

**Lucia Guerrisi**

**LO ZARATHUSTRA DI NIETZSCHE NEL *LIBRO ROSSO***

ABSTRACT. Il saggio intende illustrare il modo in cui Jung, già nel *Libro rosso* – quindi un ventennio prima del celebre seminario sullo *Zarathustra* da lui tenuto a Zurigo dal 1934 al 1939 –, reinterpreta criticamente tre simboli del pensiero nietzschiano: l’ultrauomo, la morte di Dio, l’eterno ritorno dell’uguale. Mentre il primo simbolo viene inglobato nel movimento cosmico dell’ultrasenso, gli altri due sono “rettificati” da Jung rispettivamente attraverso le nozioni del Dio rinnovato adveniente e dell’eterno ritorno dell’identico.

ABSTRACT. The essay aims to illustrate how Jung, already in the *Red Book* – that is, twenty years before the famous seminar on *Zarathustra* he held in Zurich from 1934 to 1939 –, critically reinterprets three symbols of Nietzsche’s thought: the overman, the death of God, the eternal return of the equal. While the first symbol is incorporated in the cosmic movement of the oversense, the other two are “rectified” by Jung, respectively, through the notions of the renewed coming God and of the eternal return of the identical.

*Keywords:* overman, death of God, eternal return

1. *Ultrasenso e Ultrauomo (Übersinn und Übermensch)*

*Übermensch* è il nome dell’ultraumanità, della nuova specie di cui Nietzsche profetizza l’avvento e che sarebbe chiamata alla gestione dei postumi della morte di un Dio mai esistito.

*Übersinn*, nello Jung del *Liber novus*, è la radice di ogni spiritualità ma anche di ogni carnalità, produttore e insieme prodotto di senso (*Sinn*) e controsenso (*Widersinn*).

Ultrauomo e ultrasenso<sup>1</sup>: di queste due nozioni, la seconda è sorta in confronto dialettico diretto con la prima e inaugura delle riflessioni che consentono tanto di evidenziare i limiti della filosofia nietzschiana, quanto di precomprendere la futura configurazione della psicologia analitica.

Innanzitutto, lo *Über* di Jung non riguarda un aldilà della specie umana; semmai è l'avvenire che è sempre esistito ed esistente, sebbene in maniera insieme identica e differente<sup>2</sup>.

In Nietzsche invece indica l'oltrepassamento dell'uomo in quanto tale, concerne un futuro eternamente ritornante ed eternamente uguale, che con il suo arrivo libera l'umanità dall'idea dominante di un Dio che la redimerebbe dal peccato e dal male<sup>3</sup>.

Per questo motivo lo *Übersinn* prende di fatto le distanze concettuali da ogni forma ordinaria di *Über*. Jung si riferisce a un fatto primigenio, incomparabile con la temporalità, della quale è piuttosto fonte; per questo,

---

<sup>1</sup> A proposito della corrispondenza italiana allo *Übersinn* junghiano ci discostiamo sia dai traduttori inglesi del *Libro rosso* (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). Per ulteriori precisazioni cfr. V. Cicero, L. Guerrisi, *VII Sermones ad vivos. Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, § 4, p. 62 n. 56.

<sup>2</sup> Ciò che "ha da venire" per Jung esiste da sempre; questo concetto prende le distanze dalla dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche: «Come posso cogliere in me ciò che riempirà gli ottocento anni a venire, fino al momento in cui l'Uno regnerà sovrano? Io mi limito a parlare della via di quel che ha da venire» (RB 305a [256 n. 233]: il brano è in Jung, *Entwurf*, p. 440).

<sup>3</sup> Cfr. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, p. 49 [I 53]: «[...] creato dal tentativo eroico dell'uomo di creare qualcosa che lo oltrepassi».

coerentemente con le espressioni definitorie contenute nel *Libro rosso*, potremmo denominarlo *Ursinn*, entità arcaica, radice di ogni forma di senso:

L'ultrasenso è la strada, la via e il ponte verso ciò che è da venire. Questo è il Dio veniente. Non è il Dio veniente stesso, ma la sua immagine ad apparire nell'ultrasenso. Dio è un'immagine, e coloro che lo adorano devono adorarlo nell'immagine dell'ultrasenso.

L'ultrasenso non è un senso e non è un controsenso, è immagine e forza in uno, magnificenza e forza insieme.

L'ultrasenso è inizio e meta. È ponte di passaggio e di adempimento (*Der Übersinn ist Anfang und Ziel. Er ist Brücke von Hinübergehen und Erfüllung*)». (RB 229b [8])

L'esordio del *Liber primus* è marcato dall'incrocio tra le direzioni spirituali "impersonali" e le declinazioni del *Sinn*, del senso. Jung ci fa infatti immergere nella discesa-ascesa di se stesso<sup>4</sup>, presentando lo spirito del profondo (*der Geist der Tiefe*) che, ponendosi al di sopra dello spirito di questo tempo (*der Geist dieser Zeit*), esige l'unificazione di senso (*Sinn*) e controsenso (*Widersinn*). L'integrazione e la conciliazione degli opposti è operata appunto dall'ultrasenso, che svolge dunque il medesimo ruolo di quella che di lì a poco Jung denominerà *funzione trascendente*<sup>5</sup>. Con ciò si conferma che lo studio delle interrelazioni tra

---

<sup>4</sup> Così Jung invita ognuno a guardare nelle profondità di se stesso. Cfr. RB 229a [10 n. 13] (*M 4*): «Chi sa, mi capisce e vede che io non mento. Ciascuno interroghi il suo profondo, per capire se gli è necessario ciò di cui parlo».

<sup>5</sup> Cfr. Jung, *Die transzendente Funktion*, p. 85 [83]: «Con il nome di "funzione trascendente" non si deve intendere niente di misterioso, di sovrasensoriale o di metafisico per così dire, bensì una funzione psicologica che – data la sua natura – può essere paragonata a una funzione matematica che ha lo stesso nome, ed è una funzione di numeri immaginari e reali. La "funzione trascendente" psicologica risulta dall'unificazione di contenuti *consci* e contenuti *inconsci*». Lo scritto che reca il titolo "La funzione trascendente" è stato redatto da

le molte polarità presenti all'interno della psiche è sempre stato il centro dell'*opus* junghiano; infatti, seppur in termini e accenti differenti durante i decenni, Jung ha concentrato le sue meditazioni sulla ricerca dell'equilibrio interno ed esterno come base sicura dell'individuazione.

Dunque l'ultrasenso unificatore, come detto sopra, è ponte di transito e di tramonto, via dell'avvenire (*der Weg des Kommenden*): *Übergang* (transito) e *Untergang* (tramonto) sono espressioni con cui il profeta Zarathustra descrive l'uomo che per lui è degno di essere amato, che vive al fine di cambiare superando e oltrepassando se stesso<sup>6</sup>; è così che può compiersi il cammino che porterà all'avvento dell'Ultrauomo (*Übermensch*):

Parlando a se stesso, Zarathustra afferma che ama coloro che non rimangono ciò che erano in precedenza, ma vivono al fine di mutare, di vivere al di là di sé, di divenire.<sup>7</sup>

Queste sono soltanto alcune delle espressioni riprese dal linguaggio profetico dello *Zarathustra*, per cui nel *Libro rosso* il richiamo di Jung allo scritto nietzschiano diventa sempre più esplicito<sup>8</sup>.

---

Jung nel 1916, dunque nel pieno della stesura del *Libro rosso*, benché sia stato pubblicato solo nel 1957 (in traduzione inglese, peraltro).

<sup>6</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Bompiani, Milano 2010, p. 229: «Quel che è grande nell'uomo è che egli è un ponte e non un fine: quel che si può amare nell'uomo è che egli è un *passaggio* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non come quelli che tramontano, perché essi sono quelli che vanno oltre. Amo i grandi disprezzatori, perché essi sono i grandi veneratori e frecce del desiderio dell'altra riva».

<sup>7</sup> Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, p. 84 [I 91].

La differenza fondamentale, degna di approfondimento, è che Nietzsche credeva di essere profeta dell'ultraumanità, di una specie nuova di essente, mentre per Jung egli era inconsapevolmente l'ultimo profeta del Dio "nuovo", che ha da venire.

Dio non è dunque "morto", ma ritorna in una nuova forma ultradivina che unisce Cristo e Anticristo: Abraxas, *der Gott über Gott*, il Dio al di là di Dio.<sup>9</sup>

## 2. "Dio è morto e la tracotanza l'ha ucciso"

«Se dalla *morte di Dio* non ricaviamo una magnanima *rinuncia* e una continua vittoria *su di noi*, dobbiamo *portarne la perdita*»<sup>10</sup>.

Il tema nietzschiano della morte di Dio acquista un nuovo significato alla luce del fine ultimo perseguito dall'Io di Jung nella via del *Libro Rosso*: il superamento (*die Überwindung*) di Cristo.

---

<sup>8</sup> Cfr. B. Nante, *Guida alla lettura del Libro rosso di C.G. Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 96, e RB 292a [210 s.].

<sup>9</sup> Cfr V. Cicero, L Guerrisi, *VII Sermones ad vivos*, cit., §§ 3-4.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1881-1882)*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 5.2, Adelphi, Milano 1991, fr. 12 [229], autunno 1881, p. 422.

Quando Nietzsche annunciava il bisogno degli uomini di diventare divinità loro stessi, era un modo per reagire alla crisi storica del cristianesimo e dei suoi dogmi; «Come consolarsi? Come purificarsi?»<sup>11</sup>:

Noi filosofi e “spiriti liberi”, alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presentimento, d’attesa, – finalmente l’orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, – finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell’uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinnanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto”.<sup>12</sup>

È noto che con la morte di Dio Nietzsche intende il definitivo svuotamento valoriale delle grandi concezioni religiose, e in particolare della dottrina dell’amore cristiano, la credenza in un Dio follemente innamorato dell’uomo tanto da sacrificare suo figlio. L’ateismo era comunque in lui viscerale<sup>13</sup>, e proprio in questa posizione Jung rintraccia l’inizio di un atto di trasformazione:

[Nietzsche] si ritrova preso all’interno del processo dell’archetipo della rinascita, poiché quelle potenze vitali in noi che chiamiamo Dio sono poteri di autorinnovamento, poteri di eterna trasformazione.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, fr. 12 [155], autunno 1881, p. 412.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 5.2, Adelphi, Milano 1991, V, § 343, p. 205.

<sup>13</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 6.3, Adelphi, Milano 1986, p. 284: «L’ateismo, per me, non è un risultato, e tanto meno un avvenimento, – come tale non lo conosco: io lo intendo per istinto. Sono troppo curioso, troppo *problematico*, troppo tracotante, perché possa piacermi una risposta grossolana».

<sup>14</sup> Jung, *Nietzsche’s Zarathustra*, I, p. 54 [I 58].

Definandosi “ateo istintivo”, Nietzsche ha dunque in qualche modo provocato l’inconscio, e fatto subire al proprio Io un’inflazione, identificandosi con un predicatore che annuncia un nuovo vangelo, Zarathustra, per sostituire la figura inesistente di un Dio. L’inflazione è un sintomo patologico, e nel caso di Nietzsche l’atto folle è identificarsi con Dio stesso<sup>15</sup>, una tracotanza consaputa e maliziosa che porterà la sua anima a morire prima del corpo. Jung commenta:

Quando qualcuno sperimenta un’identità unilaterale con una determinata figura, ciò induce una determinata inflazione: esprime semplicemente la distanza dall’Ombra.<sup>16</sup>

L’unilateralità è la chiave per la comprensione del filosofo e dello psichiatra nel loro pensiero comparato: ciò che manca al primo è l’ausilio di una figura femminile che possa compensare il Nietzsche-Zarathustra. Nel binomio, infatti, è assente l’elemento fondamentale dell’*Eros* che in Jung, d’altra parte, fa invece da sfondo alla discesa-ascesa del *Libro rosso*. Basti pensare alla figura di *Salomè*, la quale, contrapponendosi a *Elia*, incarnazione mitopoietica del *Logos*, concilia le polarità psichiche dell’Io dell’autore. Jung intravede un sopravvento della figura femminile nell’anima di Nietzsche: «È soltanto Anima e nulla più»<sup>17</sup>:

---

<sup>15</sup> Cfr. Jung, *Symbole der Wandlung*, p. 499 [382]: «L’Io soggiace facilmente alla tentazione di identificarsi con l’eroe, il che provoca un’inflazione psichica con tutte le sue conseguenze».

<sup>16</sup> Jung, *Nietzsche’s Zarathustra*, I, p. 125 [I 134].

<sup>17</sup> Jung, *Kinderträume*, p. 319 [I 316].

È però difficile scoprire l'elemento femminile nello *Zarathustra*. Solo chi legga l'opera con occhi critici alla fine lo scoprirà. Tale esperienza lo portò però alla malattia mentale. Tutto l'erotismo della sua Anima è contenuto negli scritti che Overbeck rinvenne a Torino e che furono bruciati dalla signora Förster Nietzsche, che li trovava scandalosi.<sup>18</sup>

Di queste argomentazioni chiave per la piena comprensione dell'Io inflazionato di Nietzsche si potrebbe ampliare la riflessione in un futuro lavoro; in questa sede ci limiteremo all'utilizzo dei termini analogici per racchiudere i quattro elementi sopradescritti:

*Elia / Salomè :: Logos / Eros :: Maschile / Femminile*

Possiamo comunque addentrarci nel concetto di unilateralità seguendo le disposizioni junghiane sull'esigenza della completezza nel processo di individuazione. Sostiene Jung nel seminario sullo *Zarathustra*:

Quando sono affetti da un eccesso di unilateralità, la mente o l'intelletto sono troppo separati dalla funzione opposta del sentimento, e con ciò si precipita in una condizione di gelo assoluto.<sup>19</sup>

Abbiamo asserito che Nietzsche, dissociandosi, dà spazio a un'unica via per reagire alla morte di Dio e alla regressione dell'immagine divina

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 320 [I 316]; cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., cap. "Tra le figlie del deserto", pp. 793-805.

<sup>19</sup> Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, II, p. 1099 [III 1169].

nell'inconscio, producendo da sé la figura del profeta Zarathustra per sostituire

Dio:

Ecco perché Nietzsche scelse il nome di Zarathustra, il fondatore di una religione, un grande saggio. Perciò quel nome dovrebbe esprimere le proprietà caratteristiche dell'archetipo dal quale Nietzsche viene posseduto. Vedete, chiunque sia posseduto da un archetipo non può fare a meno di avere tutti i sintomi di un'inflazione, poiché l'archetipo non è mai e in nessun modo qualcosa di umano.<sup>20</sup>

Questo stesso meccanismo di compensazione è in sé un'esagerazione in quanto si rinuncia completamente al lato umano. Nietzsche ha sentito la necessità di identificarsi solo con il profeta persiano, senza rintracciare minimamente le proprie parti più oscure; in termini junghiani:

Ognuno di noi è seguito da un'ombra, e meno questa è incorporata nella vita conscia dell'individuo, tanto più è nera e densa.<sup>21</sup>

Sulla teoria dell'Ombra così esordisce Jung in una delle famose interviste e testimonianze raccolte da McGuire e Hull e pubblicate per la prima volta nel 1977 col titolo *Jung Parla*:

Più brillante la luce, più tenebrosa l'ombra! È importante vedere anche i lati negativi dei grandi uomini. La domenica delle Palme, Cristo assunse temporaneamente il ruolo del Messia in senso politico, mentre nella tentazione da parte del Demonio si manifestano simbolicamente il suo lato negativo e il suo desiderio di potere.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, II, p. 1343 [IV 1425].

<sup>21</sup> Jung, *Psychologie und Religion*, p. 93 [82].

<sup>22</sup> *Jung Speaking*, p. 165 [220].

L'Ombra comprende gli aspetti oscuri e sconosciuti della personalità dell'Io. Entrare in contatto con queste zone dell'inconscio è un processo indispensabile all'individuazione:

L'incontro con se stessi è infatti una delle esperienze più sgradevoli, alle quali si sfugge proiettando tutto ciò che è negativo sul mondo che ci circonda. Chi è in condizione di vedere la propria Ombra e di sopportarne la conoscenza ha già assolto una piccola parte del compito: ha perlomeno fatto affiorare l'inconscio personale. Ma l'Ombra è parte viva della personalità e con questa vuol vivere sotto qualche forma.<sup>23</sup>

La psicologia analitica lavora sulla parte sconosciuta e anche inaccettabile della personalità, che Jung vede tuttavia come una delle chiavi per aprire la porta al processo di individuazione. Scrive in *Psicologia dell'inconscio*:

Considerata dal punto di vista unilaterale dell'atteggiamento cosciente, l'Ombra è una parte *inferiore* della personalità, ed è perciò rimossa mediante un'accanita resistenza. Ma ciò che viene rimosso deve diventare cosciente se si vuole che nasca una tensione tra contrari, senza la quale non è possibile compiere ulteriori passi avanti. La coscienza è in certo modo sopra, l'Ombra sotto, e poiché ciò che è in alto tende sempre verso ciò che è in basso, come il caldo tende al freddo, così ogni coscienza cerca, magari senza neppure supporlo, la sua antitesi inconscia, senza la quale è condannata alla stagnazione, all'insabbiamento o alla paralisi.<sup>24</sup>

Alla conoscenza dei propri lati oscuri Jung non si è mai sottratto:

---

<sup>23</sup> Jung, *Über die Archetypen*, p. 30 [19].

<sup>24</sup> Jung, *Über die Psychologie des Unbewußten*, p. 61 [55].

C'è qualcosa di terribile nello scoprire che l'uomo ha anche un lato oscuro, una parte in ombra che non consiste soltanto in piccole debolezze e in piccoli difetti, ma è dotata di una dinamica addirittura demoniaca.<sup>25</sup>

Accettare il proprio lato oscuro, la propria Ombra<sup>26</sup>, significa dire di sì all'istinto, ed è quello che predicava Nietzsche attraverso l'idea di un ultrauomo che supera se stesso. Ma il filosofo rifiutò proprio il suo lato più umano, «parlava di dire di Sì e visse una vita di No»<sup>27</sup>.

Questo lavoro di conoscenza di sé incontra notevoli resistenze e richiede molto tempo, nonostante l'archetipo dell'Ombra sia una delle figure più accessibili alla coscienza personale.

Ora, l'Io di Jung, nel cammino “di ricerca” del *Libro rosso*, ha dato non poco spazio alla natura personale e collettiva dell'archetipo dell'Ombra. Infatti, quando lo psichiatra svizzero parla di polarità soprattutto entro Abraxas, la figura ultradivina che concilierebbe il Cristo e l'Anticristo, non fa che esporre la natura collettiva e archetipica del fondamento dell'ombra individuale, cioè il lato oscuro di Dio<sup>28</sup>: «L'immagine di Dio getta un'ombra, che è grande quanto lui» (*RB* 230a [9]): il nonsenso (*Unsinn*), privo di forza e di per sé inconsistente, fratello inseparabile e immortale dell'ultrasenso.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 38 [30].

<sup>26</sup> Cfr Jung, *Aion*, pp. 17-19 [7-10].

<sup>27</sup> Cfr. Jung, *Über die Psychologie des Unbewußten*, p. 39 [31].

<sup>28</sup> Cfr. Jung, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, p. 212 [191]: «Dove se ne va, del resto, il timor di Dio, se possiamo aspettare da lui soltanto il “bene”, cioè ciò che ci appare come “bene”?».

Durante un'intervista del 1952 con Mircea Eliade, Jung sostiene che la psicologia si fonda sul problema dell'integrazione degli opposti:

In *Psicologia e alchimia* mi sono occupato dell'integrazione di Satana. Perché, finché Satana non viene integrato, il mondo non è risanato né l'uomo redento.

Ma Satana rappresenta il male: come può il male venire integrato?

C'è una sola possibilità: assimilarlo, vale a dire sollevarlo al livello della coscienza. Questo si compie per mezzo di un processo simbolico molto complicato, che coincide grosso modo con il processo psicologico dell'individuazione.<sup>29</sup>

L'asserzione che Cristo non può prescindere da Satana (dall'Anticristo) è riconferma dell'ideologia junghiana secondo cui «la scintilla della vita nasce soltanto dal contrasto»<sup>30</sup>. In perfetta analogia: Cristo è pienezza, l'Anticristo è vacuità, e Abraxas («il Dio difficilmente conoscibile»; *RB* 347b [393]) unisce entrambi, *sommum bonum e infimum malum*.

In *Aion* e in *Risposta a Giobbe* Jung approfondisce lo studio di questa visione di Dio-Abraxas “correggendo” l'unilateralità dell'immagine tradizionale del Dio cristiano e della correlata idea del male come *privatio boni*. Le dinamiche psicologiche degli esseri umani non dispongono dei mezzi per comprendere Dio:

---

<sup>29</sup> Jung *Speaking*, p. 227 [293 s.].

<sup>30</sup> Jung, *Über die Psychologie des Unbewußten*, p. 62 [55].

Supponendo che una cosa assolutamente inimmaginabile come Dio esista, dovrà necessariamente trovarsi al di là della nostra presa, altrimenti non faremmo alcun uso dell'idea di Dio. Deve trattarsi di qualcosa che oltrepassa le nostre capacità mentali.<sup>31</sup>

Possiamo per ora limitarci a constatare la riaffermazione junghiana della polarità intradivina: Dio è insieme bene e male, e anche, insieme, al di là di essi. In questa ottica Cristo, figlio di Dio, ha bisogno dell'Anticristo, riconoscendo in ciò l'istanza della sintesi di ogni opposizione. Esplichiamo allora analogicamente i termini finora descritti:

*Abraxas / Cristo / Anticristo :: Ultrasenso / senso / controsenso*  
*Übersinn    Sinn    Widersinn*

### *3. Abraxas e Übermensch. La "povertà" simbolica di Nietzsche*

Jung, con Abraxas, *der Gott über Gott*, annuncia la rivelazione del Dio ultradivino. Nietzsche, con l'ultrauomo, *der Übermensch*, afferma che non vi è alcun Dio.

Da qui la medesima scelta terminologica per la descrizione dello *Übersinn* (anziché – come sottolineato sopra – l'utilizzo del termine *Ursinn*); nonostante sia chiara la diversità organica tra lo *Übermensch* e lo *Übersinn*, Jung non può

---

<sup>31</sup> Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, p. 39 [I 42].

non partire dal pensiero di Nietzsche proponendo un Dio al di là di Dio, in quanto per Nietzsche «nessun Dio è morto per i nostri peccati; nessuna redenzione attraverso la fede; non c'è resurrezione dei morti»<sup>32</sup>. Il che pone i due autori in antitesi: il filosofo si oppone assolutamente alla fede religiosa, lo psichiatra parte dal proprio “sapere Dio” come vissuto (*Erlebnis*) extra fede<sup>33</sup>.

Giungiamo così al primo essenziale superamento compiuto dall'opera junghiana rispetto al filosofo tedesco.

In Nietzsche, l'uomo dominato dallo spirito di questo tempo (*der Geist dieser Zeit*) non potrà che essere tramonto, e da tale necessità scaturisce (l'esigenza illusoria del)la prospettiva del futuro sorgere dell'ultrauomo. In Jung il Dio e il cosmo si rigenerano mediante il sacrificio dell'umanità, testimoniando che l'ultrasenso non muore mai, è inizio e fine (tramonto) del creato (*RB 344a [383]*).

L'idea nietzschiana di ultrauomo è la conseguenza della morte di un Dio che non è mai esistito. Jung cita al riguardo una frase del capitolo dello

---

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2001, § 169, p. 99.

<sup>33</sup> Nelle *Prove del Libro rosso*, dopo il primo sermone ai morti, Io chiede: «Ma tu, saggio Filemone, credi a ciò che insegni?». Al che il mago replica: «Ciò che so dire è tale non perché lo credo, ma perché lo so» (*RB 346a [388]*). Alla nota 89 [92] della stessa pagina Shamdasani riporta opportunamente il passo di *Jung Speaking* (p. 428 [524]) in cui, alla domanda di John Freeman «Adesso crede in Dio?», Jung risponde: «Adesso? Difficile rispondere. Io so. Non ho bisogno di credere. So».

*Zarathustra*, “Delle tavole vecchie e nuove”: «Proprio questa è la divinità: che esistano dèi, ma non esista un dio!»<sup>34</sup>, e commenta:

Dal momento che Dio non è una mera ipotesi della ragione pura, ma un fatto emozionale, un fatto squisitamente psicologico, anzi psichico, quando ne proclami la morte privi tale fatto della sua “casa”. Affermi che Dio non esiste più, ma qui Nietzsche intende dire addirittura che non vi è alcun dio, che Dio non esiste.<sup>35</sup>

Dunque per il filosofo l’uomo deve reagire a questa condizione costruendosi un proprio ideale di là da venire<sup>36</sup>.

Anche in questo il pensiero di Jung va oltre Nietzsche, in quanto l’ideale di cui parlava il filosofo, e che doveva ancora essere creato, in realtà è già dentro di noi. L’uomo ha il proprio Abraxas, indispensabile e funzionale all’individuazione. Ognuno di noi possiede ed è posseduto da un Dio personale che, secondo la psicologia analitica, è il Sé, quanto di più individuale e individuato può esistere nell’uomo, il centro regolatore della psiche. Leggiamo nel *Libro rosso*:

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 è pieno di 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, per loro potente tanto quanto Abraxas lo è per te.

---

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 599.

<sup>35</sup> Jung, *Nietzsche’s Zarathustra*, II, pp. 1530 s. [IV 1631]; cfr. anche *ibidem*, I, p. 38 [I 41].

<sup>36</sup> Cfr. *ibidem*, pp. II, 1528-31 [IV 1627-31].

Tu stesso sei creatore di mondo e creatura.

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

Tu sei, in quanto Dio, 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. (RB 371b-372a [455])<sup>37</sup>

Questo eccezionale passaggio, indispensabile per comprendere l'utilità clinica dell'analogia *Abraxas/Sé*, è ben illustrato nei diari di Jung, i cosiddetti *Libri neri*. Leggendo la sua analisi psicologica a proposito dello *Zarathustra*, l'uomo si trova a diventare creatore di se stesso, e tutto ciò che prima era in Dio adesso è in lui. E questa è prova del valore profetico sconosciuto allo stesso autore di questo capolavoro. Come se la nuova umanità professata nello *Zarathustra* fosse in sé prodotto dell'unione uomo-Dio; ma il filosofo non ne era consapevole.

È Jung a rivelarlo per la prima volta nel *Libro rosso*: Nietzsche, il forsennato che perorava una causa a lui insaputa, che credeva di parlare in maniera autonoma identificandosi con la stessa volontà onnidistruttiva, ma che alla fine non fece che lapidare se stesso (RB 295a [224])<sup>38</sup>, ha descritto la psicologia di un uomo «che si spezza perché ha imprigionato la paradossalità divina nello stretto involucro dell'uomo mortale»<sup>39</sup>:

---

<sup>37</sup> Il brano è registrato da Jung alla data del 16 gennaio 1916.

<sup>38</sup> Alcune di queste espressioni sono presenti nella *Minuta (Entwurf)*, p. 388), ma non sono passate nel volume calligrafico; cfr. la relativa nota 186 [183] di Shamdasani.

<sup>39</sup> Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, p. 117 [102].

Come un giorno l'uomo si rivelò da Dio, così, quando l'anello si chiude, anche Dio può rivelarsi dall'uomo.<sup>40</sup>

L'espressione "Dio è morto" è dunque paradossale in Nietzsche, perché per lui l'idea stessa di Dio che ha dominato l'umanità non è altro che astrazione<sup>41</sup>; la vera sacralità è possibile rintracciarla nella stirpe ultraumana. La religione non rispecchia solo il bisogno interiore di un Dio, ma esprime una riconoscenza<sup>42</sup>.

Jung ha invece riconosciuto nel bisogno religioso dell'uomo una funzione psichica di importanza enorme, un atteggiamento innato profondamente strutturato. Alcune nevrosi, secondo lui, sono basate sull'incapacità di percepire queste intime esigenze dell'anima. Così per Jung la morte di Dio significa che il suo Figlio, il Dio incarnato, è realmente morto e risorto, nel corpo e nell'anima. E la morte di Cristo in croce ritornerà in eterno, sì, ma non "eternamente uguale", come direbbe Nietzsche: è un fatto che in forma analoga e rinnovata<sup>43</sup> riavviene sia collettivamente sia individualmente: ogni uomo, sulla via della

---

<sup>40</sup> Jung, *Versuch*, p. 195 [175].

<sup>41</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 286: «Sono troppo curioso, troppo *problematico*, troppo tracotante, perché possa piacermi una risposta grossolana. Dio è una risposta grossolana, una indelicatezza verso noi pensatori –, in fondo è solo un grossolano *divieto* che ci vien fatto: non dovete pensare!».

<sup>42</sup> Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 6.3, Adelphi, Milano 1986, § 16, p. 182: «All'interno di tali premesse la religione è una forma di riconoscenza. Si è riconoscenti per se stessi: perciò si ha bisogno di un Dio. – Un tale Dio deve poter giovare e nuocere, deve poter essere amico e nemico – lo si ammira, nel bene come nel male». Cfr. anche *ibidem*, § 33, p. 208.

<sup>43</sup> Sull'eterno ritorno del simile in riferimento a Cristo vedi Cicero, *L'ombra blu*, § 2.5, *infra*, pp. 223 ss.

propria individuazione, deve portare ognuno la propria Croce, e ricercare in se stesso la via, la verità e la vita (RB 231a [13]). Il che non significa imitare Cristo, ma essere Cristo<sup>44</sup>; è questo il senso dell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, ampiamente citata nel *Libro rosso* (cfr. RB 292b [211 s. e n. 164]).<sup>45</sup>

Scrive Jung nel *Commento al "Segreto del fiore d'oro"*:

L'*imitatio Christi* col tempo presenterà lo svantaggio che noi, adorando come modello divino un uomo che incarnava il significato più profondo della vita, dimenticheremo, con tutta questa imitazione, di realizzare il nostro più profondo significato personale. In realtà non è poi così scomodo rinunciare al proprio significato.<sup>46</sup>

Il figlio di Dio è colui che ha vissuto seguendo «solo la sua propria vita e non ha imitato nessuno» (RB 292b [212]), non dottrine né modelli, se non quello della via che lo ha condotto alla Croce: «Anche la mia via mi porta alla croce, non alla croce di Cristo, bensì alla mia croce personale, che è l'immagine del sacrificio e della vita»<sup>47</sup>. Aprire le porte dell'anima per Jung è dare spazio al Dio veniente, nel bene e nel male; non semplicemente accoglierlo come maestro, ma interiorizzarlo, berne il sangue e mangiarne il corpo: «Dovete essere lui stesso,

---

<sup>44</sup> Cfr. RB 234b [24]: «A nessuno può essere risparmiata la via di Cristo, perché questa via conduce all'avvenire. Dovete tutti quanti diventare Cristiani».

<sup>45</sup> Cfr. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, II, p. 1533 [IV 1633].

<sup>46</sup> Jung, *Kommentar*, p. 61 [62].

<sup>47</sup> Jung, *Entwurf*, p. 367 (RB 292b<sup>162</sup> [212 n. 166]).

non cristiani, ma Cristi, altrimenti non sarete idonei per il Dio che viene» (RB 234b [24]).

Il Dio che viene *ora* è dunque per Jung il vero ultrauomo, lo spirito umano-divino rinnovato, o meglio ancora: la forma umana riplasmata alla luce/ombra dell'ultradivinità di Abraxas, nell'epoca del sacrificio cosmico dell'umanità. La reinterpretazione junghiana diventa così una delicata ma netta rimodulazione del pensiero nietzschiano, in parte "sradicato" dal punto di vista della psicologia del profondo: Nietzsche era in realtà povero di simboli psicologici, e non ha espresso se non quegli unici prodotti della sua coscienza, quei due credi (l'ultrauomo e l'idea dell'eterno ritorno dell'uguale) che secondo Jung derivavano da un tentativo di compensare «l'assalto dell'inconscio». La «stolta dichiarazione della morte di Dio» rivela la negazione nietzschiana dell'esistenza di qualunque forza superiore dominante: «Dio è semplicemente una formulazione di un fatto naturale – non importa come lo chiamate, Dio, istinto o in qualunque altro modo»<sup>48</sup>.

Questi due credi di Nietzsche erano destinati a crollare in quanto non avevano radici nell'inconscio. Un vero simbolo, infatti, non è mai un'invenzione dell'uomo, esso si riferisce alla totalità del sistema psichico, è un'immagine di natura complessa, né razionale né irrazionale, che cerca di esplicitare ciò che non è del tutto conoscibile:

---

<sup>48</sup> Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, II, pp. 1250 s. [III 1326 s.].

Per simbolo non intendo affatto una allegoria o un mero segno, ma piuttosto un'immagine che deve contrassegnare nel miglior modo possibile la natura oscuramente presentita dello spirito. Un simbolo non abbraccia e non spiega, ma accenna, al di là di se stesso, a un senso ancora trascendente, inafferrabile, oscuramente presentito, che in nessuna parola della nostra lingua attuale si potrebbe esprimere adeguatamente.<sup>49</sup>

Le esperienze religiose si esprimono per lo più in modo simbolico<sup>50</sup>. Il simbolo junghiano è «principio catalizzatore di nuove energie e soprattutto di un nuovo assetto della personalità»<sup>51</sup>. Perciò, sostenendo la morte di Dio Nietzsche distrugge di fatto il proprio simbolo. L'idea junghiana si basa sull'assunto che ogni *symbolum* religioso, come ad esempio il Credo cristiano, risulta una difesa contro i rischi che minacciano l'anima<sup>52</sup>.

#### 4. *Al di là di caos e cosmos*

Per oltrepassare e allo stesso tempo affermare noi stessi bisogna aprire le porte della nostra coscienza alla conoscenza, e il consiglio di Jung è di fondere il nostro ordine con il caos.

---

<sup>49</sup> Jung, *Geist und Leben*, pp. 367 s. [360]. Per un maggiore ragguaglio sull'importanza della componente simbolica cfr. Jung, *Psychologische Typen*, pp. 507-515 [483-491], e *Aion*, p. 193 [169], e L. Guerrisi, *Dall'archetipo materno al vas Sapientiae del Logos*, "Illuminazioni", Ottobre-Dicembre, 2015, pp. 53-54.

<sup>50</sup> Cfr. *Lettera* del 10/01/1929 al dottor Kurt Plachte, in Jung, *Briefe*, I, pp. 85 ss. [I 91 ss.].

<sup>51</sup> G. Pelloni, *Genealogia della cultura. Costruzione poetica del Sé nello Zarathustra di Nietzsche*, Mimesis, Udine 2013, p. 29.

<sup>52</sup> Cfr. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, II, p. 1249 [III 1325].

Disordine (*Unordnung*) e Insensatezza (*Sinnlosigkeit*) sono le madri di ordine e senso. Ordine e senso sono aspetti di ciò che è già diventato e non di ciò che è in divenire. (RB 235a [25])

Come già anticipato nel § 1, un terzo elemento riordinerà e concilierà gli opposti: riunendo caos e ordine, al di là del senso e del controsenso, riprenderà vita e ridarà vita lo *Übersinn*, l'ultrasenso. Bisogna avere il caos dentro se stessi «per partorire una stella danzante»<sup>53</sup>: l'ordine che nasce dal disordine. Jung recensisce questo passo nietzschiano servendosi di un esempio pratico, cioè paragonando il disordine al movimento caotico che si viene a creare nei pazienti soprattutto all'inizio dell'analisi; non sanno dove questo caos interiore possa condurli<sup>54</sup>. In Zarathustra Jung vede dunque il profeta dell'*ultrauomo* come di colui che può individuarsi e attuare la realizzazione del proprio Sé, mentre *l'ultimo uomo* è chi «non ha un caos dentro di sé e che dunque è privo di moventi che lo spingano a partorire una stella»<sup>55</sup>.

Anche in queste considerazioni junghiane traspare l'influenza del pensiero nietzschiano, ma soprattutto il distacco da esso. Il caos (disordine) è preceduto

---

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 235.

<sup>54</sup> In proposito alla celebre «stella danzante» che nasce dal disordine Jung trova un chiaro riferimento simbolico al processo di individuazione. Cfr. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, p. 106 [I 114].

<sup>55</sup> Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, p. 108 [I 115 s.].

dall'ultrasenso tanto quanto il cosmos (ordine). L'ultrasenso non è né caos né cosmos, perché è entrambi ed è creatore di essi.

### 5. *Eterno ritorno dell'identico*

«Ritornero eternamente di nuovo per vivere questa stessa e identica vita, nelle cose più grandi come nelle più piccole, per insegnare di nuovo l'eterno ritorno di tutte le cose». (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 637)

«Un remoto passaro, che oggi ritorni in un mondo mutato, è nuovo. Far rivivere in un'epoca qualcosa di arcaicissimo è creazione». (RB 310a [271])

La dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, cioè della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose<sup>56</sup>, è la nozione centrale nell'annuncio di Zarathustra. Il profeta è ritornato nuovamente perché lo spirito del cristianesimo ha abbandonato il mondo<sup>57</sup>. Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale preserva il mondo da una meta poiché è in continuo divenire, non ha alcuno scopo, ma si rinnova eternamente: «deve avere non solo l'intenzione ma

---

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, cit., p. 322.

<sup>57</sup> Cfr. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, p. 34 [I 38]: «Fare ritorno è un suo dovere, poiché lo spirito che egli creò un tempo e che lasciò dietro di sé, oggi è evaporato. Vedete, assistiamo qui al ripetersi di un fatto psicologico importantissimo, e cioè alla circostanza per cui, al momento della propria morte, Cristo lasciò tra noi o promise, secondo il dogma, l'avvento del Paraclito, il consolatore, in altre parole lo spirito, come nella discesa dello Spirito Santo durante la Pentecoste; si tratta dell'effetto postumo della rivelazione cristiana, dello spirito che l'apparizione di Cristo sulla terra ha lasciato dietro di sé. La sua apparizione fu come l'esplosione di una granata, dopo la quale lo spirito continua a aleggiare per un po' e poi, lentamente si ritrae di nuovo sullo sfondo».

anche i mezzi per guardarsi da ogni ripetizione; deve quindi controllare istante dopo istante ogni suo movimento per evitare mete, stati finali, ripetizioni»<sup>58</sup>.

L'esistenza senza senso e scopo ritorna in eterno come una maledizione, scrive Nietzsche, per gli uomini che si troveranno di fronte al nulla, a un non senso eterno, ma non per chi sa innalzarsi alla consapevolezza creativa di sé<sup>59</sup>:

Per sopportare il pensiero del ritorno è necessario essere liberi dalla morale; trovare nuovi rimedi contro il fatto del dolore (concepire il dolore come uno strumento, come il padre del piacere; non c'è una coscienza che tiri le somme dei dispiaceri); godere di ogni sorta di incertezza, della facoltà di sperimentare, come contrappeso di ogni fatalismo estremo; eliminare il concetto di necessità, eliminare la "volontà", la "conoscenza in sé".

La massima elevazione della consapevolezza della propria forza nell'uomo è ciò che crea l'ultrauomo.<sup>60</sup>

L'eco nietzschiana dell'eterno ritorno dell'uguale si sente anche nel *Libro rosso*, ma, come le altre nozioni del filosofo tedesco, rimodulata al suono dello spirito del profondo e dell'ultrasenso, che danno un nuovo significato alle «cose che ritornano in eterno»<sup>61</sup>.

Il passo avanti decisivo di Jung è sta nel distinguere tra ciò che eternamente ritorna e la profondità dell'agire creativo nell'uomo:

---

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 1062, p. 558.

<sup>59</sup> *Ibidem*, § 55c, p. 36.

<sup>60</sup> *Ibidem*, § 1060, p. 557.

<sup>61</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 635.

La vita non viene dalle cose, ma da noi. Tutto ciò che accade fuori è già stato.

*Perciò chi osserva l'accadere da fuori vede sempre soltanto ciò che è già stato e che è sempre uguale. Chi invece guarda da dentro sa che tutto è nuovo. Le cose che accadono sono sempre uguali. La profondità creativa dell'uomo, invece, non è sempre uguale. Le cose non significano nulla, esse significano soltanto entro noi. Noi procuriamo il significato alle cose. Il significato è ed è sempre stato artificiale; noi lo creiamo.*

*Cerchiamo perciò in noi stessi il significato delle cose, affinché la via dell'avvenire possa manifestarsi e la nostra vita continuare a scorrere.*

*Ciò di cui avete bisogno viene da voi stessi, cioè il significato delle cose. Il significato delle cose non è il loro senso peculiare. Questo senso sta nei libri eruditi. Le cose non hanno alcun senso. (RB 239a [40])*

Nietzsche vede nell'eterno ritorno dell'uguale un modo per presentare la necessità dell'ultrauomo, «poiché solo l'uomo che ha superato se stesso può anche volere l'eterno ritorno di tutto ciò che è»<sup>62</sup>, e per affermare l'esistenza inevitabilmente ritornante come una forma estrema di nichilismo, una mancanza di senso. È l'idea secondo cui la vita della psiche è come un fiume che ritorna alla sorgente, un circolo. Da un punto di vista psicologico è un'idea archetipica: infatti l'eterno ritorno implicherebbe la sospensione temporale, e l'archetipo è fuori dal tempo<sup>63</sup>. A ogni modo in Jung, a partire proprio da un passo del *Libro rosso*, risalta chiaramente la differenza rispetto a Nietzsche nel concetto di “eterno ritorno”: non dell'uguale, bensì dell'identico:

---

<sup>62</sup> L. Mastrolia, *Il processo di individuazione: da Nietzsche a Jung*, “Psychofenia”, VIII (2005), n. 13, p 133.

<sup>63</sup> Cfr. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, pp. 283 s. [I 304 s.]: «Ogni figura archetipica esiste in una condizione atemporale – o comunque, in una condizione che non può venire accostata a ciò che noi chiamiamo *tempo*. Tutti gli archetipi, pertanto, possiedono la proprietà specifica dell'eternità, che in fondo non è altro che un sinonimo di atemporalità, a meno che non si tratti di un genere differente di temporalità caratteristico degli archetipi».

L'anima dell'umanità è come la grande ruota dello zodiaco che rotola sulla via. Non c'è parte della ruota che non ritorni. Che il già-stato ritorni appartiene all'essenza del movimento in avanti [...]. Ma non è nell'eterno ritorno dell'uguale che sta il senso, bensì nel modo e nella direzione della ricreazione (*Wiedererschaffung*) dell'uguale nel tempo. (RB 310a [271 s.]

Partendo da questa metafora, Nietzsche direbbe che la ruota in questione, ogni volta che completa il suo giro, ritorna sempre e comunque a ritrovare uguali cose, uguali epoche e uguali eventi: ogni cosa, epoca ed evento perfettamente uguale, senza la minima differenza:

Tutto se ne va, tutto ritorna; eternamente gira la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere.

Tutto si rompe, tutto si ricompono, eternamente si costruisce la stessa casa dell'essere. Tutto si separa, tutto torna a salutarsi; eternamente rimane a sé fedele l'anello dell'essere.<sup>64</sup>

La ruota citata nel *Libro rosso*, invece, quando compie il suo giro ritorna sulle stesse cose, le stesse epoche e gli stessi eventi, ma in modo differente, e si pone nei loro confronti con atteggiamento completamente nuovo e diverso. Lo stesso o identico di Jung implica in sé la differenza, l'uguale di Nietzsche ne ha cancellato ogni possibile forma. Filosoficamente ed epistemologicamente la distanza è incolmabile<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 629.

<sup>65</sup> Per le caratteristiche e le differenze dominanti dei tre regni dell'analogo (uguale, identico e simile), vedi V. Cicero, *Prefazione*, in F. Di Benedetto, *L'anima e la matematica*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 7, e Id., *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano 2009, pp. 6-7 e nota. Dal punto di vista esposto in questo saggio,

In conclusione, i due “studiosi del profondo” si compenetrano in maniera anacronistica in un *continuum* di verità complementari che Jung, rilevandole sapientemente nel corso di tutta la sua opera, ha svelato per la prima volta nelle pagine del *Libro rosso*, dove forti sono le rassomiglianze terminologiche e l'utilizzo di un linguaggio è solenne quanto quello dello *Zarathustra* nietzschiano; probabilmente la scelta di Jung nasce dal desiderio di rendere omaggio a quell'alone di mistero che ai tempi della sua giovinezza, come scrive in una lettera del gennaio 1961 al rev. Arthur W. Rudolph<sup>66</sup>, riecheggiava impetuoso nell'aria di Basilea diffondendo le idee anticonformiste del folle professore.

Le nozioni che nel *Libro rosso* richiamano lo *Zarathustra* di Nietzsche sono per l'appunto quelle che Jung utilizza per descrivere le proprie rivelazioni durante la ricerca di se stesso, sotto un manto di spiritualità che accomuna i due autori, entrambi figli di pastori protestanti.

---

e specialmente nella sua ultima parte in cui gli elementi in gioco sono i concetti/simboli filosofici nietzschiani della morte di Dio e dell'eterno ritorno, ci si muove appunto nel regno dell'identico. Nel saggio di Cicero, *L'ombra blu*, § 2.5, *infra*, pp. 223 ss., si mette in evidenza, a proposito del “mito Gesù”, l'ulteriore accezione “junghiana” di *eterno ritorno del simile*.

<sup>66</sup> Lettera del 5.1.1961, in *Briefe*, III, pp. 370-371 [III 322].

## BIBLIOGRAFIA

Cicero V. (2009), *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Bompiani, pp. 5-11.

Cicero V., *Prefazione* (2011), in F. Di Benedetto, *L'anima e la matematica*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 5-12.

Cicero V., Guerrisi L. (2016), *VII Sermones ad vivos. Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, "Illuminazioni", n. 35, gennaio-marzo 2016, pp. 35-82.

Guerrisi L. (2015), *Dall'archetipo materno al vas Sapientiae del Logos*, "Illuminazioni", ottobre-dicembre, IX, n. 34, pp. 47-89.

Mastrolia L. (2005), *Il processo di individuazione: da Nietzsche a Jung*, "Psychofenia", VIII, n. 13, pp. 129-159.

Nante B. (2012), *Guida alla lettura del Libro rosso di C.G. Jung* (2010), trad. it. di F. Pe' e L. Bortoluzzi, Torino, Bollati Boringhieri.

Nietzsche F. (2010), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1885), trad. it. di S. Giametta, Milano, Bompiani.

Nietzsche F. (1986), *Ecce Homo* (1888), trad. it. di R. Calasso, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 6.3, Milano, Adelphi, pp. 263-385.

Nietzsche F. (1991), *Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di M. Montinari, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 5.2, Milano, Adelphi, pp. 277-511.

Nietzsche F. (1986), *L'anticristo*, trad. it. di F. Masini, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 6.3, Milano, Adelphi, pp. 165-262.

Nietzsche F. (1991), *La gaia scienza* (1882), trad. it. di F. Masini, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. 5.2, Milano, Adelphi, pp. 11-276.

Nietzsche F. (2001), *La volontà di potenza* (1901), a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani.

Pelloni G. (2013), *Genealogia della cultura. Costruzione poetica del Sé nello Zarathustra di Nietzsche*, Udine, Mimesis.