

Evelina Saltalamacchia

IL NUMINOSO NEL *LIBRO ROSSO*

ABSTRACT. Rispetto all'ermeneusi del *numen* proposta da Rudolf Otto, che si costituisce come volontà di capire il numinoso sentimentalmente e mediante "ideogrammi analogici", nel *Libro rosso* di Jung c'è il contatto "sentimentale" diretto e continuo con l'autopoiesi della propria psiche. Qui il numinoso viene vissuto plasticamente dall'itinerante, ed è esposto in forma mitica con il complemento di una grafica mandalica. Jung si fa così portatore di una "nuova" trascendenza per ogni religione futura: l'aldilà interno, la trascendenza intrapsichica.

ABSTRACT. Compared to the hermeneusis of the *numen* suggested by Rudolf Otto, formed as a willingness to understand the numinous emotionally and through "analogical ideograms", in Jung's *Red Book* you can find the direct and continuous "sentimental" contact with the autopoiesis of his own psyche. Here the numinous is plastically experienced by the traveller, and is mythically exposed with the complement of Mandala graphics. Thus Jung becomes the bearer of a "new" transcendence for every future religion: the interior hereafter, the intra-psyche transcendence.

Keywords: numinous, religion, transcendence

Dal momento in cui il complesso concettuale del numinoso, grazie alla sistematica indagine di Rudolf Otto, è entrato nel circuito culturale europeo, l'intera ricerca sui fondamenti della religione si è innalzata a una nuova dimensione. Anche la riflessione junghiana sul fenomeno religioso in generale, e sul cristianesimo in particolare, è stata ampiamente influenzata da questa svolta. Ma il *Libro rosso*, la cui stesura è stata condotta prevalentemente negli anni 1913-17 – dunque, in pratica, *prima* della pubblicazione de *Il sacro* –, contiene impressionanti tracce anticipatrici di una esperienza ancora più abissale, intensa,

complicata e continuata di ciò che di lì a poco sarebbe stato battezzato con la parola “numinoso”.

Nel presente saggio si prendono in considerazione alcuni esempi di queste tracce, invertendo l'ordine cronologico.

1. Il numinoso in Rudolf Otto

«Per sua natura l'anima possiede una funzione religiosa [...] il compito principale e più nobile di ogni educazione (degli adulti) consiste nel portare alla coscienza l'archetipo dell'immagine divina, o le sue emanazioni e i suoi effetti [...]. Mi hanno rimproverato di “deificare l'anima”. *Non io, Dio stesso l'ha deificata*»¹.

Nell'uomo è naturalmente presente una tendenza ad avere concetti e conoscenze circa il trascendente. Tale propensione non poteva non avere sin dai primordi dell'umanità uno sbocco in movenze e prassi concrete. Così, la genesi storica della religione, la quale costituisce l'istituzionalizzazione del culto del trascendente come divino, è stata preceduta da fenomeni che, pur essendo distanti dal senso moderno del religioso, se ne devono tuttavia reputare precursori.

¹ Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 27 [16 s.]).

Rudolf Otto, nella sua opera epocale *Il sacro* (pubblicata nel 1917), ha per primo colto lucidamente la correlazione tra la religione, istituzionalizzazione del culto del trascendente e fenomeni considerati precursori:

In tutti questi fatti, per quanto eterogenei fra loro e per quanto lontani dalla vera religione, si agita riconoscibile un comune momento [...] in virtù del quale essi possono dirsi di essere l'atrio della religione.²

Ci viene così offerta una visione fenomenologica dell'esperienza religiosa, di cui si afferma l'essenza autonoma:

Ciò di cui parliamo e che tenteremo di determinare, cioè di rendere accessibile al sentimento, costituisce l'intima essenza di *ogni* religione, senza la quale la religione non sarebbe. [...] Io formo pertanto la parola: il *numinoso* (se si può fare di *omen* ominoso, si può fare anche da *numen* numinoso) intendendo parlare di una speciale categoria numinosa che interpreti e valuti, e di uno stato d'animo numinoso che subentra ogni qualvolta quella sia applicata, vale a dire, quando un oggetto è pensato come numinoso.³

Otto colloca dunque da subito il sentimentale e l'emozionale al centro di ogni possibile analisi del numinoso, chiamando in causa per la sua comprensione le esperienze di commozione religiosa e di devozione solenne⁴.

² R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), trad. it. di E. Buonaiuti (1926), Feltrinelli, Milano 1994, cap. XVII, p. 118.

³ *Ibidem*, cap. II, pp. 18-19.

⁴ Cfr. *ibidem*, cap. III, pp. 19 s.: «Invitiamo il lettore a rievocare un momento di commozione religiosa e possibilmente specifica. Chi non può farlo o chi non ha mai avuto tali momenti è pregato di non leggere più innanzi. [...] Invitiamo poi, nell'esame e nell'analisi di tali momenti e di tali stati d'animo di devozione solenne e di commozione, a tenere gran conto di

Difatti, le emozioni che scaturiscono dal pensare un oggetto come numinoso vengono da lui intese come dotate di un'essenza profondamente diversa dalle emozioni provocate da fatti di origine naturale – essenza non raggiungibile da una semplice intensificazione del sentimento provocato da queste.

Il sentimento numinoso, fondamentale dell'esperire religioso, è da lui rintracciato nel *tremendum*. *Tremor* significa semplicemente paura, ma in questo caso si tratta piuttosto di una indefinita sensazione d'inquietudine, non di spavento:

La religione non è nata né da uno sgomento naturale, né da una ipotetica, generica angoscia cosmica. Poiché l'inorridire non è un timore naturale e ordinario, bensì un primo apparire del misterioso sullo schermo dei sentimenti, un primo avvertirlo, seppure nella forma rudimentale dell'"inquietante", una prima valutazione secondo una categoria, la quale non è compresa nel consueto e ordinario ambito naturale, non si rivolge alla natura.⁵

Ci si trova quindi di fronte a qualcosa che colpisce l'uomo in radice, di fatto svellendolo. Ma ciò che lo stravolge, al tempo stesso, lo ammalia profondamente.

Di fianco all'elemento che confonde, sorge quello che ammalia, rapisce stranamente, spesso crescendo in intensità fino all'ebbrezza e allo smarrimento: è

ciò che esse hanno in comune con altre emozioni [...] e di badare quindi a ciò che nel loro contenuto sentimentale hanno di più e in particolare».

⁵ *Ibidem*, cap. IVa, p. 25.

l'elemento dionisiaco nell'efficacia del *numen*. Vogliamo chiamare questo momento l'elemento *fascinans* del nume.⁶

Questa strutturale ambivalenza del numinoso, di essere insieme *tremendum* e *fascinans*, ne fa un fattore primordiale della vita psichica, non suscettibile di chiarificazione tramite elementi anteriori, il che per Otto conduce a un'unica conclusione: il numinoso è un *a priori*⁷, nel senso che si tratta di un momento conoscitivo a cui non si può non aderire appena trovi espressione chiara:

questo è il segno infallibile di ogni conoscenza *a priori*, che cioè essa si compenetri con la certezza di una intuizione immediata della verità di una proposizione, non appena questa sia chiaramente espressa e compresa.⁸

Di tale *a priori* è parte integrante anche quel brivido che costituisce il carattere differenziale dell'inquietante, racchiudente la componente *sublime* del *mysterium tremendum*, e che permane anche quando la religiosità raggiunge la sua forma più pura, poiché ne è carattere fondante. Il sublime è a sua volta un concetto inanalizzabile, poiché porta con sé qualcosa di misterioso ed è, anch'esso, ambivalente per l'uomo, lo attrae e lo repelle⁹.

⁶ *Ibidem*, cap. VI, p. 43.

⁷ Cfr. *ibidem*, cap. XVI, p. 114: «La prova che nel numinoso noi abbiamo a che fare con un momento conoscitivo puramente *a priori*, deve ricercarsi mercé l'introspezione e la critica della ragione».

⁸ *Ibidem*, cap. XIX, p. 135.

⁹ Cfr. *ibidem*, cap. VIII, p. 54.

Vi è poi un ulteriore momento del *numen*, dice Otto,

che, se sperimentato, mette in azione il sentimento dell'uomo, lo spinge al "fervore operoso", lo colma di una sconfinata tensione dinamica, sia nell'ascesi, sia nello zelo contro il mondo e contro la carne, sia in un eroico comportamento, in cui la eccitazione interna erompe all'esterno del mondo.¹⁰

Questo è il momento della *majestas*, la sovrapotenza intesa come assoluto dominio, l'*energia* concepita come forza irresistibile e senza requie, urgente, operante, cogente.

Ultimo momento forte della numinosità è l'*augustum*, cioè l'apprezzamento – nel senso della lode e dell'esaltazione – del valore numinoso assoluto da cui prende origine ogni assiologia o valorialità; gli corrisponde l'autodeprezzamento dell'uomo, che sente l'*augustum* come il valore assolutamente degno di rispetto per sé¹¹.

Per ricapitolare le riflessioni fin qui svolte:

Il numinoso indica l'essenza originaria del sacro come arcienergia irrazionale, precisamente nel senso di forza pre- e ultra-razionale (come pure pre- e ultra-morale) che risulta indefinibile, concettualmente inafferrabile e, a rigore, ineffabile. I momenti categoriali [fondamentali] di questa forza sono quattro, strettamente interconnessi: *superpotens*, *mysterium tremendum*, *fascinans*, *augustum*. [...] Per Otto l'essenza del sacro consiste nell'energia originaria del *numen* divino pensata unitariamente come superpotente, tremenda-misteriosa, affascinante e augusta. A questa essenza e alla sua polivalente energia 'oggettiva' corrisponde nell'uomo una 'soggettiva' predisposizione ad accoglierla, un *a*

¹⁰ *Ibidem*, cap. IVc, p. 33.

¹¹ Cfr. *ibidem*, cap. IX, pp. 60 ss.

priori emozionale a cui fanno capo determinate potenzialità energetiche, rispettivamente: timore e sentimento creaturale, stupore e umiliazione attiva, ebbrezza, autosvalorizzazione.¹²

2. *L'ermeneusi del numen*

A questo punto ci sono le condizioni per intendere al meglio la distinzione di Otto tra razionale e irrazionale in riferimento al sacro. Mentre per “razionale” nell’idea del divino s’intende ciò che può essere compreso nella zona chiara della nostra capacità conoscitiva, con “irrazionale” ci si riferisce a qualcosa che, per la sua profondità, si sottrae alla zona della concepibilità, ma non a quella del sentimento:

Per quanto la tensione della capacità introspettiva possa acuirsi, il che e il come dell’oggetto non riescono mai e poi mai ad essere introdotti nei confini dell’intelligenza nozionale, tale beatitudine [trasfusa dal fascino del numinoso] rimane, irrimediabilmente, nell’inviolabile oscurità dell’esperienza puramente sentimentale senza concetto. Solo la si può vagamente segnalare mediante l’approssimazione di analogici ideogrammi. Ecco ciò che si chiama per noi irrazionale.¹³

L’irrazionale non è qualcosa di sconosciuto o di ancora non riconosciuto, bensì è l’inconcepibile, il nozionalmente inafferrabile, afferrabile però dal

¹² V. Cicero, *Dexter e i suoi nomi*, in V. Cicero, ed., *Nel nome di Dexter. Un killer seriale tra letteratura e tv*, Vita e Pensiero, Milano 2010 (pp. 105-125), pp. 109 s.

¹³ R. Otto, *Il sacro*, cit., cap. X, p. 68.

sentimento tramite segnali analogici. Quando dunque si cerca di rendere intelligibile e comunicabile l'irrazionale, bisogna fissarlo mediante segni che permettano di riconoscerlo e circoscriverlo in ogni sua apparizione futura. È questo in ultima analisi il presupposto della strategia interpretativa di Rudolf Otto, la quale potrebbe senz'altro definirsi una raffinata *ermeneusi del numinoso*, ossia del sacro.

Il sacro è dunque una categoria composta i cui momenti sono espressione delle sue parti costitutive, sia razionali sia irrazionali. In entrambi i momenti costituisce una categoria puramente *a priori*, che poggia – per dirla in termini kantiani – sulla “ragione pura” dello spirito:

Di questa ultima natura è il numinoso. Esso erompe dalla più profonda radice conoscitiva dell'anima stessa, senza dubbio non prima e non senza incitamenti e stimoli di dati e di esperienze empirici e sensibili, bensì in essi e frammezzo ad essi. Non *emana* da essi però: solo ha in essi *il proprio mezzo*. Essi rappresentano lo stimolo e le “occasioni” perché il numinoso si delinei, e delineatosi si incorpori, inizialmente con una certa ingenua immediatezza di reazioni, e si innesti sul mondo empirico sensibile e purificandosi a poco a poco lo elimini da sé e giunga perfino ad opporsi addirittura ad esso.¹⁴

Per Otto, tuttavia, siamo qui davanti a una “ragione pura” che, a causa della trascendentalità del suo contenuto, va distinta dalla pura ragione di Kant come qualcosa di più alto e più profondo. Come la natura può essere spiegata solo con le sue forze e leggi fondamentali, nel mondo dello spirito si può ricavare una

¹⁴ *Ibidem*, cap. XVI, p. 114.

qualche peculiare comprensione solo a partire dallo spirito stesso, con le sue predisposizioni, energie e leggi che bisogna presupporre e riscontrare pur nell'impossibilità di spiegarlo. Questa "ragione pura" ha l'altezza e la profondità del sentimento del numinoso, che è cosa diversissima dalla fede nel divino; qui sentire e credere divergono nettamente:

Sono due cose ben distinte, credere solamente in una realtà soprasensibile o averne l'esperienza; avere delle idee intorno al sacro, o percepirlo e sentirlo come una realtà operante che si manifesta attivamente.¹⁵

Sentire il numen è possibilità attestata da tutte le religioni, e ogni sentimento vissuto di energia numinosa è ciò che il linguaggio religioso chiama prova reale, segno rivelativo. Questa intima autorivelazione è dunque esperita nel sentimento, ed è proprio nel sentimento e nella capacità di farlo risonare che per Otto si può contribuire a chiarirla.

3. Il sentimento nel Libro rosso: riconoscimento dell'Anima come agente numinoso

Sono stanco, Anima mia, troppo a lungo è durato il mio vagare, il cercarmi al di fuori di me. Sono passato dalle cose e ti ho trovata dietro a cose di ogni

¹⁵ *Ibidem*, cap. XX, p. 139.

sorta. Ma nella mia peregrinazione attraverso le cose ho scoperto l'umanità e il mondo. Ho trovato gli esseri umani. E te, Anima mia, ho ritrovato, anzitutto nell'immagine che è presente nell'uomo, e poi ho trovato proprio te. Ti ho trovata là dove meno ti aspettavo. Là tu affiori per me da un pozzo oscuro. Già prima ti eri annunciata a me nei sogni; mi ardevano in petto, m'inducevano alle imprese più ardite e audaci e mi hanno costretto a sollevarmi al di sopra di me stesso. Mi hai fatto scorgere verità di cui non avevo il minimo sentore. Mi hai fatto percorrere strade la cui infinita lunghezza mi avrebbe spaventato, se in te non ne fosse rimasta celata la conoscenza. (RB 232b-233a [18 s.]).

Nel *Libro rosso* Jung, dialogando con la propria Anima quale *numen* personificato, dà prova di aver consolidato e ormai aver fatto proprio quel sentimento di dipendenza dal numinoso di cui avrebbe parlato di lì a poco Rudolf Otto ne *Il sacro*, denominandolo “sentimento creaturale”, qualitativamente diverso da ogni altro sentimento di dipendenza da oggetti non numinosi e quindi appartenenti al mondo naturale:

Cerco una denominazione per la cosa e dico: *sentimento di essere creatura* – il sentimento della creatura che s'affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura.¹⁶

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

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

¹⁶ *Ibidem*, cap. III, p. 21.

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

Lo spirito del profondo m'insegnò a considerare persino il mio agire e le mie decisioni come dipendenti dai sogni. I sogni spianano la strada alla vita e ti determinano, anche se non ne comprendi il linguaggio.

Si vorrebbe imparare questo linguaggio, ma chi è in grado di apprenderlo e di insegnarlo? L'erudizione da sola non è sufficiente; esiste un sapere del cuore, capace di offrire spiegazioni più profonde. Il sapere del cuore non si trova nei libri, né in bocca ai maestri, ma cresce da te, come il verde frumento dalla terra nera. (RB 233b [20 s.])

Anche il numinoso – in quanto categoria totalmente *sui generis* e non definibile in senso stretto (come tutti gli altri dati fondamentali e originari, d'altronde), è atta solo a venire accennata – non è qualcosa che può apprendersi sui libri, né tramite insegnamento:

Per agevolarne l'intendimento si può tentare di condurre l'ascoltatore, a forza di accenni, fino al punto in cui questo sentimento si desti, scaturisca e diventi cosciente nell'anima. [... Esso] non si può propriamente insegnare, ma si può soltanto provocare, destare – come tutto ciò che viene “dallo Spirito”.¹⁷

E nel tentativo di illustrare il concetto di “ira di Dio” (considerandola come lo stesso *tremendum*, di per sé irrazionale, reso qui con un'analogia di tipo naturale collegata alla vita passionale dell'uomo), Otto enuncia a chiare lettere l'ambivalenza strutturale della numinosità:

¹⁷ *Ibidem*, cap. II, p. 19.

Ancora una volta va bene inteso che con questa parola [“numinoso”] noi non abbiamo a che fare con un “concetto” propriamente razionale, bensì con una specie di analogia di concetto, con un ideogramma o contrassegno di un caratteristico momento emozionale dell’esperienza religiosa, un momento di tipo repellente, ripieno di sgomento, ben sconcertante per quanti vogliono nel divino rinvenire soltanto bontà, dolcezza, amore, intima confidenza, in generale i momenti soltanto rivolti verso il mondo.¹⁸

Il che non ha risonanza parziale¹⁹ soltanto nella meditazione junghiana matura, ma preresuona già nel *Libro rosso*. La numinosità dello spirito del profondo porta infatti con sé la completezza, che non può essere solo bontà o solo ragione; sarà piuttosto una totalità che colpisce se non si è preparati a vederne tutti i volti, anche quelli che non ci aspetteremmo o che non vorremmo:

Chi però è mai riuscito a resistere alla paura quando veniva colto dall’ebbrezza e dalla follia divina? L’amore, l’anima e Dio sono belli e terribili. Gli antichi hanno trasferito parecchi aspetti della bellezza di Dio in questo mondo e perciò questo mondo è diventato talmente bello che allo spirito di questo tempo esso appariva perfetto e migliore del grembo della divinità. Il lato terribile e crudele del mondo restava coperto e sepolto nel profondo dei nostri cuori. Quando vi avrà afferrato lo spirito del profondo ne avvertirete la crudeltà, e urlerete per lo strazio. Lo spirito del profondo è gravido di ferro, fuoco e assassinio. Avete ragione di temere lo spirito del profondo, perché esso è colmo di orrore. (RB 238b [38 s.])

Colmo di orrore è lo spirito del profondo, dunque, ma anche suscitatore

¹⁸ *Ibidem*, cap. IVa, p. 28.

¹⁹ Sull’ambivalenza del numinoso Jung è comunque molto più radicale di Otto, secondo il quale l’epoca moderna non è più affetta dal demoniaco, tolto via dal Cristo annunciatore del Vangelo del Regno (cfr. *Il sacro*, cap. XIII). In Jung, invece, per restare al *Libro rosso*, Abraxas il terribile è la Vita indeterminata, madre sia del *sumмум bonum* sia dell’*infimum malum* (cfr. il *III Sermone*, in RB 347b [393]). Vedi anche più avanti, il § 4.

dell'Anima, con la quale l'Io di Jung riesce a dialogare proprio grazie alla nuova esperienza del linguaggio del sentimento. Dopo sei notti di silenzio assoluto, lo spirito del profondo fa sì che la sua Anima lo conduca nel deserto del suo Sé (cfr. *RB* 235b [28]). L'immagine del deserto, oltre ad avere una profondissima impronta numinosa, segnala qui come una vita interamente dedicata alla "superficie", per così dire, lasci il Sé torrido e desolato, sterile. Quando il deserto comincerà a fiorire, l'uomo si riterrà insano, folle: e in un certo senso lo sarà anche, e nessuno più di Jung (fino all'aprile 1914 presidente dell'associazione psicoanalitica internazionale) poteva ritenerlo insano. Ma lo psichiatra svizzero ammonisce di evitare ogni unilaterizzazione:

Parlate di insano vaneggiamento quando lo spirito del profondo non può più ritrarsi e costringe l'uomo a parlare in lingue incomprensibili anziché in linguaggio umano, e gli fa credere di essere lui stesso lo spirito del profondo. Parlate però anche di insano vaneggiamento quando lo spirito di questo tempo non lascia andare l'uomo e lo costringe a vedere sempre soltanto la superficie delle cose, a negare lo spirito del profondo e a ritenersi egli stesso lo spirito del suo tempo. Lo spirito di questo tempo non è divino, lo spirito del profondo non è divino; divino è l'equilibrio fra i due. (*RB* 238b [38]).

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

4. *Tracce di una religiosità a venire*

Anche se la trattazione poco posteriore di Otto non conterrà immagini così possenti come il vulcano in piena attività o figure maiestatiche quali Elia e Filemone, e seppure la sua concettualizzazione analogica del sacro – a dispetto dell’“irrazionalismo” di fondo – sarà di una razionalità tetragona, le affinità sostanziali con il *Libro rosso* risultano dunque notevoli e sorprendenti.

In prima linea sta la numinosità delle entità psichiche autonome, a partire dall’Anima di Jung affiorante dal pozzo oscuro del suo inconscio, la quale è il primo della serie dei molti *numina*, di varia caratura e valenza, che costellano l’itinerario dell’Io junghiano (Elia e Salomè, il Rosso, Ammonio l’anacoreta, la Morte, Izdubar, il Maligno, la Bambina divina, e poi il bibliotecario, l’insergente, la cuoca ecc., fino a Filemone e Bauci), per culminare nello Abraxas dei *Septem sermones*, che si può definire l’incarnazione perfetta – o meglio il plasma spirituale compiuto – del *numen* superpotente, affascinante, augusto e tremendo-misterioso. Solo una figura numinosa è eccentrica rispetto a questa serie: Cristo; e la sua eccentricità è tale da imporre una riconsiderazione della numinosità stessa²⁰.

In secondo luogo, proprio il terribile *numen* Abraxas contiene in sé, sempre

²⁰ Una riconsiderazione che speriamo di poter intraprendere in futuro; cfr. intanto il § 8 di V. Cicero, *Dexter e i suoi nomi*, cit., pp. 122-125. Su Cristo nel *Libro rosso* vedi il saggio di Cicero, *L’ombra blu*, *infra*, pp. 189 ss.

partorendoli, gli estremi della strutturale ambivalenza – o meglio tetravalenza – del sacro: il Sole e il Diavolo, unificati in Eros e nell’Albero della vita (*IV Sermone*, RB 348b-349a [396 ss.]), così come la superpotenza e il mistero tremendo potrebbero unificarsi nel fascino ardente e nell’incremento della auctoritas. E a questa tetrad del numinoso “oggettivo”, nell’Io itinerante di Jung corrispondono via via timore e sentimento creaturale, ebbrezza, autosvalorizzazione, stupore e umiliazione attiva.

Ma c’è anche una differenza importante, che consegue alla diversa destinazione dei due testi in questione. Rispetto infatti all’ermeneusi del *numen* proposta da Otto, che si costituisce come volontà di capire il numinoso sentimentalmente e mediante “ideogrammi analogici”, nel *Libro rosso* c’è il contatto “sentimentale” diretto e continuo con l’autopoiesi della propria psiche. Qui il numinoso si fa plastico, viene vissuto plasticamente dall’itinerante, ed è esposto in forma mitica con il complemento di una grafica mandalica. Ed è tale essenziale plasticità a manifestare la “nuova” trascendenza di cui Jung, in questo *Liber mirabilis*, si fa portatore per ogni religione futura: l’aldilà interno, la trascendenza intrapsichica.

Il *Libro rosso* costringe oggi a ripensare anche l’essenza della religiosità.