

Vincenzo Cicero - Lucia Guerrisi

VII SERMONES AD VIVOS.

NOTAZIONI FILOSOFICHE E PSICOLOGICHE

A MARGINE DEL POEMA DI JUNG*

ABSTRACT. Il singolare poema in prosa *Septem sermones ad mortuos* è stato redatto da Jung nel gennaio 1916 entro un'atmosfera eccezionalmente pregnante di elementi paranormali ed eventi sincronici. Martin Buber lo ha addotto come prova per accusare lo psichiatra svizzero di sostenere un concetto quasi eretico di Dio sotto le forme gnosticizzanti di Abraxas, deità insieme buona e cattiva. In realtà, Abraxas è inteso da Jung in senso poetico come il Dio ultradivino che ha il suo preciso corrispettivo psicologico nel Sé, l'archetipo degli archetipi.

ABSTRACT. The peculiar prose poem *Septem sermones ad mortuos* was written by Jung in January 1916, during a time exceptionally full of paranormal elements and synchronic events. Martin Buber produced it as evidence to accuse the Swiss psychiatrist of supporting an almost heretical concept of God under the gnosticistic forms of Abraxas, both good and bad deity. Indeed, Abraxas is inter-

* Il saggio, pur concepito in piena condivisione ideale e realizzato in consultazione e collaborazione costante, è stato redatto in gran parte separatamente dai due autori: i paragrafi 1-3 li ha scritti Cicero, i 4-6 Guerrisi; il conclusivo § 7 è frutto di una redazione a 4 mani. – Nel caso di citazioni da testi non italiani, nonostante vengano riportati in bibliografia e nelle note anche i riferimenti alle traduzioni italiane (ove esistenti), tutti i brani sono stati da noi sistematicamente ritradotti.

preted by Jung poietically as the ultradivine God which has its precise psychological counterparts in the Self, the archetype of archetypes.

1. *Lo strano caso dei Septem sermones ad mortuos*

«In uno scritto [di Jung] stampato assai presto, mai però entrato in commercio, fa la sua comparsa, in un linguaggio addirittura religioso, la professione di un Dio prettamente gnostico, in cui bene e male sono legati l'uno all'altro e, per così dire, si bilanciano a vicenda. Questa unificazione degli opposti in una figura totale onnicomprensiva pervade da allora il pensiero e l'opera di Jung».

Questo giudizio di Martin Buber è contenuto in un suo saggio dal titolo *La religione e il pensiero moderno*, apparso nel febbraio 1952 sulla rivista *Merkur*¹. E lo scritto junghiano, a cui l'allora ultrasettantenne pensatore ebreo di lingua tedesca si riferiva, sarebbe divenuto di pubblico dominio quasi un decennio più tardi con il titolo latino originale: *Septem sermones ad mortuos*.

Jung aveva composto di getto i *Sette sermoni* durante una straordinaria tempeste psichica – psico-collettiva, più precisamente. Era infatti verso la metà del gennaio 1916, quando il quarantenne psichiatra svizzero cominciò ad avvertire una impellente tensione a dar forma letteraria ai discorsi del suo «guru spirituale»,

¹ M. Buber, *Religion und modernes Denken*, “Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäische Denken”, 6/48 (1952), pp. 101-120 (il brano citato è a p. 115), ora in Id., *Gottesfinsternis* (1953), cap. V, p. 104 [82]. Il saggio è dedicato al pensiero filosofico e psicologico davanti alla crisi novecentesca della religione, ed è diviso in due parti: nella prima Buber (Vienna, 1878 - Gerusalemme, 1965) esamina il «cosiddetto esistenzialismo di Heidegger e di Sartre», nella seconda la teoria dell'inconscio collettivo di Jung.

Filemone, quell'autonoma figura-forza psichica (*seelische Kraft-Gestalt*) che gli si era imposta nelle settimane precedenti assumendo per lui una funzione di guida soprattutto intellettuale². All'inizio la tensione si manifestò con un'inquietudine interna, a cui corrispondeva un'atmosfera circostante stranamente carica; Jung aveva la sensazione che l'aria fosse impregnata di spettri. Poi una concatenazione di eventi paranormali confermò che la casa e i suoi inquilini erano come tempestati da fantasmi: figure bianche che attraversavano gli spazi, coperte da letto tolte ripetutamente via nella notte ai dormienti, deliri e incubi infantili con presenze contemporanee di angeli e demòni e simboli cristici, squilli improvvisi e isterici del campanello senza che al portone ci fosse nessuno, un'aria così densa che tutti avevano l'impressione di respirare a fatica... «Per l'amor di Dio, cos'è tutto questo?» – la domanda tormentò Jung finché una notte³ la folla degli spiriti sbottò in

² Filemone è il protagonista sia del 21° e ultimo capitolo del secondo libro, sia della terza parte (“Prove”) del *Rotes Buch*, dove si trovano appunto i *Septem Sermones*. Per il significato di questa figura cfr. C.G. Jung, *Erinnerungen*, pp. 186 s. [227 s.]: «Subito dopo questa fantasia [di Elia e Salomè, anche loro figure del *Rotes Buch* (cfr. lib. I capp. 9-11, lib. II cap. 21, e Prove § 14)], un'altra figura emerse dall'inconscio, sviluppatasi da quella di Elia. Le diedi il nome di Filemone. Filemone era un pagano avvolto da un'aura egizio-ellenistica con coloritura gnostica. [...] Ci sono cose nella psiche che non sono prodotte dall'io, ma si producono da se stesse e hanno una vita propria. Filemone rappresentava una forza che non ero io. [...] Gradualmente mi insegnò l'oggettività psichica, la “realtà della psiche” [*Wirklichkeit der Seele*]. [...] Da un punto di vista psicologico, Filemone rappresentava una visione [*Einsicht*] superiore. [...] Era per me ciò che gli indiani chiamano un ‘guru’. [...] Volente o nolente, doveti riconoscere Filemone come mio psicagogo. Infatti mi ha comunicato pensieri illuminanti». – Per la genesi dei *Septem sermones* il luogo canonico è *ibid.*, pp. 193-196 [236-239]; vedi anche Shamdasani, *Liber novus. Il «Libro rosso» di C. G. Jung*, Introduzione al *Libro rosso*, pp. LXIII-LXIX.

³ Dal *Rotes Buch* e dalla nota di Shamdasani (pp. 343b-344a [380 e n. 79]) si ricava che questo frangente corale, e il primo sermone di Filemone che gli fa subito seguito, sono stati trascritti il 30 gennaio 1916; ma la redazione febbrile dei *Septem sermones* andrebbe comunque retrodatata

coro unanime: «Ritorniamo da Gerusalemme, dove non abbiamo trovato quello che cercavamo»: le parole d'esordio dei *Septem sermones ad mortuos*. Da quel momento l'eloquio junghiano fluì senza ostacoli per tre sere consecutive; e, mentre l'invasione degli spiriti batteva bruscamente in ritirata – la casa ridivenuta quieta, l'atmosfera pura –, lo scritto assunse la sua configurazione definitiva.

La condizione emotiva in cui versava Jung all'epoca era particolarmente predisposta a recepire fenomeni paranormali, e nel caso in questione – come ribadì poi lui stesso – «la peculiare atmosfera di quella costellazione inconscia» gli «era ben nota come il *numen* di un archetipo»⁴. Ora, tale archetipo, dall'energia numinosa a lui familiare, è ciò che Jung più tardi avrebbe chiamato con termine latino *anima*⁵. E difatti la calca e il tramestio prolungato degli spiriti in quel gennaio 1916 hanno il loro antecedente psicopoietico nella fuga con cui l'anima era volata via dall'io di Jung per ritirarsi nell'inconscio, il quale tra l'altro corrisponde appunto alla mitica terra dei morti, alla terra degli antenati. Il ritiro dell'anima

almeno a metà del mese, poiché il primo mandala disegnato da Jung, contenente l'abbozzo del *Systema Mundi totius* (la cosmologia dei *Septem sermones*), fu realizzato il 16 gennaio 2016, insieme al testo di commento (cfr. *Das Rote Buch*, Anhang A, p. 363 [436], Anhang C, pp. 371 s. [452-457]); vedi la figura *infra*, alla fine del § 3.

⁴ Jung, *Erinnerungen*, p. 195 [237]. Non sarà inutile rammentare che nel gennaio 1916, al tempo dei vissuti su cui verte qui la narrazione, Jung non aveva ancora elaborato le sue riflessioni sul *numen* e sul numinoso (il famoso libro di Rudolf Otto sul *Sacro*, che ne contiene la concettualizzazione più originale e articolata, sarebbe uscito l'anno successivo), né la teoria degli archetipi (la stessa parola *Archetyp* o *Archetypus* è stata da Jung impiegata solo a partire dal 1919).

⁵ Cfr. Jung, *Erinnerungen*, p. 189 [231]. Traduciamo quindi la parola tedesca *Seele* in due modi, a seconda del senso che assume nel contesto: con “psiche”, quando designa l'anima nel suo complesso (nelle sue due parti fondamentali, conscia e inconscia), con “anima”, quando indica l'archetipo *anima* e la connessa figurazione.

nella landa inconscia – fenomeno analogo alla “perdita dell’anima” che si verifica non di rado presso i primitivi – vi provocò una misteriosa vivificazione (*eine geheime Belebung*), diede figura alle tracce ancestrali, ai contenuti archetipici, e fornì in tal modo ai morti la possibilità di manifestarsi. «Ecco perché subito dopo lo svanire dell’anima mi erano apparsi i “morti”, e nacquero i *Septem sermones ad mortuos*»⁶.

Questa descrizione-ricostruzione della genesi dell’opera, effettuata oltre 40 anni dopo i fatti interessati, offre secondo noi un’eccellente rappresentazione plastica di ciò che Jung intende per autonomia dei contenuti psichici; e ora che disponiamo del contesto originario dei *Sette sermoni*, cioè del *Libro rosso* (scritto e illustrato tra il 1913 e i 1928, ma edito postumo nel 2009), sappiamo che l’intero sfondo su cui spiccano le loro figure ha natura di autonomia psichica. È proprio a partire da questa istanza (e circostanza) “psico-autonomistica”, dunque, che i sermoni vanno innanzitutto letti, tanto più per il valore paradigmatico che hanno costituito, a più livelli, per la posteriore evoluzione junghiana.

«Da allora in poi per me i morti sono divenuti sempre più chiaramente le voci dell’inesplicato, dell’irrisolto, dell’irredento. [...] Così i dialoghi con i morti, i *Septem sermones*, costituirono una specie di preludio a ciò che avevo da comunicare al mondo sull’inconscio: una specie di schema d’ordine e di interpretazione dei contenuti universali dell’inconscio. [...] In quelle immagini c’erano cose che non riguardavano solo me, ma anche molti altri. Fu così che iniziai a non appartenere più solo a me stesso. Da allora la mia vita appartenne all’universalità. [...]

⁶ *Ibidem*, p. 193 [238].

Tutti i miei lavori, tutta la mia attività spirituale, provengono da quelle immagini e da quei sogni iniziali»⁷.

La storia esterna dei *Septem sermones* – p.es. che Jung li abbia ben presto pubblicati in un opuscolo fatto circolare tra gli amici e mai venduto in libreria, modificandone l’allocutore (dal guru gnosticeggiante Filemone allo gnostico Basilide)⁸; che nel 1925 abbia dato il permesso all’amico Helton Godwin ‘Peter’ Baynes di tradurre il testo in inglese e pubblicarlo a Edinburgo, pur sempre in forma privata; che più tardi Jung se ne sia apparentemente pentito definendoli «peccato di gioventù», e che solo «per onestà» (*um der Ehrlichkeit willen*)⁹ abbia acconsentito alla loro pubblicazione ufficiale come appendice al volume autobiografico *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung* (1961) – questi e altri avvenimenti, estranei al clima spiritualmente denso e incandescente da cui era scaturito lo scritto, non ne hanno sminuito affatto la forza espressiva né lo stile misurato, essenziale, né tantomeno il poetico *Geist der Tiefe*, l’immaginifico “spirito di profondità” che si è propagato con coerenza a tutti gli scritti “scientifici” junghiani posteriori.

⁷ *Ibidem*, pp. 195 s. [238 s.].

⁸ Nella prima stesura, registrata sul *Libro nero* 6, l’allocutore era lo stesso Jung. Nel *Libro rosso* (p. 356b [423]) Filemone, dopo aver tenuto i suoi discorsi ai morti, viene identificato con lo gnostico Simon Mago.

⁹ Jung, *Erinnerungen*, p. 388 [465]. In realtà, Jung ha parlato di «peccato di gioventù» (*Jugend-sünde*) solo ironicamente, e proprio nella replica a Buber; v. *infra*, § 3.

Buber, sostenendo che un tema centrale dei *Sette sermoni* era da allora penetrato pervasivamente e permanentemente nel pensiero e nell'opera di Jung, ha dunque esternato una valutazione a suo modo non scorretta. Solo che il senso di questa valutazione è polemico ed equivale a un'accusa: per lui, mistico chassidico¹⁰ e filosofo, lo gnostico è l'autentico antagonista del credente nel Dio-persona, la gnosi – non l'ateismo – è il vero contraltare della fede. La “condanna” così esplicita della gnosi si trova effettivamente in chiusa al breve testo con cui Buber ribatte alla replica junghiana al suo saggio del febbraio 1952. In vista di una rinnovata comprensione dei *Septem sermones*, tuttavia, è molto istruttivo ripercorrere il processo partendo dalla sua fase dibattimentale¹¹.

¹⁰ Buber è stato il maggior diffusore novecentesco degli insegnamenti del chassidismo polacco, il movimento mistico ebraico più rilevante dei secoli XVIII-XIX; ricordiamo qui soprattutto i suoi *Die Erzählungen der Chassidim (I racconti dei Chassidim, 1949)* e *Die chassidische Botschaft (Il messaggio chassidico, 1952)*.

¹¹ La replica di Jung apparve nel maggio successivo, sempre su “Merkur” (6/51 [1952]), nella sottosezione titolata *Religion und Psychologie*, pp. 467-473 (ora in: Jung, *Antwort an Martin Buber, GW 18.2*); a seguire, alle pp. 474-476, stava la controreplica (Buber, *Replik auf eine Entgegnung C. G. Jungs*, in Id., *Gottesfinsternis, Anhang*, pp. 157-162 [121-124]). – Sulla controversia si vedano gli ottimi resoconti: Ribì, *Die Suche nach den eigenen Wurzeln*, pp. 16-131; B. D. Stephens, *The Martin Buber–Carl Jung disputations* (2001), comprese le *Responses* di J. Dourley, W. Colman e D. Tresan, e a sua volta la controrisposta della Stephens (2002); Bishop, *Jung's Answer to Job* (2002).

2. Relatività o assolutezza di Dio? Un momento della controversia Buber–Jung

In *Religion und modernes Denken* lo scopo di Buber è di esaminare il pensiero moderno nella sua pretesa di emettere il verdetto sul carattere di realtà viva della religione. Oggetti specifici dell'esame sono due atteggiamenti e tre esponenti: Heidegger e Sartre per il versante ontologico, Jung per quello psicologico.

L'esposizione buberiana dei due filosofi ci importa solo in quanto entrambi vengono accomunati (e criticati) per aver ripreso, ciascuno a suo modo, la parola di Nietzsche «Dio è morto!». Poiché però essa viene presa esplicitamente in considerazione anche nei *Septem sermones*, ci ritorneremo su a tempo e luogo debiti (§ 3), e passiamo subito alla parte dedicata allo psichiatra svizzero.

Il primo rilievo critico di Buber è che la psicologia junghiana non disporrebbe di un rigoroso criterio epistemologico di distinzione qualitativa tra i fatti psichici e i fatti religiosi. Infatti nella trattazione della religione va rimproverato a Jung di aver oltrepassato in punti essenziali i limiti della psicologia. Riportiamo qui intanto due degli enunciati esemplari adottati da Buber, di cui solo il primo sarebbe psicologicamente “corretto”, il secondo no¹².

Primo esempio. Nel terzo capitolo di *Psychologie und Religion* (1938/40), Jung definisce così la rivelazione in generale:

¹² Cfr. Buber, *Gottesfinsternis*, pp. 93 s. [73 s.].

«La *revelatio* è in primissima linea una apertura della profondità della psiche umana, una manifestazione, dunque innanzitutto un *modus* psicologico, con il che – com'è noto – non si stabilisce nulla su cos'altro essa potrebbe ancora essere»¹³.

Buber registra la definizione come un'asserzione oggettivamente fondata, frutto dunque di un atteggiamento legittimo da parte della scienza psicologica junghiana, la quale qui darebbe prova di mantenersi correttamente entro i propri limiti epistemologici.

Secondo esempio. Nella introduzione a *Zur Psychologie des Kindarchetypus* (1940), durante la discussione dell'essenza del mito e della mitologia, Jung dichiara:

«La religione è una relazione viva con i processi psichici che non dipendono dalla coscienza, bensì avvengono, al di là di questa, nell'oscurità dello sfondo psichico»¹⁴.

Buber sostiene che qui i limiti della scienza psicologica siano stati invece oltrepassati (*überschritten*), in quanto questa definizione di religione non avrebbe né tollererebbe limitazioni, e così trascurerebbe proprio l'aspetto religioso per eccellenza, cioè la relazione dell'Io umano al trascendente Tu divino.

Siamo sicuri che il pensatore chassidico avrebbe ammesso come scientifica la riformulazione autolimitantesi (in corsivo le aggiunte rispetto alla junghiana):

¹³ Jung, *Psychologie und Religion*, p. 91 [80].

¹⁴ Jung, *Zur Psychologie des Kindarchetypus*, p. 168 [148].

“La religione è *innanzitutto* una relazione viva con i processi psichici che avvengono al di là della coscienza, nell’oscurità dello sfondo psichico, *con il che non si stabilisce nulla su cos’altro essi potrebbero ancora essere*”. Ma per Jung, secondo noi, queste precisazioni-limitazioni sarebbero più equivoche che pleonastiche: a) se infatti la religione, come la intende Buber in senso stretto, è innanzitutto relazione umana viva a Dio, ed esprime perciò basilamente l’istanza – il bisogno – dell’uomo a relazionarsi con l’entità assoluta trascendente, allora l’enunciazione junghiana è adeguata, perché un tale bisogno è in riferimento diretto appunto a processi extracoscientifici, inconsci; b) se invece la religione, come vuole sempre Buber in senso lato¹⁵, è il legame reciproco tra membri di una comunità i cui incontri convergono verso un centro che è abitato – benché *oggi* eclissalmente – dal Tu divino, dal totalmente Altro che *un giorno* di sua volontà «si è rivolto a noi dalla sua trascendenza, si è abbassato fino a noi, si è mostrato e ci ha parlato nell’immanenza»¹⁶, allora è piuttosto *questa* visione a risultare nettamente esorbitante rispetto alla definizione di Jung, la quale non dice – *non deve dire* – nulla sulla trascendenza divina. – Nel suo saggio di replica, Jung non ha neanche preso in considerazione questa critica.

¹⁵ Per la concezione buberiana della religione cfr. p.es. *L’eclissi di Dio*, pp. 71, 92-93 e 113; per l’accezione comunitaria cfr. inoltre *Il principio dialogico e altri saggi*, pp. 116, 132, 217-219, 252-256, 274, 288.

¹⁶ Buber, *Gottesfinsternis*, p. 91 [71].

Del precario valore probativo della valutazione ha avuto sentore lo stesso Buber, che infatti ha subito addotto un altro esempio junghiano di presunta effrazione epistemologica, stavolta più sostanziale.

Terzo esempio. Nel capitolo 5 di *Psychologische Typen* (1921), Jung discute tra l'altro la questione della relatività di Dio in Meister Eckhart, e dà questa definizione:

«Per *relatività di Dio* intendo una visione secondo cui Dio non esiste “assolutamente”, cioè staccato dal soggetto umano e al di là di ogni condizione umana»¹⁷.

Il succo dell'argomentazione di Buber merita di essere riportato alla lettera:

«Però la religione è pur sempre soltanto una questione di relazione umana a Dio, non di Dio stesso. Ecco perché è per noi importante sapere cosa Jung pensi di Dio stesso. In generale lo intende come un “contenuto psichico autonomo”¹⁸. [...] Contrariamente alla sua dichiarazione di voler evitare qualsiasi asserzione sul trascendente¹⁹, Jung si identifica con il punto di vista “secondo cui Dio non esiste ‘assolutamente’, cioè staccato dal soggetto umano e al di là di ogni condizione umana”. Beninteso, non si lascia libera la possibilità che Dio [...] esista staccato dal soggetto umano e insieme in collegamento con esso, bensì si dichiara che Dio *non* esiste staccato dall'uomo. Questa è però senz'altro un'asserzione sul trascendente, su ciò che esso non è, e quindi su ciò che esso è. Le esternazioni di Jung

¹⁷ Jung, *Psychologischen Typen*, p. 257 [263].

¹⁸ Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, p. 246 [234]. Nota di Buber.

¹⁹ Cfr. Jung, *Kommentar zu Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, p. 62 [63]: «È meglio evitare ogni asserzione sul trascendente, in quanto si tratterebbe solo di una ridicola presunzione della mente umana, inconsapevole della propria limitatezza».

sulla “relatività” del divino non sono asserzioni psicologiche, bensì metafisiche»²⁰.

Nella risposta a questa critica va ora ravvisato secondo noi il nucleo “speculativo” centrale dell’intera replica di Jung al saggio di Buber:

«È singolare che Buber si scandalizzi della mia affermazione che Dio non può esistere separato dall’uomo, e la consideri un’asserzione trascendente. Dico allora esplicitamente che tutto, assolutamente tutto ciò che viene asserito su “Dio” è asserzione umana, ossia è psichico. L’immagine che abbiamo o ci facciamo di Dio è forse mai “separata dall’uomo”? Può Buber indicarmi dove Dio ha fatto la sua propria immagine, separata dall’uomo? Come e da chi può essere constatato qualcosa del genere? Per una volta, eccezionalmente, voglio qui speculare in modo trascendente, cioè “poetare” [*transzendent spekulieren bzw. „dichten“*]: Dio ha certo fatto, senza aiuto dell’uomo, un’immagine di se stesso inconcepibilmente magnifica e al tempo stesso tremendamente contraddittoria, e per l’uomo l’ha collocata come un archetipo, un *archétypon phôs*, nell’inconscio, non perché i teologi d’ogni tempo e luogo vi si accapigliano sopra, bensì perché l’uomo senza arroganza, nel silenzio della sua psiche, possa guardare a un’immagine a lui affine, fatta della sua propria sostanza psichica, la quale entro sé ha tutto ciò che lui è capace di escogitare sui suoi dèi o sul fondo della sua psiche.

Questo archetipo, la cui presenza è confermata non solo dalla storia dei popoli, ma anche dall’esperienza psicologica del singolo individuo, mi è perfettamente sufficiente. È così vicino all’umano, e tuttavia così estraneo e diverso e, come tutti gli archetipi, del più grande effetto determinante; confrontarsi con esso è incondizionatamente opportuno»²¹.

Con ciò il dibattito, nella sua sostanza, è chiuso. La controreplica di Buber non solo *non* risponde al ragionamento junghiano, ma *rimuove* inopinatamente

²⁰ Buber, *Gottesfinsternis*, pp. 97-99 [76-78].

²¹ Jung, *Antwort an Martin Buber*, GW 18.2, p. 714 [OC 11, p. 465].

te l'esempio della speculazione trascendente, la parte poetica²². Eppure è proprio in questo brano ascientifico che Jung prospetta l'iniziativa della relazione – non dell'uomo a Dio, ma – del Dio trascendente all'inconscio dell'uomo, in un senso che avrebbe persino potuto avviare un momento dialettico-metafisico con Buber. Lo psichiatra svizzero sta infatti fingendo l'ipotesi che l'archetipo di Dio in noi, l'*archétypon phôs* (la luce archetipa) – senz'altro raffrontabile, ma non identificabile, con l'idea di Dio (*Gottesidee*), con l'immagine delle immagini, con la più sublime delle immagini la cui paternità Buber attribuisce ai filosofi –, sia stato impiantato da Dio stesso nell'inconscio dell'uomo, mentre per il pensatore chasidico l'idea di Dio è il capolavoro dell'uomo che, con essa, si fa immagine del Senzaimmagine (*das Bildlose*)²³; sarebbe potuto venire fuori un interessante dibattito intorno al confronto tra *Gottesarchetypus* e *Gottesidee*; ma la rimozione buberiana del brano “poetico” ne ha eliminato la possibilità alla radice. – Senza voler riattivare artificiosamente questa dialettica mancata, qui però va detto che a proposito di Dio, in generale, la partita sarà sempre giustamente più facile per chi,

²² Cfr. Buber, *Gottesfinsternis*, pp. 157 s. [121 s.]: «Jung dichiara che Dio non esiste staccato dal soggetto umano. La questione controversa suona quindi: Dio è esclusivamente un fenomeno psichico, oppure esiste anche indipendentemente dalla psichica dell'uomo? Jung risponde: Dio non esiste per sé». È evidente che Jung *non* risponde semplicemente così, ma vi aggiunge un “brano poetico” che può essere tradotto – come cerchiamo di fare nei prossimi capoversi – in importanti enunciati psicologici integrativi.

²³ Cfr. *ibid.*, p. 78 [59]: «Infatti l'idea di Dio, il capolavoro dell'uomo, non è altro che l'immagine delle immagini, la più sublime delle immagini che l'uomo si fa di Dio, del Senzaimmagine. [...] Ma l'uomo, quando impara ad amare Dio, esperisce una realtà che sovrasta l'idea [*eine Wirklichkeit, die die Idee überwächst*]

come Jung, avrà tenuto in scarso o nullo conto le chiacchiere sull'assolutezza della Deità e della Divinità; per converso, saranno destinati alla sterilità quanti, con Buber, avranno seguito a parlare di Dio in termini di *Wirklichkeit über Idee*, di “una realtà sovrastante l'idea”, in quanto un Dio ideale non è più vivo (dell'idea) di un Dio reale. “Dio” è denominazione umana, e a partire da un'esperienza numinosa umanamente interpretata se ne articolano nelle varie lingue il senso e il significato: l'universalità di questo dato fa sì che Dio, proprio perché ovunque sentito e sperato e immaginato e pensato in quanto ultraumano e ultrapotente, venga figurato come l'entità più comunemente relativa all'umano. Davanti a tale figurazione, i sentimenti, i discorsi e i nomi non saranno mai troppo sobri e asciutti; perciò, riguardo al pur rispettabile amore verso la Persona assoluta che si eclisserebbe al di là di essa, tanto più apprezzabile è il silenzio intimo di chi si raccoglie nella propria psiche riconoscendo affinità essenziali con l'arcimmagine divina (*das göttliche Urbild*).

L'archetipo di Dio è dunque per Jung eminentemente psichico, anzi – come tutti gli archetipi – *urseeleisch*, arcipsichico²⁴, in quanto elemento originario e impersonale della struttura della psiche. Non è stato fatto dagli uomini, piuttosto l'umanità ne patisce, singolarmente e comunitariamente, l'energia numinosa paradigmatica, ma appunto per questo è relativo allo psichico, non potrebbe esistere

²⁴ Lo preferiamo all'aggettivo *psychoïd*, “psicoide”, con cui Jung qualifica gli archetipi p.es. in *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, p. 240 [p. 230]. Per le ragioni della preferenza cfr. Guerrisi, *Dall'archetipo materno al vas Sapientiae del Logos*, p. 53, n. 16.

staccato da esso. Tutti gli enunciati psicologici di Jung riferiti a “Dio” intendono sempre il *Gottesarchetypus*, mai il Dio trascendente, assoluto, delle molte confessioni religiose e tradizioni filosofiche, per il quale Jung non prova alcun interesse²⁵. E l’archetipo di Dio è per lui – per lui che vi connette i fatti psichici accertati empiricamente, per interpretarli in enunciati psicologici – inconcepibilmente magnifico (*herrlich*, glorioso, grandioso) quanto tremendamente contraddittorio (*unheimlich widerspruchsvoll*).

Gli enunciati sugli archetipi, derivati dall’opportuno confronto dei fenomeni psichici con l’archetipo di Dio, montano di guardia ai confini della scienza psicologica di Jung. Al di là di essi, stanno gli enunciati poetici, come quelli dei *Septem sermones ad mortuos*.

²⁵ Cfr. Jung, *Kommentar zu Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, p. 57 [59]: «Se assumo che sia assoluto e al di là di ogni esperienza umana, Dio mi lascia freddo. Io non opero su di lui, né lui su di me. Se invece so che Dio è un impulso possente della mia psiche, allora devo occuparmene».

3. Il «Dio vive come sempre» dell'«Abraxas»-Opusculum

«In appoggio alla sua diagnosi, Buber utilizza persino un mio peccato di gioventù [*Jugendsünde*] che risale a quasi quarant'anni fa, quando scrissi un poema [*ein Gedicht*] in cui ho espresso in stile “gnostico” certe vedute psicologiche, poiché allora studiavo con fervore gli gnostici. Il mio entusiasmo si basava sulla scoperta che quei pensatori erano stati apparentemente i primi a occuparsi (a modo loro) dei contenuti del cosiddetto inconscio collettivo. All'epoca feci stampare il “poema” con uno pseudonimo e ne mandai alcuni esemplari a conoscenti, senza presagire che un giorno avrebbe testimoniato contro di me in un processo per eresia»²⁶.

Non rientra fra i nostri scopi trattare qui la questione dei rapporti di Jung con lo gnosticismo, su cui del resto esiste una discreta letteratura²⁷. Ci preme invece rilevare come lo Jung stesso definisca “poema” (in prosa) i *Septem sermones ad mortuos*. Infatti le virgole della seconda occorrenza rafforzano certo l'ironia del «peccato di gioventù» ereticheggiante, ma nel contempo la parola rimarca il fondamentale tratto creativo, poetico, del componimento. E la *poiesis* opera qui almeno su due piani: figurale, in quanto le figure teosofiche sgorgano l'una dall'altra secondo un ordine originale, per cui i modelli gnostici non prevalgono sull'ispirazione del poeta; analogico, dato che le stesse figure sono state escogita-

²⁶ Jung, *Antwort an Martin Buber*, pp. 710-711 [461-462].

²⁷ Su Jung e la gnosi, a parte il volume di Alfred Ribi citato sopra e gli altri testi che verranno elencati in bibliografia, nella sezione della lettura sui *Septem sermones*, va ricordato già qui il libro di Hoeller, *The Gnostic Jung* (1982), quindi l'opera collettanea: Segal - Singer - Stein (eds.), *The Allure of Gnosticism* (1995). Si veda anche la pagina web dedicata a Jung da The Gnostic Society Library, *C. G. Jung and Gnostic Tradition* (<http://gnosis.org/gnostic-jung/>).

te da Jung secondo corrispondenze dirette con strutture, processi, funzioni ed elementi della psiche (tali corrispondenze saranno trattate nei prossimi paragrafi).

In base al piano analogico, i *Sermones* possono ben definirsi un poema teosofico della psiche *more jungiano monstrata*, perché racchiudono in effetti tutti gli snodi teorici decisivi della psicologia posteriore di Jung, dall'inconscio collettivo a quello personale, dalla funzione trascendente²⁸ all'individuazione, dall'Io al Sé.

Secondo la loro appariscente dimensione figurale, invece, i *Sermones* dovrebbero sottotitolarsi: “Il poema di Abraxas l'Efficiente”, dal nome e distintivo essenziale della Deità ultradivina (il *Gott über Gott*, il Dio al di là di Dio; v. *infra*) che lega insieme Dio e Diavolo, le potenze celesti e le potenze ctonie, e governa sui caroselli degli altri dèi.

Con Abraxas siamo infine di fronte al «Dio prettamente gnostico» rimproverato da Buber a Jung. Eppure nello scritto del febbraio 1952 il pensatore ebraico non cita mai per nome questa deità, che una parte della tradizione effettivamente accosta al nome dello gnostico Basilide di Alessandria²⁹. Anzi, mentre ostenta di non pronunciare il nome di Abraxas, Buber non si risparmia la velenosa sottolineatura di una connessa lacuna storico-religiosa nei testi junghiani:

²⁸ In realtà, il saggio sulla funzione trascendente è coevo ai *Septem sermones*, essendo stato scritto nel 1916 (ma pubblicato solo nel 1957).

²⁹ È stato Ippolito di Roma a legare Abraxas a Basilide (*Philosophumena*, VII, 26: vi si trova però la dizione *Abrasax*), mentre né Ireneo di Lione né Clemente di Alessandria, due fonti a loro volta cospicue per lo gnostico di Alessandria, riportano mai il nome di questa deità.

«Questo Dio, che unifica entro sé bene e male, e la cui natura opposizionale si esprime anche nella sua androginia³⁰, è una figura gnostica che in ultima analisi va probabilmente ricondotta alla deità altoiranica Zurvan, dalla quale sono derivati il dio luminoso e la sua controparte oscura (a quanto vedo, Jung non lo ha mai menzionato tra i suoi numerosi rimandi alla storia delle religioni)»³¹.

È nella controreplica a Jung del maggio 1952 che Buber nomina finalmente Abraxas. Accade alla fine – *venenum in cauda*, verrebbe da dire –, in un passaggio che qui non può non essere citato per intero:

«Ho chiamato in causa il suo opuscolo su “Abraxas” [*“Abraxas”-Opusculum*] – che qualsiasi lettore imparziale non considererà un poema, ma una professione di fede – perché qui viene ancora proclamato in tutta chiarezza l’ambivalente “Dio” gnostico che bilancia entro sé bene e male. Confesso di preferire di gran lunga, dal punto di vista estetico, questa immagine binaria all’immagine

³⁰ Cfr. Jung, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, p. 191, n. 133 [172, n. 24]. Nota di Buber.

³¹ Buber, *Gottesfinsternis*, pp. 116 [87 s.]. Bishop (*Jung’s Answer to Job*, p. 54) riconosce che il dio persiano del tempo Zurvan (Zervan, in altra dizione) non è mai stato citato da Jung nei suoi testi, ma ricorda pure la grande dimestichezza dello psichiatra svizzero con Eone (Aion), la personificazione greca del tempo spesso associata appunto a Zurvan/Zervan. Bishop avrebbe dovuto aggiungere che neanche Abraxas ricorre mai nominalmente nei testi “ufficiali” di Jung, se non nella didascalia dell’illustrazione di un cammeo antico in *Simboli della trasformazione* (*Symbole der Wandlung*, ill. 110, pp. 487 e 598 [373 e 536]); ma le illustrazioni di quest’opera (1912¹), com’è noto, vennero aggiunte solo nell’edizione inglese del 1956 (*Symbols of Transformation*), per cui, al tempo della controversia, Buber avrebbe dovuto segnalare con la sua zelante matita blu non una, ma *due* lacune storico-religiose nei testi junghiani: Zurvan/Zervan e Abraxas! – In realtà, durante il seminario *Visioni* del 1930-34, Jung ha menzionato diffusamente sia l’Abraxas gnostico (sessione primaverile 1932, conferenza VI del 15.6.1932, pp. 872-76 e 878; sess. autunnale 1932, conf. II del 16.11.1932, pp. 897-98; sess. primaverile 1933, conf. VI del 7.6.1933, pp. 1126-27), sia l’iranico-zoroastriano Zervan Akarana (sess. inv. 1932, conf. V del 17.2.1932, p. 633; sess. prim. 1932, conf. VI del 15.6.1932, p. 873; sess. primaverile 1933, conf. VI del 7.6.1933, p. 1126). E, come si sarà già desunto dai riferimenti bibliografici, *in due passi* (pp. 873 e 1126) Jung ha menzionato la connessione storico-religiosa di Abraxas e Zervan. Non autocitarsi nell’*Antwort an Martin Buber* è stato di una eleganza mitopoietica.

di una quaternità in cui il posto del quarto è destinato o a Satana o alla Madonna oppure a una X ancora indeterminata.

Ora, però – “processo per eresia”?! Nulla mi è più odioso, nulla meno odioso del mio dovere. (Evidentemente il mio avversario non sospetta che io stesso sono tacciato come eretico da una ortodossia). No, nulla a che vedere con un processo, bensì una caratterizzazione [*Kennzeichnung*]. E si mostrerà che era quella corretta»³².

Nonostante la controversia sia stata da noi esaminata solo parzialmente, possiamo dire che in sostanza la *Kennzeichnung* di Buber, ossia la sua caratterizzazione dei limiti della psicologia junghiana, è viziata da scorrettezze ermeneutiche, non sempre in buona una fede, e da certa dose ingiustificabile di spocchia. La stessa diagnosi-accusa di gnosticismo non tocca la fisionomia epistemologica delle teorie di Jung, e l'unico testo junghiano in grado di dar ragione al rimprovero buberiano di trasgressione gnostica dei limiti della scienza psicologica – i *Septem sermones ad mortuos* – è in realtà stato scritto in una forma deliberatamente poetica, peraltro nel duplice senso figurale e analogico sopra discusso.

Stupisce semmai che Buber, dopo aver dedicato la prima parte di *Religion und modernes Denken* alle due diverse recezioni che Sartre e Heidegger hanno

³² Buber, *Replik auf eine Entgegnung C.G. Jungs*, “Merkur”, 6/51 (1952), p. 476. Da «Confesso ...» fino alla fine il testo non appare nell'edizione in volume *Gottesfinsternis*, pubblicato l'anno seguente per il Manesse Verlag di Zurigo. Nell'edizione italiana *L'eclissi di Dio* manca l'intero brano; la controreplica termina a p. 124 con il periodo: «Ho documentato con le sue espressioni che Jung va visto in questo contesto [gnostico], e potrei farlo ancora più esaurientemente». – Il periodo sulle “preferenze estetiche” allude – poco elegantemente, in verità – al cap. 5 (“Il problema del Quarto”) del saggio junghiano sulla Trinità. La parentetica fa riferimento alla circostanza che la parte più tradizionalista del rabbinato di Gerusalemme considerava il sionismo in genere, quindi anche quello di Buber, una sorta di eresia laica; cfr. Zarcone, *Martin Buber e l'anarchismo*, p. 159.

operato della “morte di Dio”, e aver mostrato a suo modo come entrambi i filosofi a lui contemporanei si sarebbero smarriti a seguire il detto con cui Nietzsche aveva sancito la fine patetica di un’epoca (Sartre conducendo la sentenza all’assurdo di un ateismo esistenzialista e di una libertà umana assoluta; Heidegger vagheggiando la rinascita di Dio dal pensiero dell’*aletheia*, epperò compromettendosi a partire dal 1933 con il celebrare l’ora storica della realtà tedesca e del suo *Führer*)³³ – è stupefacente, dicevamo, che Buber non abbia fatto alcun cenno alla risposta poetica che nel *Sermo secundus* Filemone dà alla domanda urlata dai morti: «Di Dio vogliamo sapere! Dov’è Dio? Dio è morto?»:

«Dio non è morto, è vivo come sempre. Egli è l’illustrazione [*Verdeutlichung*] della pienezza effettiva del Pleroma/Nulla, così come il Diavolo è l’illustrazione del vuoto effettivo del Nulla/Pleroma. Ciò che lega l’uno all’altro Dio e Diavolo è l’EFFICIENTE [*dar Wirkende*], che sta al di là di entrambi, ed è un Dio al di là di Dio [*ein Gott über Gott*]. ABRAXAS è il nome di questo Dio dimenticato dagli uomini: la sua Effettuazione [*Wirkung*], unificante pienezza e vuoto, è solo in generale, non determinata, come in Dio (Helios) e Diavolo. Abraxas è il Probabile improbabile, l’Efficiente ineffettuale: forza, durata, mutamento»³⁴.

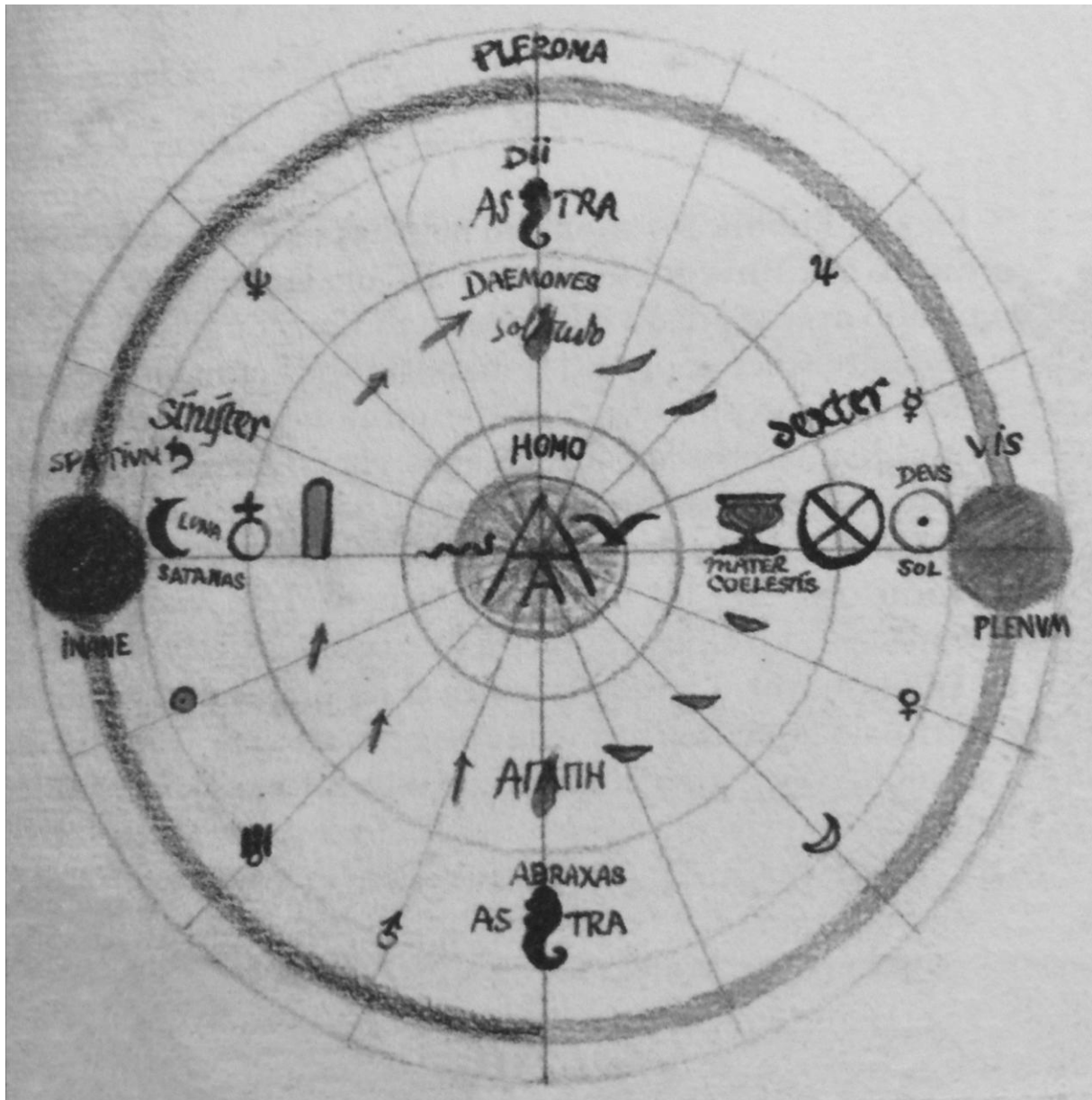
Abraxas o Abrasax il terribile: il Dio difficilmente conoscibile, la cui potenza è così grande che l’uomo non può vederla, è il più terribile perché parla la pa-

³³ Cfr. Buber, *Gottesfinsternis*, pp. 76-94 [61-74] (e anche 29 s. [22 s.]). Anche la trattazione buberiana di Heidegger lascia assai a desiderare; tuttavia nel 1952 la portata della *Kehre* (svolta speculativa) heideggeriana era ancora poco nota per poter rinfacciare a Buber di aver misconosciuto il rapporto tra Essere stesso (*Ereignis*) e Verità (*Alètheia*) nel pensiero di Heidegger.

³⁴ Jung, *Das Rote Buch*, p. 346a-b [388-391].

rola venerabile e maledetta che è insieme vita e morte³⁵. Questo Dio ultradivino (*übergöttlicher Gott*), nella misura in cui viene demitizzato, depoietizzato, si rivela non solo uno psicologema profondo e persino clinicamente funzionale (come cercheremo di mostrare nei prossimi paragrafi), ma il suo statuto archetipico è degno della più alta considerazione filosofica e teologica – ed è quello che ci proponiamo di mostrare in un altro lavoro di imminente pubblicazione.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 347b [393].



*Systema Munditotius. Dal Libro nero 5, p. 169, 16 gennaio 1916.
Il primo mandala disegnato da Jung:
riproduce la cosmologia dei *Septem sermones ad mortuos*.*

4. Der Gott in uns. *Abraxas come fine ultimo dell'individuazione*

«La domanda decisiva per l'uomo è questa: è egli rivolto all'infinito oppure no? Questo è il problema essenziale della sua vita» (Jung, *Ricordi*, p. 393)

Il primo insegnamento (*Belehrung*) di Filemone ai morti concerne l'infinito ed eterno, ciò che ha in sé il nulla e il tutto, il pieno e il vuoto, che «non ha alcuna proprietà, poiché ha tutte le proprietà»³⁶: *das Pleroma*³⁷ (vedi la figura nella pagina precedente).

Nei *Septem sermones ad mortuos* il pleroma appare come un complemento estremamente denso, e l'insegnamento di Filemone non è di restarsene uniti a esso, bensì di distaccarsene e mantenersene distinti, differenziati – differenziatezza (*Unterschiedenheit*) che è la pre-condizione essenziale perché ciascun essere umano possa giungere alla propria individuazione. Dal punto di vista della psicologia del profondo, nel momento del ritorno al pleroma il rischio sarebbe quello dell'indifferenziatezza nell'inconscio³⁸.

³⁶ Jung, *Das Rote Buch*, p. 344a [LRs 382].

³⁷ La parola greca *plèroma* (riempimento, complemento) occorre già in Paolo di Tarso (p.es. *Colossesi* 1,19 e 2,9), e nel sistema gnostico di Valentino indica il mondo divino prodotto per emanazione dall'Essere Primo. Nei *Septem sermones* designa invece la Primalità iniziale.

³⁸ Cfr. Nante, *Guida al Libro rosso*, p. 120.

Il *pleroma* non è né caos né cosmos, perché “è” entrambi, ed essi “esistono” nel *pleroma* come nella loro essenza³⁹; è l’inizio e la fine del creato (*die Kreatur*)⁴⁰. Con-tiene in potenzialità originaria le coppie degli opposti fondamentali, i quali senza il principio di differenziatezza non sarebbero effettivi. Ciò vuol dire che solo grazie all’efficienza di un’unica immensurabile forza *pleromatica* gli opposti divengono tali l’uno rispetto all’altro e, insieme, rispetto alle altre coppie.

«Le coppie di opposti sono le proprietà del *pleroma*, che non sono perché si rimuovono. Poiché noi siamo il *pleroma* stesso, abbiamo in noi anche tutte queste proprietà; poiché il fondamento della nostra essenza è la differenziatezza, abbiamo queste proprietà nel nome e nel segno della differenziatezza»⁴¹.

Il creato aspira in modo naturale alla differenziatezza⁴², al *principium individuationis*, che costituisce la sua essenza⁴³. Brenner paragona giustamente il creato

³⁹ Cfr. Jung, *Das Rote Buch*, p. 344a [383]: «Nel *pleroma* è nulla e tutto».

⁴⁰ Cfr. *ivi*. Nei *Septem sermones*, dalla *Kreatur*, sostantivo collettivo che designa il creato, vanno distinte le *Kreaturen*, i singoli esseri del creato che sono parte e non sono parte del *pleroma*; cfr. *ibidem*, p. 344b [383 s.]: «Poiché però siamo parti del *pleroma*, il *pleroma* è anche in noi. Anche nel punto più piccolo il *pleroma* è infinito, eterno e intero, poiché piccolo e grande sono proprietà contenute entro esso. Esso è il nulla che è intero ovunque e inesauribile. Io parlo quindi solo immaginativamente del creato come parte del *pleroma*, poiché il *pleroma* non è diviso in alcuna parte, essendo il nulla. Noi siamo anche l’intero *pleroma*, perché immaginativamente il *pleroma* è il punto più piccolo – soltanto presunto, non essente – entro noi, e il firmamento infinito intorno a noi».

⁴¹ *Ibidem*, p. 345a-b [386].

⁴² Cfr. Brenner, *Gnosticism and Psychology*, p. 412: «Nei *Sette sermoni* è attraverso il processo di distinzione [*process of distinguishing*], o *principium individuationis*, che le qualità [*qualities*] del *pleroma* vengono assimilate nel creato».

⁴³ Cfr. Jung, *Das Rote Buch*, p. 345a [385].

al concetto psicologico dell'Io in Jung⁴⁴. Come l'inconscio in tutta la sua collettività e arcaicità si rapporta all'Io psichico, così il pleroma sta in relazione complementare⁴⁵ con il creato. In forma analogica:

{1} pleroma / creato :: inconscio / Io⁴⁶.

Dal punto di vista psicologico, e soprattutto analitico, il primo insegnamento ai morti non può non essere illustrato mediante ciò che concerne essenzialmente i vivi e la loro individuazione: la costruzione del Sé:

«Individuarsi significa diventare un essere singolo [...] attuare il proprio Sé»⁴⁷.

Jung concepisce precisamente l'individuazione come attuazione, liberazione e realizzazione del proprio Sé attraverso la sua relazione dialettica con l'Io, tanto

⁴⁴ Si veda la definizione junghiana di *Ich* in *Psychologische Typen*, p. 464 [507]: «Per “Io” intendo un complesso di rappresentazioni che per me costituisce il centro del campo della mia coscienza e che mi sembra avere un alto grado di continuità e identità con se stesso. [...] Distinguo quindi fra *Io* e *Sé*, in quanto l'Io è solo il soggetto della mia coscienza, mentre il Sé è il soggetto della mia psiche totale, dunque anche di quella inconscia. In questo senso il Sé sarebbe una grandezza (ideale) che comprende entro sé l'Io».

⁴⁵ Cfr. Brenner, *Gnosticism and Psychology*, p. 411: «Tra creato e pleroma Jung stabilisce una relazione complementare analoga alla relazione complementare che lui assegna all'Io e all'inconscio nelle sue opere accademiche contemporanee».

⁴⁶ Per la struttura fondamentale delle analogie cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, il Prato, Padova 2012, §§ 21 ss.

⁴⁷ Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, p. 183 [173].

che in una lettera del 1957 scrive: «Anche ciò che ho designato “Sé” agisce solo in virtù di un “Io” che percepisce la voce di quella grandezza»⁴⁸.

Infatti l’Io e l’inconscio individuale sono parti integranti di ciò che per lo psichiatra svizzero rappresenta il centro, il principio e il fine di ogni processo psichico: *das Selbst*, il Sé, appunto. Il cui concetto psicologico è espressione di un’entità che non possiamo conoscere e afferrare come tale con la nostra coscienza⁴⁹. Per questo motivo Jung lo definisce «il Dio in noi» (*der Gott in uns*)⁵⁰ – e in proposito i *Septem sermones* rappresentano una preziosa fonte di chiarimento in vista di tale aspetto definitorio, in quanto vi viene proposta analogicamente un’identità tra “il Dio unico” (Abraxas, il Dio ultradivino) e il Sé, e quindi l’affermazione che ognuno di noi ha entro se stesso un proprio dio individuale (v. *infra*, questo stesso §, e il § 7).

⁴⁸ *Brief an Meggie Reichstein*, 2.8.1957, III 116 [III 102].

⁴⁹ Sappiamo dunque che il Sé esiste in quanto contenitore dell’Io e dell’inconscio personale, ma non lo conosciamo: «Possiamo solo *dire* che il Sé è illimitato, ma non siamo in grado di sperimentare la sua illimitatezza. Posso dire che la mia coscienza è identica al Sé, ma sarebbero solo parole, perché non vi è la minima prova del fatto che io partecipi del Sé in misura maggiore di quanto faccia il mio Io cosciente» (*Brief – to Prof. Arvind U. Vasavada*, 11.11.1954, II 425 [II 372]). Nonostante l’Io riceva “la luce della coscienza” dal Sé, ignoriamo se lo stesso Sé possieda qualcosa che potremmo definire coscienza (cfr. *ibidem*, II 424 [II 371]).

⁵⁰ Cfr. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, pp. 244 s. [233]: «Il Sé potrebbe benissimo definirsi come “il Dio in noi”. Gli inizi dell’intera nostra vita psichica sembrano scaturire inestricabilmente da questo punto centrale, e tutte le mete ultime e supreme sembrano convergervi. Questo paradosso è inevitabile, come sempre quando cerchiamo di caratterizzare ciò che sta al di là della capacità del nostro intelletto. Spero che al lettore attento sia divenuto chiaro che il Sé ha a che fare con l’Io esattamente come il sole con la terra».

L'importanza per Jung dell'estrinsecazione di ogni individualità appare in particolare ne *La struttura dell'inconscio* e in *Tipi psicologici*, in cui si afferma che il proposito dell'individualità, come quello del *principium individuationis* dei *Septem sermones*, è di tendere verso la differenziatezza.

«Per individualità intendo la natura specifica e particolare dell'individuo sotto tutti gli aspetti psicologici. Individuale è tutto ciò che non è collettivo, dunque ciò che spetta solo a un individuo e non a un gruppo maggiore di individui. L'individualità non può venire asserita degli elementi psichici, bensì solo del loro peculiare e specifico raggruppamento e combinazione»⁵¹.

«Per rendere cosciente l'individualità, ossia per trarla fuori dall'identità con l'oggetto, c'è bisogno d'un processo cosciente di differenziazione: l'*individua-zione*»⁵².

L'uomo individuato diventa unità vivente con il collettivo in quanto l'individua-zione ingloba più fattori in cooperazione tra loro. Perciò l'individualità che ne deriva rispecchia una realtà singola, ma al tempo stesso universale.

«La differenziazione è l'essenza e la *conditio sine qua non* della coscienza. Tutto l'inconscio è quindi indifferenziato, e tutto ciò che accade inconsciamente, parte dalla base dell'indifferenziatezza, è dunque anzitutto interamente indeterminato quanto ad appartenenza o non-appartenenza al Sé»⁵³.

⁵¹ Jung, *Psychologische Typen*, p. 470 [501].

⁵² *Ibidem*, p. 472 [503].

⁵³ Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, p. 214 [204].

L'inconscio sta dunque ai limiti della coscienza dell'Io psicologico in maniera complementare, in quanto entro sé contiene «tutte le tracce ereditarie, strutturali di funzioni dello spirito umano in generale»⁵⁴ e questo è reso possibile dall'intervento di un terzo fattore che, si può dire, non è né conscio né inconscio, ma provoca e sancisce l'integrazione dei due: la *funzione trascendente*⁵⁵. Questo elemento funzionale, teorizzato da Jung nello stesso anno della redazione dei *Septem sermones* (1916), ha una esatta corrispondenza nelle prime pagine del *Libro rosso*, dove lo *Übersinn* (ultrasenso)⁵⁶, radice di ogni spiritualità ma anche di ogni

⁵⁴ Jung, *Die transzendente Funktion*, p. 85 [84].

⁵⁵ Jung, *Psychologische Typen*, pp. 470 s. [502]: «Il processo psicologico dell'individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta *funzione trascendente*, in quanto mediante questa funzione vengono date quelle linee di sviluppo individuali che non potrebbero mai essere raggiunte per la via già tracciata da norme collettive».

⁵⁶ A proposito della corrispondenza italiana allo *Übersinn* junghiano ci discostiamo recisamente sia dai traduttori inglesi del *Rotes Buch* (M. Kyburz, J. Peck e S. Shamdasani), che lo rendono con *supreme meaning*, sia dai traduttori italiani (M. A. Massimello, G. Schiavoni), che impiegano “senso superiore” (la scelta è firmata da Massimello). La versione inglese è stata contestata da Wolfgang Giegerich con buoni argomenti nel saggio *Liber Novus, that is, The New Bible* (2010), pp. 383-384: «*Übersinn* è un neologismo di Jung, ed è chiaramente modellato secondo lo *Übermensch* (*overman*) di Nietzsche. Esso implica un significato [*meaning*] che è “oltre” [*over*], “al di là” [*beyond*], “in eccesso” [*in excess of*] rispetto al significato. [...] Rendere *Übersinn* con *supreme meaning*, “significato supremo”, è scorretto perché un significato supremo è naturalmente ancora un significato (benché il più alto), [...] mentre l’“oltresignificato” [*overmeaning*] non è un significato, come dice giustamente il *Libro rosso*». Lo stesso Giegerich, proponendo *overmeaning* per *Übersinn*, non è stato tuttavia capace di risolvere il problema della riproduzione in inglese del gioco di parole che qui Jung attua sulla base di *Sinn*, “senso” (*Sinn*, *Widersinn*, *Übersinn*, *Unsinn*) – parola il cui senso e il cui significato, come è noto dal logico Gottlob Frege in poi, devono essere tenuti ben distinti dal senso e significato della parola *Bedeutung*, “significato”. Sulla via della risoluzione del problema è a nostro avviso Christine Maillard, che in *Jung's Seven Sermons*, p. 86, fornisce le equivalenze tedesco|inglese: *Sinn*|*sense* – *Widersinn*|*against-sense* (ma probabilmente sarebbe stato meglio usare *countersense*) – *Übersinn*|*hyper-sense*, benché non convinca del tutto il composto ibrido “hyper-sense” (un prefisso greco per il termine inglese non è infatti il massimo della coerenza). Proprio perché Jung ricorre a un neologismo, *Übersinn*, l'operazione traduttiva più coerente sa-

carnalità dell'intero cosmo, viene descritto come risultato di *Sinn* (senso) e *Widersinn* (controsenso), e, insieme, come loro creatore.

Al di là di ogni opposizione, in quanto funzionale all'unificazione di conscio e inconscio e di tutte le altre polarità, questo terzo fattore psicologico della “funzione trascendente” corrisponde al risultato del continuo movimento, della tensione e sintesi tra due opposti; in esempio, appunto: senso e controsenso, la cui integrazione e conciliazione è operata dallo *Übersinn*, dall'ultrasenso, che è un altro nome per l'inizio e fine della stessa individuazione.

Per instaurare la funzione trascendente nella sua efficienza sono necessari i tipi di dati spontanei dell'inconscio quali sogni, intuizioni e soprattutto fantasie⁵⁷, che influiscono sullo scopo dell'agire dell'individuo. È infatti grazie alla collaborazione tra fattori inconsci e consci che si attiva la funzione trascendente/ultrasenso.

Per Jung, grazie a questo terzo elemento – che non rappresenta nulla di sovrasensoriale o metafisico, bensì è squisitamente psicologico – l'individuo può vivere gestendo in maniera bilanciata l'opposizione, le polarità individuale-

rebbe quella di neologizzare anche nella propria lingua. Così, mentre in inglese impiegheremo *oversense*, in italiano coniamo il termine *ultrasenso*, mediante il quale intendiamo peraltro istituire esplicitamente un parallelo con il nietzscheano *Übermensch*|ultrauomo, del quale ci occuperemo in un prossimo saggio sui rapporti tra il *Libro rosso* di Jung e lo *Zarathustra* di Nietzsche.

⁵⁷ Sogni e intuizioni sono più utili per il metodo causale-riduttivo, mentre per il metodo costruttivo – richiesto dalla funzione trascendente e consistente nell'interpretare i dati nell'ottica del progetto esistenziale estratto dall'inconscio del paziente – risultano più preziose le fantasie spontanee, che entrano in gioco allorché viene esclusa l'attenzione critica. Cfr. *Die transzendente Funktion*, pp. 94 s. [92 s.].

collettivo, conscio-inconscio, Io-Sé, corpo-spirito. L'attivazione della funzione trascendente permette tra l'altro la simbolizzazione, ovvero la messa in relazione tra una formulazione dell'Io e un aspetto essenziale dell'inconscio:

«La funzione trascendente si fonda su dati reali o razionali e su dati immaginari o irrazionali, gettando un ponte sul solco che separa la coscienza e l'inconscio»⁵⁸.

È stato specialmente E. M. Brenner⁵⁹ a insistere sull'analogia tra la funzione trascendente e l'Abraxas dei *Septem sermones*, il quale in gran parte svolge lo stesso ruolo di unificatore degli opposti (vedi *supra*, § 3). Poieticamente, infatti, Abraxas è la differenziazione pleromatica (*pleromatische Differenzierung, Unterscheidung*), da cui derivano tanto la differenziatezza (*Unterschiedenheit*) del creato quanto la coesistenza e il bilanciamento degli opposti. Psicologicamente, poi, il parallelo più diretto tra il dio basilidiano e la funzione trascendente ricorre nel terzo sermone, quando Filemone dice che Abraxas è la contraddizione manifesta del creato contro il pleroma e la sua nullità⁶⁰. Come Abraxas unisce pleroma e creato, così la funzione trascendente unisce l'inconscio e l'Io, e li si può formalizzare come segue (riducendoli anche alla { 1 }):

⁵⁸ Jung, *Über die Psychologie des Unbewußten*, p. 88 [81].

⁵⁹ Cfr. Brenner, *Gnosticism und Psychology*, p. 415.

⁶⁰ Cfr. Jung, *Das Rote Buch*, p. 348a [394].

{2} Abraxas / (pleroma / creato) :: funzione trascendente / (inconscio / Io)

{2a} Abraxas / funzione trascendente :: (pleroma / creato :: inconscio / Io).

A partire da qui si dà allora la condizione per l'ulteriore identificazione analogica, che possiamo con fondatezza assumere sia stata la meta poetica verso cui Jung si sentì irresistibilmente trasportato al momento della composizione dei *Septem sermones*: Abraxas e il Sé, il Dio ultradivino e il Dio individuale.

Per illustrare l'identità concettuale Sé/Dio individuale basta far riferimento a una parte dei diari da Jung chiamati *Libri neri*, in cui l'Abraxas individuale e quindi il Dio unico, al di là del bene e del male, corrisponde proprio a quanto di più individuale e individuato può esistere nell'uomo, e cioè il Sé. In un brano del *Libro nero 5*, che Sonu Shamdasani ha opportunamente riportato in appendice al *Libro rosso*, Jung scrive:

«Ma tu hai entro te il Dio *unico* [...]. Lui dà gioia e pace, poiché è al di là della morte e al di là di ciò che soggiace al cambiamento. Non è né servitore né amico di Abraxas. Anzi, è lui stesso un Abraxas, ma non per te, bensì entro sé e nel suo mondo lontano, poiché tu stesso sei un Dio che abita in spazi lontani e si rinnova nelle sue epoche e creazioni e popolazioni, essendo per loro potente tanto quanto Abraxas lo è per te.

Tu stesso sei creatore di mondo e creatura.

Hai il Dio *unico*, divieni il tuo Dio *unico* nel numero infinito degli dèi.

In quanto Dio, sei il grande Abraxas del tuo mondo. In quanto uomo, invece, sei il cuore del Dio unico che appare al suo mondo come il grande Abraxas»⁶¹.

⁶¹ Jung, *Das Rote Buch*, Anhang C, pp. 371b-372a [455]. Il brano è stato registrato da Jung alla data del 16 gennaio 1916 (v. *supra*, § 1, n. 3).

Si danno pertanto le corrispondenze della {3}, e la commutazione della {3a} secondo la {2a}:

{3} pleroma / inconscio :: creato / Io :: Abraxas / Sé

{3a} Abraxas / Sé :: (pleroma / inconscio :: creato / Io).

Come il pleroma è un'espressione per l'inconscio collettivo e individuale, e come il *creato* è un'espressione per l'Io, per la coscienza individuale⁶², così ognuno di noi ha un Abraxas/Sé personale da realizzare entro se stesso mediante la propria individuazione (v. anche *infra*, § 7).

⁶² Per queste corrispondenze cfr. anche Ribí, *Die Suche nach den eigenen Wurzeln*, p. 193.

5. Il Sé e l'avvenire dopo la vita

«Non siamo mai tanto convinti del fluire della vita come quando una vita umana giunge al suo termine davanti ai nostri occhi»

(*Seele und Tod*, p. 445 [435])

«Ciò che ho da dire sull'aldilà e sulla vita dopo la morte sono tutti ricordi. Sono immagini e pensieri in cui ho vissuto e che mi hanno travagliato».

(*Erinnerungen*, p. 302 [362])

Il processo di individuazione è in-terminabile, è sempre a-venire. Perciò secondo Jung l'individuo continua a essere alle prese con la propria individuazione anche dopo aver subito la crisi del decesso, e a quel punto il suo avvenire è caratterizzato da una esistenza psichica indipendente da ogni forma di temporalità e spazialità.

«Se la psiche non soggiace all'obbligo di vivere soltanto nello spazio e nel tempo, e ovviamente non è così, allora in certa misura la psiche non è soggetta alle leggi della materia, e ciò significa una continuazione pratica della vita, di una sorta di esistenza psichica al di là del tempo e dello spazio»⁶³.

Di questa parte del processo umano e ultraumano abbiamo conoscenza solo grazie alle manifestazioni dell'inconscio, quali immagini interiori che trovano

⁶³ Jung, *Jung Speaking*, p. 437 [536].

luogo soprattutto nei sogni e nei miti dell'umanità⁶⁴. Questo “soccorso” dell'inconscio, quando si tratta di immaginare e pensare il *post mortem*, induce a ritenere legittimo parlare piuttosto di esistenza – seppur prettamente psichica – *dopo la vita*, e non dopo la morte, perché lo stesso impulso vitale si autorappresenta come essenzialmente, perpetuamente continuo:

«È molto interessante osservare cosa fa l'inconscio davanti al fatto dell'apparente minaccia di una fine totale. La ignora. La vita si comporta come se dovesse continuare»⁶⁵.

L'avvenire dopo la vita è dunque una continuazione del processo di individuazione. Di questo si prende atto nel momento in cui si viene a contatto con il proprio mondo interiore, indirizzandosi verso la conoscenza mai definitiva del centro organizzativo della psiche, origine delle immagini oniriche, di creazione e di performance, costituente la possibilità concreta della totalità della vita psichica: il Sé⁶⁶. Il quale non può che emergere lentamente e svilupparsi in maniera re-

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, p. 377 [466]: «La questione dell'immortalità è così pressante, di una tale urgenza, che bisognerebbe nondimeno fornire una qualche risposta. [...] Dovrei se non altro cercare di formarmi un'opinione al riguardo con l'aiuto dell'inconscio, e l'inconscio allora mi asseconda e produce dei sogni che suggeriscono una continuazione della vita dopo la morte. Ciò è indubbio, ho visto molti esempi di questo tipo». Per il ruolo dei miti nella considerazione dell'immortalità vedi più avanti.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 438 [537].

⁶⁶ Cfr. Jung, *Erinnerungen*, p. 328 [394]: «La più grande limitazione per l'uomo è il Sé; ciò si manifesta nel vissuto “io sono solo questo”. Solo la coscienza della mia più angusta limitazione nel Sé è annessa all'illimitatezza dell'inconscio». Come s'è visto nel § 4, il Sé rappresenta per Jung il fattore unitotale della personalità nelle sue parti conscia e inconscia. La costruzione-

lativamente completa solo nel corso dell'intero ciclo vitale del soggetto. Le componenti del Sé si possono manifestare «nei sogni, nei miti e nelle favole in una immagine di “personalità di grado superiore” [...] oppure di un simbolo della totalità, come il cerchio»⁶⁷.

Secondo Jung, l'individuazione avviene soprattutto con l'avanzare dell'età:

«Dal punto di vista psicologico “la vita nell'aldilà” appare come una prosecuzione coerente della vita psichica nella vecchiaia. [...] È come un primo stadio o una preparazione a un'esistenza nell'aldilà, così come, secondo la concezione di Platone, la filosofia è una preparazione alla morte»⁶⁸.

Per una persona anziana è meglio pensare che davanti a sé ha ancora da vivere, mentre quando guarda solo al passato «si pietrifica, si irrigidisce e muore prima del tempo»⁶⁹. Questo non significa che rivivere da vecchi i propri ricordi e il proprio vissuto nei racconti sia fonte di frustrazione, poiché il fine ultimo della narrazione rievocativa non è il semplice recupero di informazioni, bensì il trasferimento ad altre coscienze della propria individuazione, e dunque implica ancora uno sguardo prospettico sul futuro.

realizzazione del Sé, in quanto principio interiore di guida che determina la maturazione e l'espansione costante della personalità, costituisce la meta ideale della terapia junghiana.

⁶⁷ Jung, *Psychologischen Typen*, pp. 505 s. [518].

⁶⁸ Jung, *Erinnerungen*, pp. 322-323 [387]. Per la concezione platonica in questione cfr. p.es. *Fedone*, 64A-68B.

⁶⁹ Jung, *Jung Speaking*, p. 438 [537].

In ciascuno di noi, sostiene Jung, c'è l'eco delle origini del mondo vivente e infero. Abbiamo perciò l'obbligo morale di ascoltare e meditare sul nostro passato e sui nostri morti. Non quelli personali, ma le masse di morti dell'intera umanità. Ora, di questo atteggiamento nei confronti della morte è teste privilegiato il Filemone dei *Sette sermoni*.

Belehrung, con cui nel *Libro rosso* viene tradotta in tedesco la parola latina *sermo*, significa letteralmente ammaestramento, insegnamento. Nello specifico, il poema insieme teosofico e psicologico del 1916 insegna la meditazione (paradigmatica: presente e futura) di Jung sul complesso vita/morte/psiche. Filemone è la figura simbolica della Sapienza e del Logos, e i suoi ammaestramenti invitano a prendere atto della realtà individuante e della continuità della vita dopo la morte accompagnata dall'onnipresenza archetipica.

«Certamente la morte è anche una spaventosa brutalità»⁷⁰, porta – parlando in termini psicoanalitici – alla perdita dell'oggetto amato, e non sempre l'elaborazione interna fornisce meccanismi tali da riuscire a sopportarne e superarne l'ineluttabile realtà. Eppure, quando giunge alla fine del suo processo, l'anima si completa, e da questo punto di vista la morte si tramuta in un traguardo sperato e atteso in verità sin dall'inizio. Una tale percezione della morte non può però essere accettata se si considerano soltanto gli aspetti coscienti dell'individuo; è solo

⁷⁰ Jung, *Erinnerungen*, p. 317 [381].

grazie alle manifestazioni spontanee dell'inconscio e ai sogni che possiamo riconoscere l'attività regolatrice della morte.

Questi indizi spontanei possono fungere da «basi adeguate per amplificazioni mitiche: procurano all'intelletto indagatore quell'ambito di possibilità indispensabili alla sua vitalità»⁷¹, senza il rischio di sottovalutare o negare l'attività conoscitiva dei miti e delle altre azioni dell'inconscio. *Mythologhén* è mera speculazione per l'intelletto, «ma per l'animo significa un'attività vitale salutare»⁷².

Nei *Sermones* Filemone impartisce i suoi insegnamenti (*Belehrungen*) per aiutare quanti avevano perso la fede, liberandoli dai limiti imposti dal mondo infero. Ancora alla ricerca della loro individualità, questi morti psichicamente vivi erano rimasti sospesi a un certo livello di coscienza e conoscenza:

«La loro vita era incompiuta, poiché essi non sapevano la via oltre quel punto in cui la fede li aveva abbandonati»⁷³.

⁷¹ *Ibidem*, p. 319 [383].

⁷² *Ibidem*, p. 303 [364].

⁷³ Jung, *Das Rote Buch*, pp. 345b-346a [387].

6. Le voci dei morti. Fenomeni parapsicologici e sincronici

«H. – Aprire il *Libro rosso* sembra aprire la bocca dei morti. [...] S. – Scendendo nel proprio profondo, Jung trova immagini che, in un senso, lo hanno preceduto. È una discesa nell'ancestralità umana». (Hillman-Shamdasani, *Lament of the Dead*, pp. 1 s. [15 s.]

Nel profondo di ogni personalità ritroviamo la storia dell'umanità, ci sono «figure e creature e scene e paesaggi e voci e insegnamenti e un mondo straordinario»⁷⁴, e tutto ciò non fa parte della vita personale dell'essere umano ma della sua vita universale, compresa la forza collettiva del mondo infero: le voci dei morti⁷⁵.

Jung sentì il loro richiamo (*supra*, § 1) e accolse il loro lamento perché riuscì a riconoscerlo. Ciò avvenne perché seppe avvalersi della spontaneità e autonomia della fantasia. Le esperienze paranormali che lui e la sua famiglia vissero dentro casa in quel gennaio 1916 non possono non essere state influenzate dalla predisposizione ad accogliere fenomeni sincronici, che in qualsiasi attimo possono irrompere nella nostra vita.

Nei suoi scritti in generale, nei suoi seminari, nella sua autobiografia e nel *Libro rosso* in particolare, lo psichiatra svizzero riporta episodi sorprendenti della propria vita interiore ed esteriore, davanti ai quali è inevitabile abbandonare il ra-

⁷⁴ Hillman-Shamdasani, *Lament of the Dead*, V, p. 99 [93]. A parlare è Shamdasani.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, XI, p.175 [157]: «[Shamdasani:] La questione per noi centrale è il lamento dei morti. [...] Le questioni dei vivi, i problemi dei vivi, la sofferenza dei vivi possono avere risposta o venire affrontati solo prestando attenzione ai morti».

zionalismo e aprirsi alla pre-razionale ancestralità numinosa. La a-causalità degli eventi che precedettero la composizione dei *Septem sermones ad mortuos* dà prova che la nostra psiche, entro lo spazio-tempo, è incompleta e indefinita:

«Dobbiamo tenere davanti agli occhi il fatto che il nostro mondo – insieme a tempo, spazio e causalità – si riferisce a un altro ordine di cose (che sta sotto o dietro di esso), nel quale né il “qui e lì”, né il “prima e dopo” sono essenziali»⁷⁶.

La sincronicità di Jung è un’ottima base teorica che apre le porte allo studio di quell’avvenire dopo la vita che completa l’inconscio dell’individuo⁷⁷. Introduciamo questo aspetto del pensiero di Jung, assolutamente fondamentale per comprendere la psicologia del profondo, poiché le qualità archetipiche che rendono alcuni eventi realmente sincronici sono della stessa natura numinosa di tutte le connessioni esistenti tra mondo della vita e “mondo della morte”.

Tanto nei vivi quanto nei morti, a restare indifferenziate sono le entità arcaicissime che accompagnano la storia dell’umanità nel suo infinito processo di individuazione: gli archetipi. Così, gli eventi particolari connessi al versante parapsicologico sono caratterizzati dalla comunanza di senso nell’incontro tra l’immagine interna,

⁷⁶ Jung, *Erinnerungen*, p. 308 [370].

⁷⁷ Il testo imprescindibile è qui Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, pubblicato nel 1952 e ora nel vol. 8 dei *Gesammelte Werke*. Le idee contenutevi erano però state parzialmente discusse da Jung in diversi scritti precedenti (p.es. nel *Vorwort zum I Ging*, del 1950), e se ne possono rintracciare i primi prodromi nel *Sermo Septimus ad mortuos* (con commento nel *Rotes Buch*). – Sulla sincronicità junghiana e sulle interpretazioni degli studiosi si veda il recente saggio di Claudio Widmann, *Ri-leggere La sincronicità* (2015).

psichica, e l'esterna, fisica; e la comunanza trova sbocco finalistico nella numinosità di questi fenomeni *sincronici* a carattere arcaico, a differenza di quelli semplicemente *sincronistici* (da “sincronismo”), che rappresentano la mera, “insensata” coincidenza causale oppure casuale tra due eventi. È infatti l'attivazione e manifestazione archetipica, attraverso immagini emotivamente cariche, a rendere sensata – appunto, sincronica – la simultaneità non-causale di due o più eventi⁷⁸.

Sincronicità, dunque, è la connessione acausale tra un evento psichico e uno o più eventi della realtà esterna, per cui un'immagine che si presenta alla coscienza in modo simbolico (come sogno, idea improvvisa o presentimento) coincide sensatamente con un fatto esterno imprevedibile. E predisporre a recepire ciò che avviene nella regione sincronica vuol dire tra l'altro essere pronti ad ascoltare la voce dei morti, il loro lamento, ma anche – *ora* che Filemone/Basilide li ha scandalizzati, liberandoli dalla pesantezza che li opprimeva e favorendone infine l'ascesa⁷⁹ – il *loro* ammaestramento.

⁷⁸ Cfr. Jung, *Synchronizität*, pp. 560-561 [545]. Possibili eventi sincronici:

1. Coincidenza di uno stato psichico dell'osservatore con un evento esterno contemporaneo e obiettivo che corrisponde allo stato o al contenuto psichico.
2. Coincidenza di uno stato psichico con un evento esterno corrispondente, il quale però si volge al di fuori della sfera di percezione dell'osservatore, e quindi distanziato nello spazio, e può essere verificato soltanto successivamente.
3. Coincidenza di uno stato psichico con un evento corrispondente, non ancora esistente, futuro, quindi distante nel tempo, il quale può essere verificato solo a posteriori.
4. Coincidenza tra stati psichici di due osservatori, senza nesso causale o casuale.
5. Coincidenza di uno stato psichico con quello di un altro osservatore e uno o più eventi esterni contemporanei o futuri corrispondenti agli stati o contenuti psichici degli osservatori.

⁷⁹ Cfr. Jung, *Das Rote Buch*, p. 351b [407]: «Quando Filemone ebbe finito, i morti restarono in silenzio. La pesantezza li lasciò e ascесero come fumo sopra il fuoco del pastore che di notte guarda il suo gregge».

7. Più vivi che morti

«Sempre ode il Sé, e cerca: compara, costringe, conquista, distrugge. Domina ed è dominatore anche dell'Io. / Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello mio, sta un sovrano possente, un saggio ignoto – si chiama Sé. Abita il tuo corpo, è il tuo corpo».

(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, “Von der Verächtern des Leibes”, p. 40 [34])

Con la drammatica stesura dei *Septem sermones ad mortuos*, provocata e in pratica dettata da forze pre- e ultraumane nel gennaio 1916, Jung ha poeticamente risolto a suo modo, una volta per tutte, l'enigma del Sé.

Aveva inaugurato il contatto figurale con il suo proprio *Selbst* circa due anni prima, quando a lui, elevatosi al di sopra di cose e persone e pensieri individuali (*cogitationes* dell'*ego*), il Sé si era configurato come il deserto⁸⁰ al quale pertiene il tormento (*Qual*), perchè vi arde unicamente il sole del desiderio inappagato. Aveva quindi appreso che bisogna saper attendere, per riuscire a trasformare il vuoto e torrido deserto nel giardino magico dell'anima – affinché in quel vuoto si insedi il Dio a venire⁸¹.

Dietro questo primo incontro c'era tanto del Nietzsche zarathustriano, Jung lo ha più volte pubblicamente riconosciuto⁸². Tranne – a suo avviso – gli errori di

⁸⁰ Cfr. Jung, *Das Rote Buch*, I IV, “Die Wüste”, capitolo registrato il 28 novembre 1913.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, p. 245a [61].

⁸² Cfr. p.es. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, vol. I, Winter 1935, lect. V, 20 february 1935, pp. 391 ss. [I 418 ss.]: «Naturalmente sapevo che Nietzsche aveva il concetto del Sé, perché avevo

ritenere il Sé definibile e di identificarlo con il corpo, il resto degli attributi nietzscheani del *Selbst* era ai suoi occhi così plausibile da fargli sembrare lo *Zarathustra* più un testo orientale che un libro appartenente alla tradizione d'Occidente. Tuttavia, il mancato riconoscimento della essenziale ineffabilità e impensabilità (enigmaticità) del Sé, la scarsa consapevolezza del suo poter essere detto e pensato unicamente in relazione ai fenomeni psicofisici che lo manifestano, secondo Jung avevano impedito a Nietzsche di cogliere l'essenza redentiva del Sé e il suo legame speciale con la Deità. Essenza e legame di cui lo psichiatra svizzero iniziò a fare esperienza psichica appunto verso la fine del 1913, per trasfigurarli infine poeticamente nei *Septem sermones*.

Per lo Jung del *Rotes Buch*, infatti, vivere insieme al proprio Sé e accettare il tormento della vacuità desertica serve alla redenzione (*Erlösung*) di noi stessi⁸³, perché «mediante l'unificazione con il Sé raggiungiamo il Dio»⁸⁴. Come s'è visto

letto *Zarathustra* per la prima volta a soli 33 anni, e poi più tardi, nell'inverno 1914-15, lo avevo studiato con attenzione facendo molte annotazioni. Ero già interessato al concetto del Sé, ma non mi era chiaro come intenderlo. [...] Pensavo che Nietzsche intendesse una sorta di cosa-in-sé dietro il fenomeno psicologico. Questo è chiaramente espresso nel brano [*Zarathustra*, p. 39 (34)]: “Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ode anche con gli orecchi dello spirito”. Il Sé usa i nostri fenomeni mentali e psichici come una sorta di mezzi di trasmissione; cioè, la nostra psiche è usata come un mezzo di espressione del Sé o dal Sé. Vidi anche che Nietzsche stava producendo un concetto del Sé simile al concetto orientale: è un'idea dell'*atman*. [...] Il Sé è in se stesso impensabile. Ma non per Nietzsche, che lo considera ben definito, [...] e lo identifica con il corpo [...], il che è un errore, [...] perché produce un'inflazione del corpo». – Naturalmente, specie dopo la pubblicazione del *Rotes Buch*, il rapporto Jung–Nietzsche presenta ancora zone degne di esplorazione approfondita.

⁸³ Cfr. Jung, *Das Rote Buch*, p. 335b [352]. Jung trascrive tali meditazioni nel settembre 1915.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 336a [355].

sopra (§ 4), il Sé può considerarsi, analogicamente, il Dio in noi; ma non è esso stesso il Dio, piuttosto è il Dio quando si manifesta:

«Non il Sé è il Dio. [...] Il Dio è dietro al Sé, al di sopra del Sé, e, quando appare, è anche lo stesso Sé»⁸⁵.

Senonché, il Dio raggiunto da noi (dall'Io) grazie alla unificazione con il Sé si rivela essere amore e insieme odio, bellezza e nefandezza, sapienza e insensatezza, potenza e impotenza, onnipresenza e nostra creatura⁸⁶. Se dunque – come dice l'Io allievo di Filemone dopo aver ascoltato i *Septem sermones* – sono unicamente la fedeltà all'amore e la dedizione spontanea all'amore a far approdare alla propria natura astrale, al proprio Sé più vero e intimo, semplice e unico⁸⁷, allora la corrispondenza poetica Abraxas/Sé (Dio-ultradivino/Dio-in-noi) può dischiudere tutta la sua fecondità, persino epistemologica.

In sé e per sé inattuabile, ineffabile, impensabile, il Sé va figurato (è venuto configurandosi) come l'archetipo “inconcepibilmente magnifico e tremendamente contraddittorio” della Deità (*supra*, § 2), come la stella zenitale volgendosi alla quale la preghiera umana «getta un ponte oltre la morte»⁸⁸. E proprio queste paro-

⁸⁵ *Ibidem*, p. 336b [356].

⁸⁶ *Ibidem*, p. 337a [357].

⁸⁷ Cfr. *ibidem*, p. 353a-b [413].

⁸⁸ *Ibidem*, p. 351b [407].

le, pronunciate da Filemone sul finire del settimo sermone poco prima della definitiva dipartita ascensionale dei morti, costituiscono la più probante attestazione che i *Septem sermones* sono indirizzati innanzitutto *ad vivos*, agli uomini che assistono alla nuova vestizione del mondo⁸⁹. Ai quali Cristo, quell'apparentemente assente dai testi sermonali che per Jung illustra in concreto l'archetipo del Sé⁹⁰, porta tuttora la bellezza della sofferenza (*die Schönheit des Leidens*).

E un tale portare – tanto per l'Io del *Rotes Buch*, quanto per lo psicologo analitico “scientifico” dei decenni successivi – è oggetto privilegiato di sapere, non di fede.

⁸⁹ Sui vivi come destinatari delle allocuzioni di Filemone/Basilide insiste Sanford Drob nel capitolo dedicato ai *Sermones* in *Reading the Red Book*, p. 231: «CHI SONO I MORTI? Sono gli eredi dell'Illuminismo, che sono morti senza fede e che quindi, dopo il loro decesso, non hanno potuto continuare il viaggio della loro anima. [...] I morti rappresentano anche gli aspetti inconsci dei vivi.. [...] I *Sermoni* sono indirizzati ai “morti viventi” che, avendo rigettato la cristianità tradizionale, si trovano spiritualmente e psicologicamente incompleti». – Per la nuova veste del mondo e per il successivo riferimento alla bellezza della sofferenza recata da Cristo (con cui si concludono di fatto le *Prüfungen*) cfr. Jung, *Das Rote Buch*, pp. 354b e 357a [417 e 425].

⁹⁰ Cfr. Jung, *Aion*, p. 47 [37]. Tutto il *Rotes Buch* ruota attorno alla figura di Cristo: il *Liber primus* si apre con le parole di Isaia (53,1-4) che profetizzano la Passione, seguite dal versetto 14 del Prologo giovanneo (*Verbum caro factum est*), e si chiude appunto con la parole del Cristo/Ombra: «Ti porto la bellezza della sofferenza. È ciò di cui ha bisogno chi ospita il verme». – Quanto alla presunta assenza di Cristo dal testo dei *Sermones*, essa è smentita proprio dalla stella del *Sermo Septimus*, come ha a suo tempo (1972) riconosciuto James Heisig, *The VII Sermones*, pp. 217 s.: «L'immagine del Dio-Stella somiglia troppo al mito di Betlemme per essere inintenzionale. E questo per due ragioni. Innanzitutto, Cristo (l'archetipo Cristo, non la versione dogmatica), in quanto unione di Dio e uomo, è il simbolo del Sé per l'uomo occidentale. [...] Poi, la nascita di Cristo è stata associata al sorgere di un'era dei Pesci e alla *conjunctio maxima* di Giove e Saturno, che è considerata decisiva per spiegare l'apparizione della stella cometa». Heisig (p. 208) considera il Basilide/Jung dei *Sermones* come una specie di secondo Messia che si rivolge ai cristiani morti – una sorta di secondo *descensus ad inferos*, potremmo dire.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Jung citate

Gli scritti contenuti nell'edizione "completa" delle opere di Jung vengono citati sia in versione originale sia nella traduzione italiana (edizione parallela) secondo le seguenti sigle e coordinate:

GW C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 1-20, Patmos-Walter, Düsseldorf 2011 (Walter, Olten-Freiburg. i.B., 1966-1994).

OC C. G. Jung, *Opere complete*. Edizione diretta da Luigi Aurigemma, 19 voll. (24 tomi), Bollati Boringhieri, Torino 1970-2007.

Ogni voce registrata riporta il numero del volume preceduto dalla sigla *GW*, seguito tra parentesi tonda dall'anno di composizione e pubblicazione dello scritto, e, nel caso di opere sottoposte a rielaborazione, quello della stesura definitiva; viene quindi l'indicazione dei numeri di pagina interessati. Tra parentesi quadra sono infine i numeri di pagina corrispondenti della traduzione italiana (questa modalità di notazione vale anche per tutte quelle opere degli altri autori stranieri che vengano citate innanzitutto in originale).

Aion, *GW* 9/2 (1950; 1951).

Antwort an Martin Buber [Risposta a Martin Buber], *GW* 18.2 (1952), pp. 710-717 [*OC* 11, 461-468].

Briefe in drei Bänden (I. 1906-1945; II. 1946-1955; III. 1956-1961). Herausgegeben von A. Jaffé, Zürich, in Zusammenarbeit mit G. Adler, London, übersetzungen aus dem Englischen und Französischen von A. Jaffé. Edition C. G. Jung, Sonderausgabe, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern (bei Stuttgart) 2012 (ursprünglich erschienen im Walter Verlag, Olten 1972).

— ed. it.: *Lettere*, a cura di A. Jaffé, in collaborazione con G. Adler, traduzione di C. Carniato e L. di Suni, supervisione di L. Perez, 3 voll., Edizioni Magi, Roma 2006.

C. G. Jung Speaking. Interviews and Encounters, ed. by W. McGuire and R. F. C. Hull, Princeton University Press, Princeton 1993 (1977¹); ed. it.: *Jung parla. Interviste e incontri*, trad. di A. Bottini, Adelphi, Milano 2009³ (1995¹).

Das Rote Buch. Liber Novus. Herausgegeben und eingeleitet von S. Shamdasani; Vorwort von U. Hoerni; Einleitung, Hinweise des Hrsg. zur Edition, Anmerkungsapparat und Danksagung aus dem Englischen übersetzt von C. Hermes.

— ed. it.: *Il libro rosso. Liber novus*. A cura e con introduzione di S. Shamdasani; prefazione di U. Hoerni; traduzione dall'inglese (introduzione, nota editoriale, ringraziamenti e apparato delle note) di G. Sorge, traduzione dal tedesco di M. A. Massimello e G. Schiavoni, consulenza linguistica di L. Mangels Giannachi. Citata secondo il volume: C. G. Jung, *Il libro rosso. Liber novus*. Edizione studio, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, *GW* 7 (1928), pp. 127-179 [121-236].

Die transzendente Funktion [La funzione trascendente], *GW* 8 ([1916] 1957/1958), pp. 79-108 [79-106].

- Erinnerungen, Träume, Gedanken von Carl Gustav Jung*. Aufgezeichnet und herausgegeben von A. Jaffé, Buchclub Ex Libris, Zürich 1961; ed. it.: *Carl Gustav Jung. Ricordi, sogni, riflessioni*. Raccolti ed editi da Aniela Jaffé, Rizzoli, trad. di G. Russo, condotta però sulla traduzione inglese, Rizzoli, Milano 2014³ (1992¹).
- Kommentar zu Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [Commento al Segreto del fiore d'oro], GW 13 (1929/1957), pp. 11-63 [15-64].
- Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939 by C. G. Jung*. Edited by J. L. Jarrett, 2 vols., Princeton University Press, Princeton (NJ) 1988.
- ed. it.: *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, a cura di J. L. Jarrett, traduzione e curatela italiana di A. Croce, 4 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2011-2013.
- Psychologie des Kindarchetypus* [Psicologia dell'archetipo del fanciullo], GW 9/1 (1940; 1941). pp. 163-196 [143-174].
- Psychologie und Religion* [Psicologia e religione], GW 11(1937; 1942/1948), pp. 17-126 [15-111].
- Psychologische Typen* [Tipi psicologici], GW 6 (1920; 1921).
- Seele und Tod* [Anima e morte], GW 8 (1934), pp. 443-455 [433-445].
- VII Sermones ad mortuos – Die sieben Belehrungen der Toten. Geschrieben von Basilides in Alexandria, der Stadt, wo der Osten den Westen berührt* (1916), in Jung, *Erinnerungen* (1961), pp. 389-398; ed. it.: *I sette sermoni ai morti. Scritti da Basilide in Alessandria, la città in cui l'Oriente tocca l'Occidente*, trad. di S. Daniele, in Jung, *Ricordi*, pp. 465-480.
- ed. originaria con commenti, allocutore Filemone, in: *Das Rote Buch* (2009), “Prüfungen”, pp. 343b-352a; Anhang A, “Mandala”, pp. 363-364; Anhang C, [“Von der Kosmologie der *Septem Sermones*”], pp. 371 s. [“Prove”, 380-408; Appendice A, “Mandala”, ‘Systema munditotius’, 434-436; Appendice C, “Sulla cosmologia dei *Septem sermones ad mortuos*”, 452-457].
- Symbole der Wandlung* [Simboli della trasformazione], GW 5 (1912/1952).
- ed. ingl.: *Symbols of Transformation*, trs. by R. F. C. Hull, Pantheon Books, New York 1956.
- Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* [La sincronicità come principio di nessi acausali], GW 8 (1952), pp. 457-553 [447-538].
- Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* [Riflessioni Teoriche sull'essenza della psiche], GW 8 (1946; 1947/1954), pp. 183-262 [177-252].
- Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità], GW 11 (1940; 1942/1948), pp. 127-216 [115-194].
- Visions. Notes of the Seminar Given in 1930-1934*, 2 vols., ed. by C. Douglas, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1997; citato nella tr. it.: *Visioni. Appunti del seminario tenuto negli anni 1930-1934*, 2 voll., traduzione e cura di L. Perez e M. L. Ruffa, Edizioni Magi, Roma 2004.
- Vorwort zum I Ging* [Prefazione a I-Ching], GW 11 (1950), pp. 587-606 [594-612].

2. *Commentari e studi collettanei sul Libro rosso*

- T. Arzt (hrsg.), *Das Rote Buch. C. G. Jungs Reise zum "anderen Pol der Welt"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015.
- S. L. Drob, *Reading the Red Book. An Interpretative Guide to C.G. Jung's Liber Novus*, Spring Journal Inc., New Orleans (Louisiana) 2012.
- W. Giegerich, *Liber Novus, that is, The New Bible*, "Spring. A Journal of Archetype und Culture", 83 (Summer 2010), pp. 361-411.
- B. Nante, *El libro rojo de C. G. Jung. Claves por la comprensión de una obra inesplicable*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires 2010; ed. it.: *Guida alla lettura del Libro rosso di C. G. Jung*, trad. di F. Pe' e L. Bortoluzzi, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- T. Kirsch - G. Hogenson (eds.), *The Red Book. Reflections on C.G. Jung's Liber Novus*, Routledge, London & New York 2014.

3. *Studi sui Septem sermones ad mortuos (in ordine cronologico)*

- N. Fodor, *Jung's Sermons to the Dead*, "Psychoanalytic Review", 51 (1964), pp. 74-78.
- J. Hubback, *The VII Sermones ad Mortuos*, "Journal of Analytical Psychology", 11 (1966), pp. 95-112.
- G. Quispel, *C.G. Jung und die Gnosis*, "Eranos-Jahrbuch", 37, 1968, pp. 277-298; rist. col titolo *Hesse, Jung und die Gnosis*, in Id., *Gnostic Studies*, vol. II, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul 1975, pp. 241-258 (rist. anche in Segal, *The Gnostic Jung*, elencato oltre, pp. 219-238).
- J. Heisig, *The VII Sermones ad Mortuos. Play and Theory*, "Spring", 32 (1972), pp. 206-18.
- J. Olney, *The Rhizome and the Flower. The Perennial Philosophy, Yeats and Jung*, University of California Press, Berkeley 1980.
- S. Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons of the Dead*, Quest, Wheaton (Ill.) 1982.
- E.M. Brenner, *Gnosticism and Psychology. Jung's Septem Sermones ad Mortuos*, "Journal of Analytical Psychology", 35 (1990), pp. 397-419.
- R. Segal (ed.), *The Gnostic Jung*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- C. Maillard, *Les Sept sermons aux morts de Carl Gustav Jung. Du Plérôme à l'Etoile*, Presses universitaires de Nancy, Nancy 1993.
- A. Ribí, *Die Suche nach den eigenen Wurzeln. Die Bedeutung von Gnosis, Hermetik und Alchemie für C.G. Jung und Marie-Louise von Franz und deren Einfluss auf das moderne Verständnis dieser Disziplinen*, Lang, Bern 1999, cap. VII, pp. 132-256 (tr. ingl.: *The Search for Roots. C.G. Jung and the Tradition of Gnosis*, Los Angeles & Salt Lake City 2013, cap. VII, pp. 155-277).
- B. Jeromson, *Systema Munditotius and Seven Sermons*, "Jung History", 1/2 (2005/6), pp. 6-10.
- B. Jeromson, *The sources of Systema Munditotius: mandalas, myths and a misinterpretation*, "Jung History", 2/2 (2007), pp. 20-26.

- S. L. Drob, "The Seven Sermons to the Dead", in Id., *Reading the Red Book*, cap. XI, pp. 221-247.
- L. S. Owens, *Foreword* (2013) to A. Ribí, *The Search for Roots*, cit., pp. 1-33.
- C. Maillard, *Jung's Seven Sermons to the Dead (1916). A Gnosis for Modernity – a Multicultural Vision of Spirituality*, in Kirsch - Hogenson (eds.), *The Red Book*, pp. 81-93.

4. Letteratura secondaria citata

- P. Bishop, *Jung's Answer to Job. A Commentary*, Brunner-Routledge, Hove-New York 2002.
- M. Buber, *Gottesfinsternis*, Manesse Verlag, Zürich 1953; tr.it.: *L'eclissi di Dio*, di U. Schnabel, Passigli, Firenze 2001.
- M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.
- V. Cicero, *Essere e analogia*, Il Prato, Saonata (Padova) 2012.
- L. Guerrisi, *Dall'archetipo materno al vas Sapientiae del Logos. La visione junghiana di Maria*, "Illuminazioni", 9/34 (2015), pp. 47-89.
- J. Hillman - S. Shamdasani, *Lament of the Dead. Psychology after Jung's Red Book*, Norton & Company, London - New York 2013; ed. it.: *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, trad. di F. Pe', Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 4, de Gruyter, Berlin-New York 1999³ (1968¹, 1988²); tr. it.: *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*. Edizione italiana condotta sul testo critico originale, 6.1, Adelphi, Milano 2013⁵ (1968¹).
- Philosophumena, sive Haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum*, recensuit Patri- cius Cruice, excusum in typographeo imperiali de auctoritate imperatoris, Parisiis 1860.
- Platone, *Fedone*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2009⁴ (2000¹).
- R. A. Segal - J. Singer - M. Stein (eds.), *The Allure of Gnosticism. The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture*, Open Court, Chicago (Ill.) 1995.
- B. D. Stephens, *The Martin Buber–Carl Jung disputations: protecting the sacred in the battle for the boundaries of analytical psychology*, "Journal of Analytical Psychology", 46 (2001), pp. 455-491.
- J. Dourley, W. Colman, D. Tresan, B. D. Stephens, *Responses*, *ibid.*, 47 (2002), pp. 479-502.
- The Gnostic Society Library, *C. G. Jung and Gnostic Tradition*.
<http://gnosis.org/gnostic-jung/>
- C. Widmann, *Ri-leggere La sincronicità come principio di nessi acausali di C. G. Jung*, "Studi Junghiani", 21/1 (2015), pp. 119-130.
- P. F. Zarcone, *Martin Buber e l'anarchismo*, "Studi interculturali", 2 (2014), pp. 140-171.