

Sapienza e mistero.

Jung, l'alchimia, la “coscienza femminile”

Michela Pereira⁴⁷

1. Un approccio al discorso junghiano sull'alchimia

L'invito inaspettato, ma graditissimo, a contribuire a questo volume mi è arrivato a molta distanza dagli anni in cui avevo frequentato, con passione e coinvolgimento, il discorso junghiano sull'alchimia. Nell'accoglierlo ho percepito, come aprendo una bottiglia di vino invecchiato, la nota fondamentale di quello che allora era stato lo stimolo che mi aveva spinto a leggere e discutere gli scritti di Carl Gustav Jung sul senso della tradizione alchemica occidentale, e mi sono resa conto che da lì, in questa sintetica rivisitazione, dovevo partire⁴⁸.

Nel *Mysterium Coniunctionis*, a proposito di *Luna* – uno dei simboli fondamentali sviscerati nel testo con dovizia di erudizione e con un'apertura interpretativa impressionante – Jung sostiene che la sostanza bianca, o la fase bianca dell'opera (*albedo*), rappresenta il lato passivo del mercurio, materia prima del processo trasmutatorio, come il sole, *Sol*, ne rappresenta il lato attivo; e collegava queste caratteristiche rispettivamente al femminile e al maschile. *Luna* ha inoltre, nella sua lettura, una doppia corrispondenza: dal lato delle dinamiche inconse, rappresenta l'Anima (ovvero la controparte sessuale) nell'uomo, mentre nella donna essa rappresenta l'espressione della coscienza: «la luna è un simbolo d'elezione per esprimere certi aspetti dell'inconscio, almeno per l'uomo. Per la donna, la luna corrisponde alla coscienza e il sole all'inconscio. Questo fatto è in relazione con la presenza del tipo contrasessuale nell'inconscio (*anima* nell'uomo, *animus* nella donna)»⁴⁹.

47 SISMEI – Firenze

48 Cf. M. Pereira, «Il paradigma della trasformazione. L'alchimia nel *Mysterium Coniunctionis* di C.G. Jung», in *Jung. La tensione del simbolo = aut aut*, n.s. 229-30 (1989), pp. 197-217; Ead. «L'alchimia e la psicologia di Jung», in *Trattato di psicologia analitica*, diretto da A. Carotenuto, UTET, Torino 1992, vol. I, pp. 415-445. A entrambi questi lavori rinvio per un'esposizione più ampia di molti dei temi qui trattati.

49 C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis* = *Opere*, XIV, 2 voll., Boringhieri, Torino,

Il tema della “coscienza femminile”, ovvero della necessità di riconoscere un uguale valore epistemologico (ed etico, come avrebbe di lì a poco sostenuto Carol Gilligan⁵⁰) a modalità diverse e irriducibili di approccio alla realtà, era già, all’epoca in cui leggevo Jung, il *fil rouge* del mio percorso intellettuale; e la chiarezza priva di sfumature – poco “lunare”, peraltro! – delle enunciazioni del Nostro al riguardo ha avuto un ruolo-chiave nella messa a fuoco che ne andavo tentando in quegli anni.

Con il termine “coscienza femminile” non si intende la coscienza delle donne (men che meno “della donna”: sia questa intesa ontologicamente come essenza, o ermeneuticamente come categoria interpretativa – fuorviante ancor più che inutile), ma una modalità di coscienza inedita e *in fieri*, capace di concepire e affermare una visione del mondo radicalmente diversa da quella dell’universalismo monolitico patriarcale della tradizione filosofica occidentale in tutto il suo percorso: una coscienza, accessibile alle donne e agli uomini, che valorizzi la dualità originaria dell’umanità e, in termini junghiani, il portato simbolico dell’archetipo della *coniunctio*, che potrebbe essere nutrimento di una trasformazione in grado di mettere fine alla separazione fra mente e natura e al dominio del soggetto sull’oggetto. Non si tratta di ricadere in una sorta di *participation mystique*, né di *sostituire* un soggetto dominante con un altro, a questo speculare e complementare, bensì di *integrare* gli aspetti relazionali e corporei dell’esperienza umana nella costruzione di una soggettività non separata dalla propria origine⁵¹.

1989-90, p. 154. Cf. Pereira, «Il paradigma», p. 212 e note 75-77. Sul tema della “coscienza lunare” si veda E. Pulcini, «L’eros e la coscienza lunare», in *Jung. La tensione del simbolo*, pp. 171-196; Ead., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Boringhieri, Torino 2003 (in particolare la prima parte, «Miti e simboli del femminile»).

- 50 C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987. Più di recente, ne *La virtù della resistenza*, Moretti & Vitali, Milano 2014, tornando sulla recezione di *Con voce di donna* e volendo chiarire la propria posizione non-essenzialista, Gilligan scrive: «la voce differente non si riconosce in funzione del genere, ma del contenuto».
- 51 Su questo tema mi sia concesso rinviare ai miei «Coscienza femminile e filosofia», in *Segni e comprensione* 14 (1991), pp. 52-62; «La potenza dell’oggetto. Dicotomia del logos e dualità trasformatrice nel pensiero occidentale», in M. Calloni et al., *Il femminile tra potenza e potere*, Arlem, Roma 1995, pp. 11-32.

Ma in che modo “estrarre” questo contenuto prezioso dall’esperienza delle donne e degli uomini, che vivono in una cultura basata sulla scissione e sull’unilateralità? Il lavoro simbolico, e in particolare il lavoro sugli aspetti d’ombra, che nella psicologia junghiana costituisce un passaggio essenziale nel percorso di integrazione individuale, mi si è dischiuso come ricco di potenzialità anche per una riflessione sul pensiero occidentale, praticata attraverso una rilettura di tradizioni marginali, la cui cifra è l’oscurità. E che cosa poteva prestarsi a questo tentativo meglio del Medioevo (“oscuro” per antonomasia nell’immaginario contemporaneo, anche colto) e dei saperi ermetici di origine ellenistica, che nell’età di mezzo ricomparvero sulla scena del pensiero per poi entrare a far parte della “filosofia occulta” alle soglie della modernità, rimanendo ai margini dello sviluppo del pensiero moderno come un’ombra, non priva di una sua sotterranea attività? Prende senso da qui l’indagine sull’alchimia, sapere di forte impronta ermetica, che conobbe fra XIII e XIV secolo il suo momento culminante e che mantenne, nella modernità, una struttura epistemologica decisamente pre-moderna⁵².

Se, come Jung sostiene negli scritti su psicanalisi e religione, il nesso simbolico “terra (materia) – femminile – male” che, privato di realtà nel pensiero cristiano (per esempio nella concezione di Agostino d’Ippona, per cui il male è «privazione del bene», o nella definizione aristotelico-tomista della donna, «maschio incompleto») è rimasto fuori dall’opera di redenzione del Cristo incarnato, è appunto alla redenzione della materia, «rimasta “sotto” come rappresentazione eretica della quaternità o come speculazione della filosofia naturale nell’ermetismo» che gli alchimisti dedicavano le loro ricerche⁵³. Attribuendo al-

52 Ho esposto questo punto di vista sul Medioevo, l’alchimia e le tradizioni occulte pre-moderne in «*Mater Alchimia. Trasformazione della materia e cura del mondo*», in *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, Mondadori, Milano 2006, pp. IX-LXX; e più brevemente nell’introduzione a *Arcana Sapienza. L’alchimia dalle origini a Jung*, Carocci, Roma 2002, pp. 13-16. I materiali tradotti e commentati in *Alchimia* e il tracciato storico ricostruito in *Arcana Sapienza* restituiscono la base documentaria su cui la mia interpretazione si è formata. Un confronto essenziale è stato quello con il lavoro di F. Bonardel, *Philosophie de l’alchimie. Grand Œuvre et modernité*, PUF, Paris 1993.

53 C.G. Jung, «Saggio d’interpretazione psicologica del dogma della Trinità», in *Opere*,

la realtà materiale uno statuto ontologico positivo, e cercando di realizzarne la perfezione, l'alchimia ricrea quella simmetria che il cristianesimo aveva spezzato; e il carattere materiale, terreno della "pietra", non permette di ridurre l'opera alchemica alla trasformazione spirituale dell'essere umano, come il parallelo fra *lapis philosophorum* e Cristo messo in relazione con la meta del processo d'individuazione in *Psicologia e alchimia* sembra indicare. Sarà questa apertura a una trasformazione olistica il punto d'arrivo di Jung, nel *Mysterium Coniunctionis* – un punto d'arrivo che può gettar luce anche sulle ricerche storico-erudite sulla tradizione alchemica: «tuttavia la pietra non si può ricondurre a Cristo [...] Ciò è dovuto al fatto che, nonostante tutte le analogie, il simbolo della "pietra" contiene un elemento che non si può conciliare con i princîpi meramente spirituali della filosofia cristiana. Già *l'immagine stessa* di "pietra" allude alla natura particolare di tale simbolo. "Pietra" è l'essenza di qualcosa di solido, irremovibile e terreno. È la "materia" femminile, la cui idea penetra nella sfera del simbolismo spirituale»⁵⁴.

Le potenzialità del tema dell'Ombra per una riflessione originale sulla storia del pensiero occidentale è un *Leitmotiv* nelle elaborazioni junghiane a proposito della Trinità cristiana e della Quaternità alchemica, sviluppate nelle opere sulla religione e sull'alchimia a partire dagli anni Trenta: sul piano simbolico, l'immagine di un Dio trinitario costituisce l'espressione dogmatica dell'espulsione del femminile dalla divinità. Ma l'Ombra, il rimosso, non è soltanto passività, come la razionalità occidentale vorrebbe: piuttosto costituisce una forza attiva, seppure oscura e inconscia – non in rapporto con la ragione, e dunque gravida di rischi tanto quanto di potenzialità – che occorre rimettere in comunicazione col piano cosciente. Sul piano della cultura, questo significa tenere aperto, o riaprire, il dialogo con le tradizioni in cui si sono mantenute le tracce e il desiderio di affermazione di una visione del mondo non dicotomica. Questo tema, e la sua relazione col femminile e con l'alchimia, ha trovato livelli di elaborazione molto

vol. XI, *Psicologia e religione*, Torino, Boringhieri, 1979, p. 173 (il corsivo segnala due modifiche alla traduzione).

54 Jung, *Mysterium Coniunctionis* = *Opere* vol. XIV, 2 tomi, Boringhieri, 1989/90, p. 451. Cfr. L. Aurigemma, «Premessa» al vol. XIV***, p. x.

avanzati nei lavori di diversi seguaci della tradizione junghiana, quali James Hillman, David Holt, Robert Grinnell⁵⁵. Dai bordi di questa stessa tradizione – cioè accogliendone le suggestioni teoriche attraverso la lettura e lo studio, e praticandola, però soltanto come analizzanda – la mia rilettura dell'alchimia, nel suo sviluppo storico e nelle sue implicazioni rispetto alla storia della filosofia e della scienza, ha cercato di esplorare la profondità e il significato possibile della tradizione dell'arte trasmutatoria per il nostro presente, prendendo sul serio la proposta ermeneutica junghiana a partire dalla valutazione, che ritengo ancora oggi essenziale ricordare, data dal grande storico della medicina e studioso di Paracelso Walter Pagel. Infatti Pagel, nella sua recensione di *Psychologie und Alchemie* di Jung, pur riconoscendone i limiti sul piano storico-critico, attribuiva alle indagini junghiane il merito di aver realizzato «il primo tentativo, ampiamente riuscito, di comprensione dell'alchimia ... ha affrontato il suo 'mistero', il suo *Nachtseite*, cioè proprio il problema più urgente e spinoso per lo storico ... L'opera di Jung, perciò, merita un'attenzione speciale da parte dello

55 James Hillman ha scritto su questo pagine fondamentali, da *Il mito dell'analisi* (Adelphi, Milano 1979) ai saggi alchemici raccolti nel 2010 e ora anche in traduzione italiana (*Psicologia alchemica*, Adelphi, Milano 2013). Di David Holt si può leggere, in italiano, soltanto l'originalissimo contributo a un convegno dell'AIPA degli anni '70: «Jung, Marx e l'immaginazione clinica», in *Rivista di Psicologia Analitica* 17 (1978), pp. 153-61. I suoi scritti sono raccolti in: *The Psychology of Carl Jung: Essays in Application and Deconstruction*, The Edwin Mellen Press Lewiston-Queenston-Lampeter 1993 (si veda anche il sito <http://davidholtonline.com/>). Di R. Grinnell, *Alchemy in a Modern Woman*, Spring, Dallas 1973. Hillmann caratterizza le diverse posizioni di Holt, Grinnell, e la propria, in questo modo: «Holt dimostra come Jung ponesse nell'alchimia il fondamento teoretico e storico della propria opera [...] per inquadrare correttamente l'intera impresa di Jung dobbiamo rivolgerci all'alchimia [...] Grinnell mette in luce la fenomenologia alchemica che incontriamo nella *pratica*. Egli sottolinea la continuità, l'archetipicità, delle tematiche alchemiche nel lavoro clinico [...] Abbiamo bisogno dell'alchimia per comprendere i nostri pazienti [...] Questa è la mia tesi: accanto alla teoria generale della trasformazione alchemica e accanto ai parallelismi particolari tra l'immaginario alchemico e il processo di individuazione, è il *linguaggio dell'alchimia* che può rivelarsi l'aiuto più prezioso per la terapia junghiana. Il linguaggio alchemico è una modalità di terapia; è terapeutico in sé» (*Psicologia alchemica* pp. 15-6). Cfr. anche Pereira, «L'alchimia e la psicologia di Jung», pp. 434-8.

storico della scienza [...] anche come importante memento del ruolo giocato da motivazioni non-scientifiche nella Storia della Scienza»⁵⁶.

Se dunque la citazione dal *Mysterium coniunctionis* relativa a *Luna*, che abbiamo visto sopra, può essere considerata una sintesi essenziale del rapporto fra il tema del femminile e la valorizzazione dell'alchimia come sapere simbolico nella psicologia junghiana, certamente i due temi che vi riconosciamo, quello della materia e delle sue trasformazioni – che, così come Freud ha definito la donna in rapporto alla conoscenza psicologica, può essere considerato “il continente nero” in rapporto alla tradizione filosofica occidentale⁵⁷ – sono i grandi temi soggiacenti all'intero sviluppo dell'alchimia, dai suoi inizi metallurgici e sotterriologici nell'età ellenistica fino al suo riemergere come tropo significativamente utilizzato *anche* da uomini di scienza, e non solo da occultisti, all'epoca della scoperta della radioattività⁵⁸.

2. Pratiche, linguaggi, simboli

Pensare la materia, ponendosi in rapporto con il mistero della sua realtà, e trasformarla dall'interno accettando di adeguare l'intervento umano alle sue dinamiche, è quel che generazioni d'alchimisti hanno cercato di fare, servendosi di materiali filosofici nella misura in cui

56 W. Pagel, recensione a C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, in *Isis* 39 (1948), pp. 44-48. Pagel osserva correttamente che, impegnato in questo compito enorme, Jung minimizza il ruolo dell'alchimia in quanto 'precursorio' della scienza chimica; ma sottolinea anche che la lettura junghiana mostra la limitatezza di una ricostruzione storico-scientifica priva di attenzione per lo sfondo filosofico, psicologico e sociale dell'alchimia stessa. Si noti che *Isis* era ed è ancora una delle riviste internazionali più autorevoli di storia della scienza. Anche *Ambix*, rivista di storia dell'alchimia e della chimica, ha ospitato diverse recensioni degli scritti junghiani negli anni Quaranta.

57 F. Bonardel, *Philosophie de l'alchimie*, pp. 8 e 14: «il continente nero in cui il pensiero occidentale ha cessato, a un certo momento della sua storia, di volersi avventurare [...] matrice simbolica di una prassi capace di riannodare l'alleanza con le forze vive della creazione».

58 M.S. Morrisson, *Modern Alchemy. Occultism and the Emergence of Atomic Theory*, Oxford UP, Oxford 2007.

questo era possibile – in particolare, fin dai testi di Zosimo (il primo alchimista di età ellenistica), di concezioni sviluppate nei testi attribuiti a Ermete Trismegisto⁵⁹.

Nei frammenti alchemici attribuiti a Ermete ricorrono infatti motivi che diverranno capisaldi della dottrina alchemica, rimasti sostanzialmente inalterati pur nella varietà degli sviluppi cui dettero luogo nei secoli. A partire dal postulato fondamentale che l'ermetismo condivide con la filosofia neoplatonica, «la totalità delle cose, benché molteplice, è detta Uno», i testi attribuiti al mitico dio, il quale accorpa in sé caratteristiche greche ed egizie, presentano un'immagine del mondo che respinge le dicotomie principali della tradizione filosofica greca, quella fra anima e corpo (di origine pitagorico-platonica) e quella fra i corpi dotati di vita e i corpi inerti, elaborata nell'ambito peripatetico. Un altro frammento d'importanza basilare per l'intera tradizione alchemica, uno il cui senso profondo riemerge nelle riflessioni junghiane a proposito dell'inconscio 'psicoide'⁶⁰, afferma che «se non ren-

59 Gli studi di riferimento sono il classico A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste, I, L'astrologie et les sciences occultes*, Les Belles Lettres, Paris 1950; e il più recente G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge UP, Cambridge 1986; cf. anche Pereira, *Arcana Sapienza* pp. 37-40. L'ermetismo, nei suoi caratteri generali, è letto come una proposta di "cura del mondo" da I. Parri, *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005.

60 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, pp. 441-443. Cfr. A. Jaffè, «The influence of Alchemy in the Work of C.G. Jung», in *Alchemy and the Occult. A Catalogue of Books and Manuscripts from the Collection of Paul and Mery Mellon Given to the Yale University Library*, 4 voll., Yale UP, New Haven 1968-77: I, pp. XXVIII-XXIX: «Nei testi alchemici il paradosso del Mercurio è così profondo che esso viene descritto come un essere sia materiale che spirituale. Jung ha avanzato un'ipotesi simile riguardo alla natura dell'inconscio [...] Ha descritto la sua natura come "psicoide", cioè non esclusivamente psichica ma in una certa misura organica [...] Tornando su questa idea nei suoi ricordi, Jung ammise di aver raggiunto il limite della possibilità di comprensione scientifica, e per questo motivo definì il *Mysterium Coniunctionis* la sua ultima opera» (il saggio riprende quello pubblicato l'anno precedente, 1967, nella rivista *Spring*). Cfr. C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni* (a c. di A. Jaffè), Il Saggiatore, Milano 1965, p. 268: «Nel momento in cui toccai terra, raggiunsi allo stesso tempo i limiti di ciò che potevo afferrare scientificamente, il trascendente, l'essenza dell'archetipo in sé, su cui non si possono più fare affermazioni scientifiche».

di incorporerei i corpi e non rendi corporee le cose prive di corpo, il risultato atteso non ci sarà», mostrando che la realtà su cui è possibile operare viene concepita come un *continuum* e questo, come ha mostrato Antoine Faivre in un suo lavoro fondamentale sulla “logica alchemica”, non può essere pensato secondo strutture dicotomiche separanti, ma secondo una *dualitude* che connetta dinamicamente gli opposti⁶¹. Infine, poiché la vita è diffusa nell’intera realtà materiale (*anima mundi*), «il metallo è detto dal sapientissimo Ermete un vivente animato».

Al fondo della dottrina alchemica si riconosce dunque una logica del vivente, la cui profonda portata simbolica emergerà nel corso dell’intera tradizione: dai nomi della materia prima, che già nel VII secolo, nelle *Lezioni* dell’alchimista bizantino Stefano, esplodono in una fioritura di metafore al femminile⁶², molte delle quali si possono ritrovare nelle pagine di Jung sull’alchimia e in particolare nel suo capolavoro finale, il *Mysterium coniunctionis*, dove i vari fili dell’interpretazione si intrecciano in un incomparabile arazzo; alle metafore e poi alle immagini emblematiche dei due principi dell’*opus*, sempre nominati o rappresentati nella loro relazionalità, che trova da un certo momento in poi espressione nella nozione di *Sal*, il *medium* nel quale si manifesta concretamente la forza vitale che tiene assieme l’intera gamma del reale, alto e basso, visibile e invisibile⁶³.

Sull’importanza di questo tema e sulle sue formulazioni nella parte conclusiva del *Mysterium Coniunctionis* si vedano anche le osservazioni di Luigi Aurigemma nella sua «Premessa», pp. XIII–XIV.

- 61 A. Faivre, «Pour une approche figurative de l’alchimie», in *Annales ESC* 26 (1971), pp. 105–10. Id., *L’esoterismo. Metodi, temi, immagini*, Morcelliana, Brescia 2012.
- 62 Stefano d’Alessandria, «Il fiore dei filosofi pratici», in *Alchimia*, pp. 76–7: «Oh natura superiore alla natura, che vince le nature; oh natura che ha superato se stessa, ben regolata, che trascende e si erge al di sopra delle nature; oh natura unica e medesima, che produce e porta a compimento il tutto [...]; oh corpo incorporeo, che rende incorporei i corpi; oh corso della Luna, che illumina l’intero ordine dell’universo [...]; oh corpo della magnesia che sei all’origine di tutto il mistero; oh fluido celeste rivestito d’oro, oh spirito argento della spuma del mare; oh tu, vestita d’argento, i capelli come onde dorate [...] Chi sei, dimmi, chi?»
- 63 Il terzo principio dell’*opus* alchemico, dopo *mercurius* e *sulphur*, era stato introdotto con questa valenza di *medium* universale e con un’esplicita identificazione con la forza d’amore nel *Testamentum* attribuito a Ramon Llull, scritto nei primi decenni del Trecento. Mi si permetta di rinviare al mio *L’oro dei filosofi. Saggio sulle idee di*

Questa forza è la *sympatheia* universale⁶⁴, la cui espressione più sintetica si trova un testo fondativo dell'alchimia latina, la *Tabula smaragdina* attribuita a Ermete Trismegisto, ove leggiamo: «Una verità certa senza dubbio: l'alto proviene dal basso e il basso dall'alto, la realizzazione dei prodigi viene da una sola cosa così come tutte le cose si formano da una sola cosa con un unico procedimento. Suo padre è il Sole, sua madre la Luna, il vento lo recò nel suo ventre, la terra lo nutrì, padre dei talismani, custode dei prodigi, perfetto nelle forze, fuoco divenne terra, separa la terra dal fuoco, il sottile è più nobile del denso. Con mitezza e decisione sale dalla terra al cielo e discende alla terra dal cielo, e in esso vi è la forza dell'alto e del basso perché possiede la luce delle luci e perciò la tenebra fugge da esso, forza delle forze domina ogni cosa sottile, penetra in ogni cosa densa. Secondo la creazione del macrocosmo si produce l'opera ...»⁶⁵. Anche se il “padre dei talismani” segnala la magia come ambito operativo originario, la lettura dominante della *Tabula* nella tradizione occidentale è stata quella alchemica, interpretando il movimento fra l'alto e il basso come le operazioni di sublimazione e di distillazione che si svolgono nel *vas*, e che riproducono su scala microcosmica le dinamiche del macrocosmo⁶⁶.

un alchimista del Trecento, CISAM, Spoleto 1992, in particolare alle pp. 166-73 («Medium, sal, amor»).

- 64 Su questo importante tema si può vedere M.L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Ateneo, Roma 1987, e il saggio recensione di V. Perrone Compagni, «Magia simpatica e simboli», in *Immediati Dintorni. Annuario di Psicologia e Scienze Umane* 4 (1992), pp. 84-92.
- 65 «La Tavola di smeraldo», in *Alchimia*, pp. 146-7. Il testo è qui dato nella traduzione dall'arabo (di Pinella Travaglia) di una scelta di passi dal *Libro dei segreti della creazione* dello pseudo-Apollonio, di cui la *Tabula smaragdina* è la conclusione. Ne «Il paradigma della trasformazione», p. 204, avevo citato lo stesso testo, sempre in traduzione italiana, ma dalla *vulgata* medievale.
- 66 Il significato magico-talismanico è stato messo in evidenza da J.M. Mandosio, «La *Tabula smaragdina* nel Medioevo latino, I. *La Tabula smaragdina* e i suoi commentari medievali» e da I. Caizzo, «La *Tabula smaragdina* nel Medioevo latino», II. Note sulla fortuna della *Tabula smaragdina* nel Medioevo latino», in *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, a c. di P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Brepols, Turnhout 2003, rispettivamente alle pp. 681-96, 697-711. V. però C. Crisciani, «Commenti in alchimia. Problemi, confronti, anomalie», in *Il commento filosofico nell'Occidente latino*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 61-97: 80-87; e M. Pereira,

La corrispondenza dinamica, operativa, fra il microcosmo – l'essere umano da un lato, il *vas* alchemico dall'altro, spesso anche identificati nell'*opus* trasmutatorio – e il macrocosmo è un tratto comune all'alchimia occidentale e a quella orientale, in particolare quella cinese, nella quale avviene quello stesso processo di interiorizzazione che anche i testi alchemici europei documentano⁶⁷. La trasformazione e il perfezionamento riguardano tanto il materiale su cui l'artefice lavora (minerali e metalli), quanto l'artefice stesso: e ciò nel duplice senso, di una adesione crescente agli insegnamenti della natura-materia, che trasformano la mente che accetta di porsi in relazione nuziale con essa, e di una utilizzazione di tessuti corporei, per esempio il sangue, sostenuta da una parte degli alchimisti impegnati nella produzione dell'elixir che poi, comunque ottenuto, è a sua volta capace di perfezionare i corpi viventi, oltre che quelli metallici⁶⁸. «Illud quod facit natura destruerre possumus et postea reformare intus ponendo naturam» («distruggere quello che fa la natura e poi ridargli forma ponendo la natura al suo interno»), recita un testo d'alchimia del Trecento, che tenta di elaborare una vera e propria “filosofia alchemica”, mediante cui spiegare la possibilità di produrre artificialmente qualcosa di diverso e di più perfetto di ciò che la natura stessa produce, a partire dagli insegnamenti della natura stessa e seguendone le vie⁶⁹.

È da questo sfondo teorico rimasto ai margini della scolastica – che

«Cosmologie alchemiche», in *in Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*, a c. di C. Martello, M.C. Militello, A. Vella, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 363-410: 372-75 e *passim*.

- 67 Sull'alchimia cinese si vedano gli studi di F. Pregadio: *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, Stanford UP, Stanford 2006; *Awakening to Reality: The “Regulated Verses” of the Wuzhen pian, a Taoist Classic of Internal Alchemy*, Dolden Elixir Press, Mountain View 2009, e le sue traduzioni di classici cinesi dell'alchimia interna (Wang Jie, XIV sec.; Liu Yiming, 1734-1821).
- 68 L'alchimia dell'elixir è stata oggetto delle mie ricerche per molti anni; rinvio al primo e all'ultimo (in ordine di tempo) dei miei lavori: «Un tesoro inestimabile: elixir e “prolongatio vitae” nel Trecento», *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 1 (1993), pp. 161-187 (ora in versione digitale in C. Crisciani, M. Pereira, *L'alchimia nel Medioevo*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (medii@evi digital medieval folders 11, pp. 125-50), «Projecting Perfection. Remarks on the Origin of the Alchemy of the Elixir», *Micrologus* 24 (2016), pp. 73-93.
- 69 Cf. Pereira, *L'oro dei filosofi*, pp. 123-48 (il passo riportato è citato ivi, pp. 126-7).

non poteva accogliere, date le premesse epistemologiche aristoteliche sulle quali si basava, una filosofia nata dalla collaborazione delle mani e dell'intelletto, del soggetto cosciente e dell'oggetto conosciuto – che emerge, negli scritti sull'elixir, una modalità simbolica di riflessione degli alchimisti sul proprio operato. Il cambiamento di prospettiva si verifica, storicamente, quando per gli artefici viene meno la possibilità di dialogare con i filosofi e i teologi. La discussione sulla verità dell'alchimia, infatti, che si era aperta negli ambienti scolastici a fine Duecento, si conclude con il pronunciamento di Giovanni XXIII (1319), il quale ratificava l'impossibilità della trasmutazione e la conseguente condanna degli alchimisti come falsari⁷⁰. Però questa condanna non ebbe come conseguenza la fine delle ricerche alchemiche, ma lo spostamento d'accento sulle proprietà mediche dell'elixir e il coinvolgimento con l'alchimia di un'altra categoria di intellettuali, i medici (in particolare dopo la prima grande epidemia di peste nera a metà Trecento), sedotti dall'idea dell'elixir come panacea, «madre di tutte le medicine»⁷¹.

Un cambiamento altrettanto significativo, che avvenne più o meno contemporaneamente, fu la profonda modificazione delle modalità comunicative che si verificò in pochi decenni, a partire dalla metà del Trecento. Il segreto, il linguaggio metaforico, le formule oracolari – come quella, spesso richiamata da Jung, «una materia, unum vas, unum opus» –, che caratterizzano i testi alchemici da quell'epoca in poi, segnalano il mutato contesto di riferimento e offrono ampio spazio alle analogie con immagini religiose della salvezza come morte e rinascita: dal richiamo al seme che deve morire sottoterra perché il grano verdeggi di nuovo, al parallelo con la passione e la resurrezione di Cristo, che compare per la prima volta in un trattatello trecentesco attribuito ad Arnaldo da Villanova, *Exempla*⁷².

70 Le vicende e i testi dell'alchimia medievale sono esaminati in C. Crisciani, M. Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo*, CISAM, Spoleto, 1996. La decretale di Giovanni XXII vi è riportata, in traduzione italiana, a pp. 249-50.

71 Si vedano i saggi raccolti in *Alchimia e medicina nel Medioevo*, a c. di C. Crisciani e A. Paravicini Bagliani, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003.

72 Arnaldo da Villanova, «Analogie alchemiche», in Crisciani, Pereira, *L'arte del sole e della luna*, pp. 233-39: «Il nostro elixir può essere compreso secondo il

Un elemento importante di questo cambiamento comunicativo concerne infine l'uso innovativo delle immagini nei testi d'alchimia, che si riscontra a partire dalla fine del XIV secolo⁷³: fra i più antichi

- concepimento e generazione e natività e passione di Cristo, [come] le predizioni dei profeti possono essere messe a confronto con [le vicende di] Cristo [...] Figli dei filosofi, comprendete ora in che modo noi trattiamo il mercurio secondo il modello di Cristo [...] abbiamo quattro passioni che si individuano nel mercurio per segnalare la morte. Poi deve venir collocato nel sepolcro, e qui starà per tre giorni e tre notti come Cristo, e resusciterà candido e rubicondo». Cf. A. Calvet, *Les œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grand œuvre, médecine et prophétie au Moyen-Âge*, S.É.H.A. - ARCHÈ, Paris-Milano 2011, pp. 238-50, 532-45.
- 73 Il più antico potrebbe essere il testo fiammingo di *Gratheus filius philosophi*, edito da H. Birkhan (*Die alchemistische Lehrdichtung des Gratheus filius philosophi in Cod. Vind. 2372. Zugleich ein Beitrag zur okkulten Wissenschaft im Spätmittelalter*, 2 voll., Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1992). Le miniature del manoscritto, correntemente datato alla seconda metà del XIV secolo, sono riprodotte, in piccolo formato e in bianco e nero, nell'edizione del testo; fra queste il motivo del Cristo in atto di levarsi dal sepolcro (miniatura 12, II, p. 54) che ritroviamo nel *Rosarium philosophorum* edito dal paracelsiano Cyriacus Jakob nel 1550 (è il ciclo di immagini utilizzato da Jung nella *Psicologia della traslazione*, l'immagine è l'ultima delle venti che compongono il ciclo: *Rosarium Philosophorum. Ein alchemistisches Florilegium des Spätmittelalters. Faksimile der illustrierten Erstausgabe Frankfurt 1550*, Hrsg. J. Telle, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim 1992). Nel *Libro della Santissima Trinità* (ca. 1420) il tema della resurrezione compare in forma diversa al f. 98v (che contiene anche la raffigurazione del Cristo crocifisso) del ms. Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum, 80061. In precedenza, diagrammi di diversa complessità (alcuni già con raffigurazioni che possono aver ispirato Gratheus), accompagnavano il testo di Costantino Pisano, risalente alla metà del XIII secolo (Constantine of Pisa, *The Book of the Secrets of Alchemy*, a c. di B. Obrist, Brill, Leiden 1990, pp. 321-27) e, soprattutto, le opere alchemiche pseudolulliane più antiche, in particolare il *Testamentum*, composto nei primi decenni del XIV sec., e il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, scritto non oltre il 1370. In queste ultime assume un notevole rilievo, accanto ai complessi diagrammi circolari che illustrano la parte pratica dell'opera, un "albero" che compare, con caratteristiche diverse ma ugualmente schematico, in entrambi i testi (M. Pereira, *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*, The Warburg Institute, London 1989; Ead., «Le figure alchemiche pseudolulliane: un indice oltre il testo?», in *Fabula in tabula. Una storia degli indici dal manoscritto al testo elettronico*, a c. di C. Leonardi, M. Morelli, F. Santi, CISAM, Spoleto 1995, pp. 111-118). All'ultimo quarto del XV secolo appartiene, infine, il manoscritto Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Banco Rari 52, che riporta, oltre alle figure dei

cicli di miniature alchemiche spicca quello che accompagna l'*Aurora Consurgens* che venne edita e commentata da Marie-Luise von Franz a completamento del *Mysterium Coniunctionis*⁷⁴. I nomi immaginifici, mediante i quali gli alchimisti arabo-islamici avevano caratterizzato le sostanze con cui operavano nei loro alambicchi, e che erano stati recepiti essenzialmente con la valenza di *Decknamen* di laboratorio nei testi degli alchimisti latini del Due e Trecento, stimolano l'inserimento nei testi di immagini vere e proprie. E sebbene la funzione di queste immagini inizialmente non fosse molto diversa da quella di *points de repère* orientati a una fruizione dei testi più facile e immediata, il cambiamento di registro che si produsse nel passaggio dalla scrittura alla visualizzazione, avrebbe influenzato tutto il successivo percorso della comunicazione alchemica fino alla straripante produzione dell'età barocca e alla completa sostituzione della parola da parte delle immagini nel *Mutus Liber* (1677)⁷⁵.

testi pseudolulliani, una serie di miniature eseguite da Gerolamo da Cremona che fanno riferimento al contenuto dei testi cui sono apposte come capolettera, e due meravigliose miniature a tutta pagina rappresentanti alberi alchemici dalla simbologia già molto complessa (cfr. M. Pereira, «Quintessenza alchemica», *Kos* 7 (settembre 1984), pp. 33-54.

74 Nell'edizione tedesca delle opere di Jung costituisce il terzo volume, "Ergänzungband", delle *Gesammelte Werke* (1973). L'edizione critica della prima parte del trattato, corredata da una traduzione e da un vasto commento, era stata realizzata da Marie-Luise von Franz nel 1957. Un esame dell'intera opera e delle immagini in essa contenute, in C. Crisciani, M. Pereira, «*Aurora consurgens*: un dossier aperto», in *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Sismel, Firenze 2008, pp. 67-150 (vers. digitale in Crisciani, Pereira, *L'alchimia nel Medioevo*, pp. 307-400).

75 Crisciani, Pereira, «*Aurora consurgens*», pp. 122-24, 129-30, 134-37. La funzionalità al testo, che motiva il "ciclo standard" di immagini dell'*Aurora consurgens*, non impedisce certamente che esse manifestino anche un portato simbolico: questo viene in primo piano nelle quattro miniature a tutta pagina (fra cui la celebre raffigurazione dell'ermafrodito, contenuta anche nel *Libro della santissima Trinità*), e continua a offrire una straordinaria gamma di suggestioni, non soltanto in ambito psicologico, come vediamo negli studi sull'iconografia alchemica e sul rapporto fra arte e alchimia. Fra questi si segnalano, senza pretesa di esaustività: G. Hartlaub, *Der Stein der Weisen. Wesen und Bildwelt der Alchemie*, Prestel, München 1959; J. Fabricius, *L'alchimia. L'arte regia nel simbolismo medievale* (1976), tr. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1997; Laurinda S. Dixson, *Alchemical Imagery in Bosch's Garden of*

3. L'alchimia nel percorso di Jung

È a questa tradizione tardo medievale e barocca, in cui il linguaggio simbolico era prevalente su quello operativo e teorico, che si era accostato Jung, quando, com'egli racconta nei *Ricordi, sogni, riflessioni* raccolti da Aniela Jaffè, lavorando su alcuni sogni comprese di essere «condannato a studiare tutta l'alchimia dal principio»⁷⁶. Il primo cenno di interesse per l'alchimia viene però ricondotto, in questo stesso lavoro di riflessione autobiografica, agli anni più intensi e dirimenti del rapporto con Freud: «la sessualità è della massima importanza come espressione dello spirito tonio, perché questo è “l'altra faccia di Dio”, il lato oscuro dell'immagine divina. Il problema dello spirito tonio mi ha occupato fin da quando venni a contatto con il mondo dell'alchimia. Fondamentalmente questo interesse fu risvegliato in me da quel primo colloquio con Freud. Quando avvertii come egli fosse profondamente posseduto dal fenomeno della sessualità, pur senza sapermelo spiegare»⁷⁷.

La questione dello *spirito tonio*, così sinteticamente accennata in questa dichiarazione, fu oggetto di elaborazione molto articolata nei saggi su psicologia e religione, scritti fra il 1938 e il 1942 – cioè in contemporanea con diversi dei saggi sull'alchimia – e raccolti nell'undicesimo volume delle opere: in particolare, nel saggio che dà il titolo al volume avrebbe indagato l'integrazione del quarto elemento (quello che gli alchimisti indicavano nella *terra*, contrapposta agli altri tre elementi *asomata*) nel simbolo trinitario cristiano, indicandone l'equivalenza simbolica col principio femminile: «mentre al centro del simbolismo cristiano vi è una trinità, la formula dell'inconscio rappresen-

Delights, UMI Research, Ann Arbor 1981; M. Calvesi, *Arte e alchimia*, «Art Dossier» 4, 1986; S. Klossowski De Rola, *The Golden Game. Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*, George Braziller, New York 1988; M. Gabriele, *Alchimia e Iconologia*, Forum, Udine 1997; A. Roob, *Il museo ermetico: alchimia e mistica*, Taschen (edizione multilingue), Köln 1997; *Art and Alchemy. The Mystery of Transformation*, Museum Kunstpalast, Düsseldorf 2015. L. Abraham, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, offre nella forma di un repertorio ben fatto «the rich storehouse of alchemical symbolism» (p. XIX).

⁷⁶ Jung, *Ricordi*, p. 234.

⁷⁷ Ivi, pp. 196-7.

ta una quaternità [...] senza dubbio i filosofi della natura nel Medioevo intendevano con il quarto elemento la terra e la donna. Il principio del male non veniva menzionato apertamente, ma appare nella qualità velenosa della *prima materia* e in altri accenni. La quaternità nei sogni moderni è una creazione dell'inconscio [...] spesso personificato dall'*anima* figura femminile. Pare che da lei provenga il simbolo della quaternità.»⁷⁸

Nel lavoro degli alchimisti sulla materia Jung poté dunque cogliere la ricerca di una redenzione complementare a quella cristiana, una redenzione *della* materia e non una liberazione *dalla* materia. L'immagine di Natura-materia che piange e si straccia le vesti all'inizio di uno dei più importanti testi della tradizione alchemica occidentale, il *Testamentum* pseudolulliano, così come le invocazioni che aprono l'*Aurora Consurgens*, confermano questa valenza sotteriologica, potremmo dire: questa modalità ulteriore d'incarnazione, come sostrato religioso dell'intera ricerca degli alchimisti, che nel momento culminante della sua storia occidentale si manifestò nella complessa concezione dell'*elixir*⁷⁹.

Sembra che già attorno al 1910 Jung conoscesse le *Visioni* di Zosi-

78 C.G. Jung, «Psicologia e religione», in *Psicologia e Religione = Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, pp. 67, 70.

79 In «Un tesoro inestimabile», p. 182, ho segnalato la consonanza della ricerca dell'*elixir* con la tensione paolina alla liberazione dell'intera creazione in *Ep. Rom.* 8,21: «La ricerca alchemica dell'*elixir*, dopo Bacone, si pone infatti in un rapporto molto particolare nei confronti della fede cristiana nella redenzione: l'opera di salvezza compiuta da Cristo – che aveva realizzato nella Incarnazione la *coniunctio* di divino e umano – valorizzava implicitamente la realtà materiale e corporea; ma la tradizione cristiana aveva collocato fuori dal tempo (alla fine dei tempi) la realizzazione completa della salvezza, quella espressa nella frase paolina: «La creazione stessa un giorno sarà liberata dalla schiavitù della corruzione, per aver parte alla libertà della gloria dei figli di Dio» (Rom. 8, 21). Gli alchimisti invece, che pure nel Medioevo (ma anche successivamente) non si considerarono mai in opposizione rispetto alla fede cristiana, trovarono nella dottrina di probabile derivazione orientale dell'*elixir* quello che appariva come uno strumento per realizzare nel tempo (e magari in un tempo molto breve) la speranza paolina. Così il parallelo fra il *lapis* alchemico e Cristo, che a partire da Jung è stato messo in rilievo in numerose interpretazioni moderne del fenomeno alchemico, non va letto come una pia metafora, ma come un tentativo – reale, seppure fondato su una utopia – di completare l'opera della redenzione includendovi il piano della materia».

mo, a cui avrebbe in seguito dedicato un saggio di grande finezza⁸⁰; certamente possedeva la *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, raccolta di testi pubblicata nel 1887-8 dallo storico dell'alchimia Marcelin Berthelot e dal filologo Emanuel Ruell, che comprende fra molte altre l'opera di Zosimo. Nel corso degli anni la sua biblioteca si arricchì di moltissimi materiali riguardanti la tradizione alchemica: circa duecento tra volumi a stampa, manoscritti e riproduzioni⁸¹. Questa biblioteca, insieme alle ampie bibliografie che completano i suoi scritti sull'alchimia, mostrano la vastità della documentazione su cui la sua indagine si appoggia, privilegiando da un lato le opere dell'età ellenistica e dall'altro quelle dei secoli XVI e XVII, alle quali si rivolse, secondo quanto scrive in una pagina del saggio *Empiria del processo d'individuazione* (1933), per poter dare adeguato riscontro alle immagini portategli da una paziente che aveva essa stessa richiamato il tema alchemico del mercurio: questo lo indusse «decisamente ad occuparsi a fondo delle opere classiche di quegli antichi adepti»⁸².

Nell'affrontare a mia volta i testi tardo-medievali sull'alchimia con un intento di ordine storico, quindi del tutto diverso nella sua origine e motivazione, ho potuto rendermi conto che quella scelta di Jung ha certamente contribuito a motivare la sua relativa indifferenza agli aspetti storico-scientifici, che Pagel aveva rilevato; e tuttavia ho potuto constatare che, come lo stesso Pagel sottolinea, ciò non gli impedì di arrivare a comprendere il senso profondo che si riscontra anche nei testi alchemici più orientati alla pratica di laboratorio e più spogli dal punto di vista del linguaggio simbolico (del resto, nessuno lo è mai del tutto)⁸³. Infatti, proprio con il suo lavoro di comparazione Jung fu il

80 Cf. S. Spielrein, «Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie», *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 3 (1911), p. 353, ove dichiara che la conoscenza del testo di Zosimo le proveniva da Jung.

81 A. Jaffé, «The influence of Alchemy», p. xvii; cfr. anche L. Witten, «Formation of the manuscript collection», in *Alchemy and the Occult*, vol. III, pp. xxxix-xl; W. McGuire, «References to the Collected Works of C.G. Jung», ivi, pp. xxiii-xxviii.

82 In *Opere* vol IX, p. 297.

83 Devo qui correggere l'identificazione frettolosa, operata nei miei due saggi su Jung e l'alchimia citati alla nota 1, del *Rosarium philosophorum*, utilizzato da Jung come struttura simbolica della sua *Psicologia della traslazione*, con il *Rosarius* trecentesco

primo a mostrare che il simbolismo alchemico conserva ancora oggi un significato vitale, e che le verità degli antichi alchimisti gettano luce su fatti e processi scoperti nell'ambito di una psicologia empirica, di fronte ai quali la sua formazione scientifica aveva dovuto ammettere i propri limiti: si veda, in proposito, tutta la prima parte di *Psicologia e alchimia*, dove troviamo, fra l'altro, l'affermazione che «l'alchimia dava sempre nuovamente occasione di proiettare quegli archetipi che non potevano inserirsi senza attrito nel processo cristiano»⁸⁴.

Le letture alchemiche di Jung erano dunque iniziate diversi anni prima rispetto al momento in cui, lavorando all'introduzione al *Segreto del fiore d'oro* (1928-9) riconobbe il valore del discorso alchemico, e in una nota a questo lavoro mise a fuoco il problema del “corpo pneumatico” nella sua relazione col tema dell'immortalità e della resurrezione: «Il “corpo pneumatico” non è nulla di “spirituale” nel nostro senso della parola. È caratteristico dell'occidentale aver separato a scopo di conoscenza il fisico dallo spirituale. Nella psiche però questi opposti sono uniti, e il riconoscerlo è compito della psicologia [...] Senza l'anima lo spirito è morto come la materia, poiché entrambi sono astrazioni artificiali, mentre nella concezione originaria lo spirito è corpo volatile, e la materia non è inanimata»⁸⁵. La centralità del tema dell'elixir, tanto nell'alchimia occidentale che in quella orientale, e il duplice processo della sua preparazione, esterno (trasmutazione materiale in laboratorio) e interno (quello che l'alchimia cinese chiama *neitan* e in occidente è al centro dell'alchimia *spirituale*⁸⁶), vennero colti

attribuito ad Arnaldo da Villanova. Il *Rosarium philosophorum* è, in verità, un testo edito nel 1550 dal paracelsiano Cyriacus Jakob, diverso dal quasi omonimo trattato medievale non solo per la presenza delle immagini, ma proprio nella redazione del testo. Per la riedizione anastatica commentata, cfr. sopra, nota 26.

84 C.G. Jung, *Psicologia e alchimia* = *Opere*, vol. XII, Boringhieri, Torino 1981, p. 37.

85 C.G. Jung, R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, in *Studi sull'alchimia* = *Opere*, vol. XIII, Boringhieri, Torino 1988, p. 60. Cfr. l'ultimo dei frammenti ermetici cit. sopra, a p. [5].

86 Occorre sottolineare che l'“alchimia spirituale” è stata e spesso è ancora letta come una dinamica puramente mentale o, al più, di trasformazione etica dell'essere umano, trascurando la peculiarità della nozione alchemica dello *spirito*, che è il *medium* o nesso fra il livello corporeo e quello mentale (anima) sia nel micro- che nel macrosmo, costituendo l'uno e l'altro in una unità che non elimina la

da Jung con assoluta sicurezza, nonostante poche righe sopra avesse definito l'alchimia una "superstizione".

È interessante osservare che, ricorrendo a un metodo per certi aspetti affine a quello filologico (l'attenta e minuziosa analisi del linguaggio degli alchimisti), ma probabilmente debitore soprattutto alla pratica clinica delle libere associazioni, Jung riuscì a raggiungere una tale comprensione teorica dell'alchimia, che gli permise di illuminarne il senso e di metterne in luce la fecondità come deposito di una sapienza complementare al pensiero di matrice cristiana che caratterizzava l'epoca medievale, nella quale l'arte trasmutatoria aveva raggiunto il mondo di lingua latina attraverso le traduzioni dall'arabo, presentandosi dapprima come un'arte del perfezionamento dei metalli e collegandosi poi alla medicina e alle ricerche che miravano a una rinnovata acquisizione della perfezione corporea, alla longevità, e in prospettiva all'immortalità materiale⁸⁷.

Prima, tuttavia, di arrivare a quello che nel *Mysterium Coniunctionis* avrebbe indicato come «il mistero dei misteri» dell'alchimia, adombrando la tematica del ricongiungimento della coscienza individuale alla matrice universale – il tema dell'*unus mundus*, messo in luce attraverso le pagine del paracelsiano Gerhard Dorn e riconosciuto nella sua affinità alla relazione fra *atman* e *brahman* nella filosofia indiana⁸⁸ – come mo-

dualità-molteplicità. Cf. R. Caron, «Emergence of the Concept of "Spiritual Alchemy"», in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, a c. di W.J. Hanegraaff, A. Faivre, R. van den Broek, J-P. Brach, Brill, Leiden 2005, p. 52 (con ulteriori indicazioni bibliografiche a pp. 57-8).

87 La sintesi qui tratteggiata riassume, in *a nutshell* – direbbero gli inglesi – dieci secoli di ricerche alchemiche sulle sponde del Mediterraneo. Per approfondimenti storici, mi permetto di rinviare ancora al mio *Arcana Sapienza*, capp. 3-9; e ai testi tradotti in *Alchimia*, sez. I e II («Le fonti dell'alchimia occidentale», «La fioritura dell'alchimia nel Medioevo latino»).

88 Aurigemma, «Premessa», pp. XI-XII, sottolinea «la dimensione della saggezza» di queste pagine junghiane e la possibilità di una comparazione con nozioni chiave delle culture orientali. G. Cognetti, *Con uno sguardo diverso. Piccola introduzione alla filosofia interculturale*, Donzelli, Roma 2015, considera Jung un "pioniere" della filosofia interculturale perché «dialogò tanto con la psiche [...] tanto con l'universo sterminato dei simboli, delle filosofie, dell'esoterismo e dei testi filosofici orientali, in un rapporto con i miti e le tradizioni del passato che considerava fondamentale per guarire la coscienza moderna dalla sua unilateralità».

dello interpretativo dell'intera tradizione alchemica, Jung aveva ampiamente esplorato due aspetti strettamente orientati all'esperienza clinica: da una parte, considerando il lavoro degli alchimisti come una "meditazione" sull'ignoto produttrice di simboli, aveva colto la possibilità di utilizzare proprio i simboli del linguaggio alchemico per amplificare le immagini prodotte dall'inconscio nel corso del lavoro terapeutico; e dall'altra, ricostruendo in maniera paradigmatica il processo di produzione dell'elixir o *lapis philosophorum*, aveva percepito l'affinità archetipica fra l'*opus* degli alchimisti e il processo di individuazione, due processi misteriosi che in qualche modo si illuminano reciprocamente.

Ripercorriamo dunque brevemente questa esplorazione, seguendo lo sviluppo a partire da quelle prime letture a cui il Nostro si era visto "obbligato" per far fronte a problemi di natura squisitamente empirica, legati alla pratica clinica.

4. Il laboratorio della storia

Il confronto con l'inconscio, portato avanti sul piano personale e nell'ambito clinico nei primi decenni del Novecento, aveva condotto Jung a «risultati che [gli] apparivano molto discutibili da non pochi punti di vista»⁸⁹, ovvero a concepire e descrivere l'attività dei complessi autonomi della psiche e la loro tendenza a organizzarsi attorno a un centro diverso dalla coscienza dell'Io, oggetto della trattazione ne *L'Io e l'inconscio* (1928), ma già evidenziati in una significativa pagina di *Tipi psicologici* (1921): «Poiché l'Io è solo il centro del campo della mia coscienza, esso non è identico alla totalità della mia psiche, ma è soltanto un complesso fra altri complessi. Distinguo quindi fra l'Io e il Sé, in quanto l'Io è solo il soggetto della mia coscienza, mentre il Sé è il soggetto della mia psiche totale, quindi anche di quella inconscia. In questo senso il Sé sarebbe un'entità (ideale) che include l'Io»⁹⁰. Era, evidentemente, una concezione che esorbitava dai limiti della psicolo-

89 C.G. Jung, «Prefazione» a *Il segreto del fiore d'oro*, p. 17.

90 C.G. Jung, *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1996, p. 468 (cf. S. Shamdasani, «Introduzione», in C.G. Jung, *Il Libro Rosso. Liber Novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 193-226: 211).

gia accademica e anche da quelli della psicanalisi freudiana, da cui Jung si era ormai definitivamente distaccato, una concezione che sembrava pericolosamente in bilico da un punto di vista epistemologico.

Ma la formazione anche umanistica che egli aveva ricevuto, nell'atmosfera permeata di storia della Basilea di fine Ottocento, gli rese possibile una mossa audace ma non inconcepibile per un medico del suo tempo, quella di andare alla ricerca di confronti storici per le sue indagini sull'inconscio⁹¹. Il primo ambito di questa ricerca, come ricorda in più di un testo, fu la gnosi tardo-antica, ma già nel 1938, scrivendo la prefazione per la seconda edizione del *Segreto del fiore d'oro*, confessa che «appoggiarsi a questa sfera gli parve eccessivamente arricchito»⁹², per una serie di ragioni, fra cui il carattere intellettualmente complesso dei testi gnostici e la loro distanza nel tempo. Individuando nel *Segreto del fiore d'oro* «proprio quei passi che aveva cercato invano negli gnostici», e rendendosi conto del carattere alchemico di quel testo, si trovò avviato «sulla via giusta. Nell'alchimia medievale troviamo infatti l'anello di congiunzione, da tanto tempo cercato, tra la gnosi e i processi dell'inconscio collettivo osservabili nell'uomo d'oggi»⁹³. Del resto l'origine ellenistica dell'alchimia e la sua tensione soteriologica giustificano la percezione di affinità con la gnosi tardo-antica. La tradizione alchemica però, a differenza dallo gnosticismo, aveva mantenuto continuità fino all'età moderna, dando luogo a una ricca tradizione testuale e iconografica; e in realtà non si era mai del tutto spenta nemmeno dopo la nascita della chimica come scienza sperimentale, come mostra – fra i tanti possibili esempi – una singolare figura dell'Ottocento inglese, Mary Ann Atwood, il cui nome compare in una pagina in cui Jung presenta i primi cenni di quella connessione fra alchimia e psicologia femminile. Mary Ann e il padre, Thomas South (un aristocratico inglese che viveva a Gosport, Hampshire) sono presentati come una delle coppie di alchimisti che mostrano «l'importanza almeno relativa dell'elemento femminile nell'alchimia»: Zosimo e la *soror mystica* Theosebeia, Nicolas Fla-

91 Sulla formazione giovanile di Jung a Basilea si veda P.C. Devescovi, *Il giovane Jung e il periodo universitario. Documenti inediti di Zofingia*, Moretti e Vitali, Milano 2000.

92 Jung, «Prefazione», p. 17.

93 *Ibidem*.

mel e la moglie Perronelle, la coppia raffigurata nel *Mutus Liber*, John Pordage e Jane Leade. Dopo aver raccontato per sommi capi la vicenda del libro di Mary Ann, Jung concludeva: «Io ho letto il libro, e non vi ho trovato traccia di rivelazione di segreti. Esso è ancora di concezione spiccatamente medievale, pur contenendo tentativi di interpretazioni teosofiche, che costituiscono una concessione al sincretismo dell'era moderna»⁹⁴.

Prima di Jung altri si erano accostati all'alchimia dal versante psicologico e psicoanalitico. Théodore Flournoy (1854-1920), docente di psicologia fisiologica all'università di Ginevra, propose un'interpretazione psicologica dell'alchimia nelle sue lezioni del 1912⁹⁵. Herbert Silberer (1882-1923: *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 1914) elaborò un'interpretazione psicanalitica di una parabola alchemica, ponendosi però il problema di come sia possibile dare, della stessa serie di simboli, interpretazioni opposte dal punto di vista etico: «L'interpretazione psicoanalitica mette in mostra elementi di una vita istintuale priva di scopo e irrazionale [...] e ora l'analisi degli scritti ermetici ci dimostra che la parabola, come altri testi alchemici profondi, è un'introduzione alla vita mistica religiosa»⁹⁶. Elizabeth Severn (1879-1959), che è più che altro conosciuta per il successivo rapporto di mutua analisi con Sandor Ferenczi, nei suoi primi anni londinesi aveva fatto parte della Alchemical Society (1912-15), e praticava una psicoterapia influenzata dalla teosofia; nel saggio «Some Mystical Aspects of Alchemy» (1914) cercò di innestare il linguaggio dell'alchimia su quello della psicanalisi, prospettando la possibilità di

94 C.G. Jung, *La psicologia della traslazione* [1946], tr. it. in *Opere* vol. XVI, *Pratica della psicoterapia*, Torino, Boringhieri, 1981, pp. 296-7. La concezione di fondo che la Atwood ebbe della trasmutazione alchemica nell'essere umano non è puramente mentale o etica ("spirituale" secondo la contrapposizione moderna fra spirito e materia: cfr. Caron, «The emergence», cit. sopra, nota 39), ma attiene piuttosto al significato alchemico dello *spiritus*, nesso fra l'anima e il corpo sia del mondo (macrocosmo) che dell'essere umano (microcosmo): cf. Bonardel, *Philosophie de l'alchimie*, pp. 74-77.

95 Shandasani, «Introduzione» in Jung, *Il Libro Rosso*, p. 219.

96 La citazione proviene dall'edizione inglese del testo di Silberer: *Hidden Symbolism of Alchemy and the Occult Arts*, New York, Dover Press, 1971 (la prima edizione della traduzione era stata pubblicata nel 1917), p. 215.

un'auto-trasmutazione che per qualche aspetto sembra anticipare l'impostazione di Jung⁹⁷.

Che Jung, in cerca di un termine di riscontro storico per la trama che veniva scoprendo in quello che chiamò "processo di individuazione", si fosse rivolto dapprima alla gnosi, è una mossa ben comprensibile, pensando all'esperienza visionaria così prossima a quella degli gnostici antichi che egli aveva vissuto, come testimonia il *Liber novus*, e nel corso della quale aveva affrontato direttamente il problema degli opposti e della loro conciliazione attraverso «il riconoscimento e il recupero [della] forza creatrice dei simboli»⁹⁸.

Ma nel momento in cui sentì di dover elaborare, per renderle effettivamente comunicabili, le concezioni così guadagnate, fu l'alchimia il campo prescelto⁹⁹. Così, scrive il curatore della recente edizione del *Liber novus*, «nel corso degli anni trenta, il perno dell'attività di Jung si spostò dalla registrazione delle sue fantasie nei *Libri neri* alla raccolta di materiali documentari sull'alchimia in appositi quaderni di appunti» e questi furono «la base dei suoi futuri lavori sulla psicologia dell'alchimia»¹⁰⁰.

Il lavoro sull'alchimia fa dunque parte di quell'insieme di ricerche condotte da Jung dopo il 1930, che possono essere considerate in continuità con i temi che emergevano dalle fantasie esposte nel *Liber novus* e che spesso ne costituiscono trascrizioni e sviluppi teorici. L'alchimia aveva d'altronde conosciuto un revival d'interesse scientifico, non solo storico-erudito, negli anni della scoperta della radioattività, un interesse che dette luogo a interazioni non banali fra gli ambienti occultisti e quelli scientifici (come del resto, in quegli stessi anni, i fenomeni parapsicologici dei quali lo stesso Jung si era occupato), e che era

97 M. Morrisson, *Modern Alchemy. Occultism and the Emergence of Atomic Theory*, Oxford, University Press, 2007, p. 58, citando E. Severn, «Some Mystical Aspects of Alchemy», *Journal of the Alchemical Society* 2, 13 (1914), pp. 110-17.

98 Shamdasani, «Introduzione», in Jung, *Il Libro Rosso*, p. 211.

99 *Ibidem*: «anziché trattare direttamente nel *Liber novus* il problema degli opposti e della loro conciliazione, Jung andò alla ricerca di analogie storiche e le commentò». Sul rapporto fra gnosi e alchimia cfr. Jung, *Psicologia e alchimia*, pp. 305 ss.; «Le visioni di Zosimo» in *Studi sull'alchimia*, Opere vol. XIII; Jung, *Mysterium Coniunctionis*, I, parte I e II, pp. 393-4.

100 Shamdasani, «Introduzione», in Jung, *Il Libro Rosso*, p. 219

ancora vivo nel periodo fra le due guerre mondiali. È allora che iniziò a portare avanti pubblicamente il confronto fra tematiche alchemiche e psicologiche: il primo saggio *Sul Rosarium philosophorum* venne pubblicato nel 1937, *Le visioni di Zosimo* nel 1938. Questa attività proseguì intensamente negli anni '40: *Paracelso come fenomeno spirituale* è del 1942, *Lo spirito Mercurio* dell'anno successivo, nel 1944 uscì *Psicologia e alchimia*, nel 1945 *L'albero filosofico*, nel 1946 *La psicologia della traslazione*. Altri scritti successivi sono il breve saggio «The Bologna Aenigma», uscito sulla rivista di storia dell'alchimia, *Ambix* nel 1946; la prefazione a un catalogo di libri d'alchimia, scritta in quello stesso anno; *Alchimia e psicologia* (1948, da non confondere con la monografia del 1944) e *Faust e l'alchimia* (1949-50), tutti pubblicati nel tredicesimo volume delle *Opere, Studi sull'alchimia*¹⁰¹.

Per quanto i testi d'alchimia possano essere, e siano stati anche interpretati come fossero sogni¹⁰², l'attività degli alchimisti non può essere definita come una serie di «constatazioni spontanee dell'inconscio su se stesso»¹⁰³, ma piuttosto come un'indagine operativa cosciente su un oggetto sconosciuto (la materia-natura), che proprio per questo, pur avendo uno scopo e delle coordinate coscienti, e svolgendosi come un concreto sperimentare sulla materia stessa, apre il campo a materiali provenienti dall'inconscio. Ne *Lo spirito Mercurio* Jung definisce con chiarezza questo rapporto fra l'*opus* di laboratorio e la dinamica psichica: «Il Mercurio “filosofico”, che agli alchimisti sta così a cuore come arcana sostanza trasformante, rappresenta evidentemente quella proiezione dell'inconscio che interviene ogni volta che l'intelletto indagatore si occupa con insufficiente autocritica di una grandezza ignora [...] agli alchimisti non è sfuggita la natura *psichica* della loro sostanza arcana, anzi essi l'hanno persino designata direttamente come “spirito” e “anima”. Ma poiché questi concetti sempre – e specialmente nei primi tempi – furono ambigui, nel loro uso alchimistico dobbiamo trattarli con critica prudente, per sta-

101 Cf. sopra, nota 38.

102 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, I, p. 183; cf. Silberer, *Hidden Symbolism*, I, cap. 1 pp. 15-16 e cap. 2, «Dream and Myth Interpretation».

103 Così, ad esempio, Jung definisce la fiaba *Lo spirito nella bottiglia* dei fratelli Grimm ne «Lo spirito Mercurio» (*Opere*, vol. XIII, p. 230).

bilire con sufficiente sicurezza che cosa s'intenda di volta in volta con *spirito e anima*¹⁰⁴.

È questa dinamica sempre in atto e sempre mutevole fra contenuti coscienti (conoscenze proto-chimiche e concezioni naturalistiche) e materiali di origine inconscia (la lettura vitalistica e soteriologica dei processi di laboratorio) che gli scritti degli alchimisti attestano in tutte le fasi della storia dell'alchimia. Ed è per questo che tali scritti, insieme alle immagini che li accompagnano soprattutto a partire dal XV secolo, hanno potuto offrire a Jung una sorta di controprova complessiva della sua ricerca psicologica: non come semplice repertorio di simboli, ma come oggetto di un confronto storico, in grado di compensare l'angolo di visuale soggettivo dell'indagatore della psiche. «Notai ben presto che la psicologia analitica concordava stranamente con l'alchimia. Le esperienze degli alchimisti erano, in un certo senso, le mie esperienze, e il loro mondo era il mio mondo. Naturalmente, questa fu per me una scoperta importante: avevo trovato l'equivalente storico della mia psicologia dell'inconscio»¹⁰⁵.

L'uso di materiali simbolici rintracciati nella tradizione dell'alchimia per amplificare le immagini prodotte dall'inconscio dell'analizzando/a durante il lavoro terapeutico si intreccia con la progressiva messa in luce dell'affinità archetipica fra l'*opus* degli alchimisti e il processo d'individuazione: il ricorso alla storia contiene infatti un aspetto euristico e offre una base oggettiva per fatti, la cui verità non può (o forse non può ancora) essere dimostrata scientificamente¹⁰⁶. La lettura di Jung si addentra dunque nella storia, anche se non è una lettura *storica* del fenomeno alchemico: «il loro [degli alchimisti] lavoro con la materia era, è vero, un serio tentativo di penetrare nell'essenza delle trasformazioni chimiche; però era anche, e spesso in misura preponderante, la rappresentazione d'un processo "psichico" a decorso parallelo [...] È appunto la problematica, che abbiamo descritto, del processo del divenire della personalità, il cosiddetto processo d'individuazione,

104 Ivi, p. 244.

105 Jung, *Ricordi*, pp. 250-51.

106 In seguito James Hillman scriverà che «la storia è un campo psicologico in cui spiccano i modelli fondamentali della psiche [...] è come un viale lungo il quale possiamo guardare nell'archetipico» (*Il mito dell'analisi*, pp. 139, 233).

quella che trova espressione nel simbolismo alchimistico»¹⁰⁷. L'*opus* della trasmutazione offriva spazio alle proiezioni di contenuti psichici, poiché la materia, sulla quale gli artefici compivano reali operazioni di laboratorio, era loro fundamentalmente sconosciuta: «lo spirito dell'alchimista aveva realmente lottato con i problemi della materia, quando la coscienza indagatrice s'era trovata davanti allo spazio oscuro dell'ignoto, e aveva creduto di ravvisarvi figure e leggi, che tuttavia non avevano origine nella materia, bensì nell'anima»¹⁰⁸.

5. Il mistero dei misteri

Indubbiamente, se si considera il simbolismo alchemico come la formulazione allegorica di un processo spirituale astratto, si possono leggere le pagine junghiane sull'alchimia secondo lo schema semplificatore – molto divulgato – per cui gli alchimisti, credendo di operare sulla materia, facevano in realtà tutt'altro; per cui la “verità” del loro operare sarebbe da indagare sul piano spirituale e talvolta anche decisamente religioso. Quest'interpretazione è l'opposto speculare di quella di origine positivista, ma che continua a ripresentarsi ciclicamente negli studi storico-scientifici, per quanto più sottilmente motivata: questa non riconosce nell'alchimia altro che le operazioni chimiche e, pur dovendo confrontarsi col fatto che gli alchimisti attribuivano al loro *opus* una valenza soteriologica e lo descrivevano molto spesso sotto oscure formulazioni allegoriche, considera queste ultime quasi una crosta superficiale che nasconde il “vero” significato proto-chimico delle loro sperimentazioni.

A partire proprio da tale contrapposizione, le idee di Jung sull'alchimia sono state duramente criticate da due studiosi della tradizione alchemica occidentale, i quali, sposando l'idea, storicamente controversa, di un percorso lineare e progressivo dall'alchimia medievale alla chimica sperimentale, si lanciano in una discutibile ricostruzione delle idee junghiane¹⁰⁹. Non c'è qui lo spazio per esaminare ogni

107 Jung, *Psicologia e alchimia*, p. 38.

108 Ivi, p. 240.

109 L.M. Principe, W.R. Newman, «Some Problems with the Historiography of

passaggio di quella che è una vera e propria filippica, ma occorre sottolineare che, non contenti di scomunicare la ricostruzione junghiana fondata sul significato simbolico dell'alchimia, si addentrano a sconfessare una concezione squisitamente psicologica, come quella di "inconscio collettivo", a cui quella concezione è connessa, finendo in un ragionamento vagamente capzioso: «Although it is not our purpose here to engage in an ad hominem attack on Carl Jung [!], it is important to emphasize the weakness of his theory of the collective unconscious, for without it, his interpretation of alchemy cannot stand»¹¹⁰.

Lo sfondo archetipico, che Jung ritrovò nell'alchimia, non nasceva in verità dalla sua interpretazione di questa, come si è visto, ma dalla sua esperienza personale e di terapeuta. A loro volta, le "figure e leggi" che riconobbe nei testi più importanti della tradizione alchemica, si basano su una relazione profonda di vero e proprio *feedback*, sviluppata nella prassi operativa e in alcuni testi degli alchimisti stessi, fra la mente dell'artefice (quasi una "coscienza femminile" o meglio, una "coscienza ermetica", se ricordiamo che Ermete è, fra le molte sue prerogative, il pardo della Dea, che mantiene la propria connessione

Alchemy», in *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, a c. di W.R. Newman e A. Grafton, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2001, pp. 384-431: 401-8 («The Jungian Interpretation of Alchemy» e «Criticism of the Jungian Interpretation»). Dovendo peraltro riconoscere che Jung non nega il contenuto operativo dell'alchimia, si lanciano nell'ardita e non dimostrata affermazione di una dipendenza di Jung dall'occultista A.E. Waite (1857-1942).

- 110 Ivi, p. 405, con riferimento esplicito ai controversi studi di R. Noll, *The Jung Cult*, Princeton UP, Princeton 1994, e *The Aryan Christ*, Random House, New York 1997. I due alludono anche alle critiche di Barbara Obrist e di Robert Halleux, che hanno rilevato l'impossibilità di servirsi dell'interpretazione di Jung da un punto di vista strettamente storico conducendo, in particolare Obrist, una polemica contro l'interpretazione simbolica delle immagini alchemiche, a cui ho inteso rispondere, insieme a Chiara Crisciani, nel saggio citato sopra (nota 28). L'incapacità di prendere in considerazione serenamente punti di vista diversi dal proprio, specialmente se riguardano argomenti di particolare tenore emotivo (ma questi studiosi si sono mai interrogati sul perché l'alchimia sia tale?), trova peraltro un facile campo per esercitarsi nei confronti delle tante letture *trash* che dell'alchimia si incontrano, non solo sul web, da parte di "interpreti" che per lo più ignorano sia i testi alchemici che gli scritti di Jung.

al mistero originario di lei¹¹¹) e la natura/materia con la quale la mente si congiunge e genera, rispettandone i tempi: «Devi comprendere, figlio, che la prima trasformazione si ha quando avviene l'unione e il coito per amore della natura, godimento pieno di piacere e di desiderio [...] E se non realizzerai mai quest'unione e questo coito non concepirai. E se non concepirai, non ci sarà una gravidanza, e se non ci sarà una gravidanza, non si produrrà il frutto. Allora, quando la tua materia avrà concepito, devi aspettare il parto, e quando avrà partorito, devi essere paziente nel nutrire il bambino»¹¹².

In questa raffigurazione potente risiede il profondo segreto degli alchimisti, che divenne inconcepibile col trionfo su basi rinnovate della mentalità dualista da Cartesio in poi, ma fu capace di esercitare il suo fascino ancora su una personalità scientifica del calibro di Isaac Newton. Questi si interessò profondamente al contenuto di verità che i testi tradizionali degli alchimisti – insieme a quelli dei profeti e della *prisca philosophia* – potevano racchiudere, per chiarire la natura delle componenti ultime dell'universo e la relazione di esse con l'atto creatore della divinità. La presenza dell'alchimia nella vita intellettuale di Isaac Newton, riscoperta soltanto alla metà del XX secolo, viene oggi considerata un segnale della sua esigenza morale di operare una sintesi scientifica di ordine superiore a quella offerta dalla 'filosofia meccanica'¹¹³.

111 K. Kerényi, *Hermes Guide of Souls* (1944), tr. ingl. Spring, Dallas 19873, pp. 60–65.

112 Questa suggestiva metafora, che indica una via per l'alleanza fra mente e natura fondata sull'amore e non sul dominio, si ritrova nel *Testamentum* pseudolulliano (cap. I, 13) e in altri testi sull'elixir.

113 La scoperta dei manoscritti alchemici di Isaac Newton (1642–1727) si deve a John Maynard Keynes, anch'egli – come il grande fisico – *fellow* di Trinity College a Cambridge, che ne annunciò la scoperta nel testo della conferenza che aveva preparato per la Royal Society in occasione del terzo centenario della nascita: *Newton, The Man* (1942; in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Royal Economic Society, London 1978, pp. 363–74). Sono stati studiati in dettaglio da Betty Jo Teeter-Dobbs, nei suoi due lavori: *The Foundatins of Newton's Alchemy or the Hunting of the Greene Lyon* (Cambridge UP, Cambridge 1975); *The Janus Face of Genius. The Role of Alchemy in Newton's Thought* (Cambridge UP, Cambridge 1991; tr. it *I due volti del genio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2006). Cfr. anche R. Westfall, «Newton and alchemy», in *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. B. Vickers, Cambridge UP, Cambridge 1984, pp. 315–35; N. Guicciardini, «Matematica e alchimia in Newton», *Nuova Civiltà delle Macchine*, 3 (2000), pp. 26–41.

Un'esigenza analoga si riconosce nel prolungato confronto di Jung con l'alchimia, alla ricerca del "mistero" che questa prometteva di illuminare; confronto che nei saggi degli anni '30 e '40, poi riuniti in volume (*Studi sull'alchimia, Opere* vol. XIII) produsse per così dire una *circumambulatio* intellettuale, che lo portò a mettere a fuoco alcuni temi fondamentali: nel saggio su Paracelso (1942), affiora la concezione della natura/materia e della sua luminosità intrinseca, che troverà conferma nello studio dell'*Aurora Consurgens* da parte di Marie-Luise von Franz. Le pagine su Zosimo (1938), il primo degli alchimisti storicamente noti e il primo dei saggi junghiani dedicati all'alchimia, mettono in luce il legame fra sacrificio e trasformazione; mentre il saggio su *L'albero filosofico* (1945) mette in relazione questo importante simbolo del Sé con l'albero come metafora del processo operativo in molti testi d'alchimia. Una considerazione a parte va riservata al saggio *Lo Spirito Mercurio* (1943), perché riguarda sia la sostanza centrale dell'*opus*, il mercurio inteso non come metallo, ma come principio umido e matrice di ogni trasformazione (spesso, a partire dal '400, è identificato con la prima materia che contiene in sé il proprio principio attivo denominato *sulphur*), sia il concetto di fondo della psicologia junghiana, quello di inconscio collettivo, nelle sue manifestazioni multiformi. L'importanza di questo saggio si misura anche dal ricorrere delle citazioni da esso nelle altre opere, fino al *Mysterium coniunctionis*. I diversi scritti junghiani sull'alchimia, infatti, si intrecciano in una fitta trama di rimandi, che sembra richiamare la *dispersa intentio* dei testi tradizionali, ovvero quella modalità di scrittura che dissemina le indicazioni dell'*opus* senza un ordine preciso, per impedirne la comprensione ai "profani"¹¹⁴.

114 «Affinché gli invidiosi non ci facciano rimostranze, spieghiamo perché non abbiamo esposto la nostra scienza con un discorso continuo, ma l'abbiamo disseminata in diversi capitoli [...] L'abbiamo occultata anche laddove abbiamo parlato più apertamente, rivolgendoci all'artefice non con linguaggio enigmatico, ma con parole chiare e ordinate: l'abbiamo infatti affidata a un discorso di cui può tirar le fila solo il sommo Dio benedetto, sublime e glorioso, oppure noi che l'abbiamo scritto, o chi sia infuso della bontà della grazia divina, che dà e toglie a chi vuole: queste affermazioni provengono dal Proemio della *Summa perfectionis magisterii*, un testo latino del XIII secolo tradizionalmente attribuito all'alchimista arabo Geber. Cf. C. Crisciani, «Tra Dio, intelletto ed esperienza: aspetti del segreto nell'alchimia latina (secoli XIII-XIV)», *Micrologus* 14 (2006), pp. 193-94 (vers. digitale in Crisciani, Pereira, *L'alchimia nel Medioevo*, pp. 257-80).

Soltanto a diversi anni di distanza da *Psicologia e alchimia* sarebbe stata data alle stampe la grande opera dedicata al *Mysterium Coniunctionis* (1956), che porta a compimento non solo le ricerche sull'alchimia ma anche l'opera di Jung nel suo complesso, com'egli dichiarò nei *Ricordi*: «nel *Mysterium coniunctionis* la mia psicologia otteneva il suo posto nella realtà ed era stabilita sulle sue fondamenta storiche. Così il mio compito era adempiuto, la mia opera terminata, e ora può durare»¹¹⁵. Egli riconosceva, nel seguito della stessa pagina, di aver toccato «i limiti di ciò che poteva afferrare scientificamente, il trascendente, l'essenza dell'archetipo in sé, su cui non si possono più fare affermazioni scientifiche». Era giunto, infatti, a una teoria della *coniunctio oppositorum* sostanziata dai materiali significativi che aveva rintracciato nella storia plurisecolare dell'alchimia occidentale: tutti i temi che abbiamo fin qui messo in luce confluiscono nella grande costruzione del *Mysterium Coniunctionis*, dove Jung espone in maniera sistematica le proprie scoperte relative all'inconscio nel linguaggio dell'alchimia.

Seguendo un percorso analogo a quello inaugurato con *Lo Spirito Mercurio*, elabora i simboli alchemici fondamentali e questi, nella molteplicità dei loro sinonimi e con la variegata ricchezza delle immagini che li esprimono, entrano a far parte della terminologia psicologica, producendo nuove prospettive sulle istanze autonome della psiche e proponendosi come linguaggio dell'inconscio. *Mercurius, Sol, Sulphur, Luna, Sal* con le loro caratteristiche permettono di delineare, senza racchiuderle in una definizione, nozioni base quali quella di inconscio collettivo come luogo originario (materia prima mercuriale), la coscienza "solare" e il principio dinamico, bruciante e sulfureo, che la muove; e ancora, come abbiamo già visto, la passività lunare della "coscienza femminile", e la funzione relazionale, di legame universale, che il sale svolge come *medium* dei processi alchemici¹¹⁶. «Come l'anima del mondo, così anche il sale pervade ogni cosa. Esso è praticamente dappertutto e adempie alla condizione che si esige dalla sostanza arcaica: che si trovi ovunque [...] In maniera pressoché perfetta esso rappresenta il principio femminile dell'Eros, che pone tutte le cose in re-

115 Jung, *Ricordi*, p. 250.

116 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, pp. 463, 99, 124-5. Cf. sopra, nota 16.

lazione reciproca» e, con la sua amarezza, esprime la sapienza propria della coscienza lunare¹¹⁷.

Il dinamismo complesso delle sostanze nell'*opus* alchemico, con il suo intreccio che mira a un'integrazione di ordine superiore nella produzione della pietra, è dunque il modello di una trasformazione fondata sulla relazione reciproca di tutte le cose, il *mistero* profondo ricercato per secoli e non ancora svelato da alcuna interpretazione, quello che, nel suo rinvio a un *oltre* rispetto a quanto la mente riesce a comprendere, costituisce il fondamento più profondo del parallelismo fra psicologia e alchimia intuito e tanto a lungo coltivato da Jung: «Sono dell'opinione che la psicologia potrà pure spogliare l'alchimia dei suoi misteri, senza però riuscire a svelare il mistero dei misteri. Dobbiamo perciò attenderci che, in un tempo futuro, il nostro tentativo venga considerato come metaforico e simbolico, allo stesso modo in cui noi abbiamo fatto per l'alchimia, e che quindi il mistero della pietra e del Sé lasci emergere un aspetto che per noi oggi rimane ancora inconscio, ma che è già alluso nelle nostre formulazioni, in maniera però così velata che il ricercatore futuro si domanderà a sua volta se sapevamo che cosa intendevamo con le nostre parole»¹¹⁸.

117 Jung, *Mysterium Coniunctionis*, p. 229 e p. 187.

118 Ivi, pp. 165-6.