte del suo mondo percettivo, bisbigliava parole incomprensibili a me che porgevo l'orecchio tentando di decifrarne il senso. Tutto era molto faticoso, l'aria era diventata pesante e una reazione di soffocamento stavo vivendo, dicendomi che si trattava di un controtransfert somatico, e anche il mondo esterno con i suoi rumori vitali sembrava essere sotto una campana di vetro, lontano ed attutito. Poi un lungo silenzio fece aprire gli spazi di percezione che tuttavia rimanevano sullo sfondo, cani che giocavano, bambini che schiamazzavano e varie persone dedite al jogging. Improvvisamente si girò verso di me, gli occhi avevano uno sguardo intenso e brillante, come di una presenza che squarcia i veli. E disse con voce umana: "Ti va se parliamo del più e del meno?". E fu subito una nuova sensazione di *relaxing*, mentre si iniziò a parlare per circa

quindici minuti, di quello che gli piaceva nella natura, in particolare del colore verde e dei paesaggi montani: fu un momento di vita nova.

Dunque, è possibilmente questo ad accadere, un'uscita dal tempo in senso verticale rispetto ad un flusso orizzontale, per adottare un linguaggio analogico, e quindi entrare in un ἐκ-στατικὸν χρόνον che è presenza dislocata, una dimensione del passaggio in cui avviene un mutamento misterico per la sua chiara intensità. Parlare del più e del meno significava infatti liberarsi dal viluppo di un complesso a tonalità affettiva divenuto preponderante e occupante il campo di coscienza. Carl Gustav Jung è colui che ipotizza, su base empirica e osservativa nel rapporto con i pazienti psicotici, la teoria dei complessi autonomi a tonalità affettiva. Egli stesso afferma che la psiche è una contraddittoria molteplicità di complessi (Jung 1928). Ma vediamo come definisce Jung il complesso: dal biologico al corpo fino allo psichico, questo è l'iter che via via noi rinveniamo come processo che dall'indifferenziato procede verso un'organizzazione in complessi gerarchicamente costituiti. Il primo complesso che si costituisce in modo via via sempre più ordinato è quello dell'Io che corrisponderebbe alla «massa di rappresentazione dell'io che noi immaginiamo accompagnati dal potente tono affettivo del proprio corpo» (Aversa 1999). Quindi si andrebbe, secondo tale visione, da un grado psichico complessuale più basso ad uno più alto in senso gerarchico. Il complesso dell'Io, come capacità di autorappresentarsi il sé come corpus, sarebbe quello con maggior stabilità per il fatto di essersi costituito prima. L'altra caratteristica del complesso è la tonalità affettiva, ovvero quella che lega le due componenti complessuali: l'ambiente con le sue influenze di stimoli e la predisposizione individuale. È chiaro che laddove un complesso sia investito di intensità affettiva, tendenzialmente inizierà a prevalere sugli altri complessi che perderanno via via la propria forza. Durante l'intensificazione dell'affetto, si produrrà uno stato dissociativo tale per cui i processi inferiori più primitivi e indifferenziati prevarranno sugli

altri, così come già P. Janet aveva individuato accadere presso gli isterici (Janet 1889). Questo «*abaissement du niveau mental*», come dirà Janet, ovvero un abbassamento del livello mentale, produce una perdita di sintesi, riduce all'automatismo, sopprimendo i fenomeni superiori e facendo calare la tensione al solo livello dei fenomeni inferiori. In termini junghiani un complesso autonomo a forte tonalità affettiva, emergendo, modificherà e dominerà il complesso dell'Io. Tale tonalità affettiva è una sorta di attenzione che stabilizza e rende forte il complesso. Quindi inizia a balenare l'idea del curatore d'anime che accanto alla coscienza dell'Io possa esserci anche una non coscienza, cioè qualcosa che è inconscio all'Io stesso. Nella psicopatologia isterica si osserva certamente l'azione di un'emozione che, come Jung dice (cfr. Jung 1902), dissocia la coscienza, nel senso che viene posta in rilievo unilaterale ed eccessivo una rappresentazione per cui troppa poca attenzione rimane disponibile per altre attività coscienti della psiche. Cosicché si costituirebbe un automatismo psichico che viene favorito dalla distrazione come non attenzione della psiche stessa. Tale automatismo è la parte in ombra e agisce nell'ombra sequestrando, in alcuni casi particolarmente gravi, o in catalettici o in soggetti in stato ipnotico sonnambulico, la coscienza dell'Io. Ciò è particolarmente evidente nelle osservazioni di Janet e dello stesso Jung nei casi di sonnambulismo e di ipnosi profonda. Il primo verificò che nella catalessia il soggetto poteva sentire sensazioni ma non comprenderle e che queste sensazioni avevano la caratteristica di perdurare, tanto da poter parlare di monoideismo nel catalettico, nel senso che ogni immagine legata alla sensazione restava isolata senza unirsi alle altre, seguendo proprie leggi. Ciò farebbe pensare che esistono atti incoscienti senza partecipazione dell'Io. Jung poi, durante l'osservazione della medium del famoso testo del 1902, rileva un dualismo della personalità inconscia, poiché nel momento in cui si assiste all'alternarsi delle figure psichiche nello stato di trance e si

chiede ora all'una ora all'altra, mentre possiedono alternatamente la medium, cosa è successo nell'estasi, esse sanno perfettamente rispondere anche se ad un livello superficiale, tanto che a domande più approfondite le figure psichiche sonnambuliche non sapevano cosa dire se non rimandare alla medium stessa, tramite la frase stereotipa "Chiedete a Ivenes" (nome mistico dell'io sonnambulico della *medium*). Ciò fa desumere, come fa Jung, la contemporanea attività autonoma di complessi psichici, ma del perché questi non sappiano l'uno dell'altro e rimandino all'io sonnambulico resta fatto misterioso, se non nell'acquisizione che quest'ultimo, potendo rispondere, conserva una certa attività cosciente. Ma questo porta a pensare che il fenomeno dell'automatismo e la coscienza avvengano contemporaneamente. D'altronde alla contemporaneità di coscienza e inconscio Jung si è lungamente dedicato osservandone l'empirico sincronico manifestarsi, proponendo così una nuova visione dello psichico rispetto a quella freudiana, separata pur se comunicante, dell'inconscio e della coscienza. In un esperimento di ipnosi Janet stesso procedette così: mentre un collaboratore intratteneva un discorso con una paziente, Janet suggeriva a questa da dietro le spalle delle suggestioni a bassa voce; improvvisamente la paziente si voltò verso di lui e proseguì il discorso prima indotto a livello inconscio, dimostrando di entrare in stato ipnotico. Questo esperimento si associa ai casi in cui l'ipnotizzatore, in tal caso Janet, riusciva ad ipnotizzare il paziente già ipnotizzato, scoprendo in tal modo che lo stato psichico III, conosceva ciò che gli stati I e II (con II ci si riferisce a quello già ipnotizzato) ignoravano l'uno dell'altro.

Ciò fa riflettere oltre che su una propria autonomia degli stati altri, anche sulla eventuale presenza di coscienza di complessi a tonalità affettiva, cioè se essi anche dispongano di una forma coscienziale. Ed è lo stesso Jung a suggerircelo, quando inoltre considera come una figura psichica che impersona un complesso autonomo possa avere la

capacità di suggestionare altri complessi, in particolare il complesso dell'Io.

Infine, vorrei riportare un ulteriore esempio di attivazione e successiva disattivazione di un complesso autonomo e automatico su un piano transgenerazionale. In breve, e per tratteggiare una scena psicopatologica, una coppia che seguo in psicoterapia per una complessità personologica di ognuno dei due partner ma anche per un'emergenza di violenza intrafamiliare con i figli ormai maggiorenni, mi racconta di un'eredità ricevuta e ancora criticamente problematica per influenze malavitose che ne bloccano la giusta successione. Tale eredità sembra legata ad una storia pregressa nella precedente generazione, ovvero dei nonni dell'uomo, il quale è l'erede non solo della proprietà ma anche della disfida territoriale inerente questa stessa proprietà. Accadeva poi che ogni qualvolta fosse nominato in famiglia il nome di questa proprietà, uno dei figli diventasse aggressivo, rivolgendo parole offensive al padre, la qualcosa portava immantinentemente al coinvolgimento di tutti i membri familiari in una rissa, dove soprattutto il figlio percuoteva il padre con pugni e calci, con la giustificazione di essere stato picchiato fin da piccolo dallo stesso. Ecco, dunque, la dimensione di tonalità affettiva esperita nell'infanzia e forse responsabile dell'attivazione di un automatismo che però affonda le sue radici rappresentazionali nella terza generazione precedente, quella del trisavolo del ragazzo. Attraverso la dimensione di riflessività introdotta e inverata con costanza dal setting terapeutico che ha ospitato per più di qualche seduta anche i figli, si è assistito ad una progressiva attenuazione degli scoppi di violenza agita, passando per il solo insulto e poi fermandosi alla semplice discussione. La parola suggerita su cui riflettere era "distanza" dalle diatribe familiari e attenzione alla propria vita interiore fuori dal crogiuolo transgenerazionale.

In quest'ultimo aneddoto clinico riportato, sembra che la percezione uditiva fosse molto importante come accensione della crisi.

Udire il nome della proprietà equivaleva a dare il segnale d'inizio all'azione dell'automatismo esitante nell'agito di violenza intrafamiliare. Ciò è rimarchevole per quel che riguarda il fatto percettivo e per come esso entri potentemente nelle zone di confine tra mondo interno ed esterno al soggetto, ovvero ciò che noi abbiamo chiamato barriera del sé. Se infatti la percezione del mondo esterno con le sue influenze può attivare automatismi interni psichici, da cui il soggetto è catturato, allo stesso tempo il processo percettivo come attenzione interiore può volgersi verso l'interno liberando dal blocco dell'automatismo. Quindi si potrebbe dire che attraverso l'attenzione interiore che consta di un atto del soggetto che riflette su di sé, si realizza quella che Jung chiama «funzione trascendente», ovvero non riferita ad un ente metafisico, ma che crea una transizione, una translocazione da un atteggiamento ad un altro.

«Il suo segreto è il fatto della funzione trascendente, la trasformazione della personalità mediante la miscela e il legame di costituenti nobili e ignobili, delle funzioni differenziate e indifferenziate, del conscio e dell'inconscio» (1928: 139).

## **Bibliografia**

- Anzieu, D. (1985). *L'Io pelle*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2017.
- Aversa, L. (2013), a cura di. *La teoria della clinica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.
- Colli, G. (1988). *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi, 2014.
- Colli, G. (1980). *La sapienza greca*. Milano: Adelphi, 2009, voll. 1, 3.
- Galimberti U. (2020). *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*. Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, M. (1927). *Essere e tempo*. Milano: Mondadori, 2008.

Janet, P. (1889). *L'automatismo psicologico. Saggio di psicologia sperimentale sulle forme inferiori dell'attività umana*. Milano: Raffaello Cortina, 2013.

Jankelevitch, V., Berlowitz, B. (2012). *Da qualche parte nell'incompiuto*. Torino: Einaudi.

Jaspers, K. (1925). *Psicologia delle visioni del mondo*. Milano: Astrolabio, 1950.

Krishnamurti, S. (1976). *Taccuino*. Roma: Ubaldini editore, 2007.

Jung C. G. (1902), *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*. Torino: Bollati Boringhieri, 2016.

Jung, C. G. (1928). *L'Io e l'inconscio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2022.

Jung, C. G. (1936-1937). *Lo Zarathustra di Nietzsche*. In *Opere di Carl Gustav Jung*. Torino: Bollati Boringhieri 2013, vol. III.

Nietzsche, F. (1872). *La nascita della tragedia*. Milano: Feltrinelli, 2015.

Nietzsche, F. (1885). *Al di là del bene e del male*. Milano: Adelphi Edizioni, 1968, 1977.

Nietzsche, F. (1888). *Il crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*. Milano: Adelphi, 2008.

Platone (2022), *Teeteto o sulla scienza*. Milano: Feltrinelli.

Tucidide (2020). *La guerra del Peloponneso*. Milano: Bur Rizzoli.