

Il revival dell'alchimia con Jung: luce e ombra come metafore della trasformazione psichica

Matteo Sgorbati

The Alchemic Revival by C. G. Jung: Light and Shadow as Metaphors of Psychological Transformation

According to the Swiss psychiatrist Carl Gustav Jung (1875-1961), “light” and “shadow” are two terms that often refer to psychic dynamics in particular that of the individuation, wherein light (*das Licht*) and enlightenment stand for consciousness while shadow (*der Schatten*) stands for a category unconscious contents. In them resonate speculative and esoteric motifs connected to previous spiritual practices, especially the alchemical ones, that read anew in therapeutic terms, and as a means for personal development, found a new position in contemporary culture. Analysing the metaphors of light and shadow in the Jungian reading of alchemical texts and terms like *albedo* and *nigredo*, the Cognitive Metaphor Theory will be taken into account, which in the last two decades has been applied, inter alia, to psychoanalytical interview and to analytical psychology as well. Although on the one hand the Cognitive Metaphor Theory contributes to the current therapeutic discourse on alchemy in the West, on the other hand the use of this theory for the interpretation of Jung’s works seems to fail in explaining those quasi-metaphysical concepts that most contributed to its revival.

Keywords: Light, Shadow, Jung, Psychology, Metaphor.

Introduzione

La luce e l’ombra rappresentano due aspetti complementari e correlati dell’esperienza umana: «*After the dazzle of day is gone, | Only the dark, dark night shows to my eyes the stars*», scriveva Walt Whitman (1819-1892)¹. Per Jung luce e ombra sono due concetti chiave connessi alla dinamica della psiche e ai suoi studi dei testi alchemici. L’unione tra gli elementi consci (luminosi) e quelli inconsci (umbratili) prevista dal processo dell’individuazione è spesso

¹ Si ringraziano i revisori anonimi di questo articolo per i loro preziosi suggerimenti, i quali hanno contribuito a migliorare la qualità del medesimo. L’autore ringrazia inoltre il Dott. Michele Mannoni (Università di Verona) per aver discusso con lui alcuni aspetti del presente studio in relazione alla Teoria delle Metafore Cognitive (CMT; si veda sotto). Ogni errore o interpretazione errata sono esclusiva responsabilità dell’autore.

descritta nelle opere di Jung in termini alchemici: *conunctio*, *unio mystica*, *unus mundus*, ecc.

L'alchimia è stata a lungo concepita come «*un ensemble de pratiques et de speculations en rapport avec la transmutation des métaux*»², ed è tradizionalmente fondata sull'idea dell'omogeneità della materia³. Recenti studi hanno dimostrato che l'alchimia debba piuttosto essere considerata un fenomeno complesso e variegato, che attraverso secoli e culture diverse ha manifestato una pluralità di significati e di obiettivi eterogenei, il cui sviluppo continua ancora ai giorni nostri⁴. La storia dell'alchimia come disciplina ha da tempo trovato una solida posizione all'interno degli studi accademici⁵. Questi hanno riservato ad essa una prospettiva storiografica che, oltre a quelle di origine greco-egizia ed europea, comprende anche lo studio dell'alchimia araba, indiana e cinese, quest'ultima divisa in *waidan* 外丹 (alchimia esterna) e *neidan* 內丹 (alchimia interna)⁶. I due rami dell'alchimia cinese svilupparono parallelamente tecniche per la preparazione dell'*elixir* della longevità⁷, basate sulla manipolazione di minerali o metalli (il *waidan*) oppure sull'inversione dello sviluppo del *qi* 氣 (energia materiale) nell'uomo e nel cosmo, nonché tecniche meditative di purificazione del cuore-mente (*xin* 心)⁸.

Lo scopo del presente articolo è quello di sottolineare l'importanza dell'opera di Jung, un terzo della quale è direttamente o tangenzialmente legato

² R. Helleux, *Les textes alchimiques*, Brepols, Turnhout 1979, p. 49. Corsivo nostro.

³ Come si desume già dal più antico trattato noto di alchimia greca, *Physika kai mystika* (III secolo a.C.). Si veda G. D. Hedesan, *Alchemy*, in C. Partridge (a cura di), *The Occult World*, Routledge, New York 2015, p. 553.

⁴ Si vedano G. D. Hedesan, *op. cit.*, W. R. Newman, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, University of Chicago Press, Chicago 2004 e l'introduzione al volume C. Crisciani - M. Pereira (a cura di), *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1996, in particolare pp. 95-105.

⁵ A. Faivre - W. J. Hanegraaff, *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Leuven 1998, pp. viii-xvi. Il riconoscimento dell'importanza dello studio scientifico della letteratura esoterica per comprendere la cultura moderna si trova per la prima volta in P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli: Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel rinascimento*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», II, n. 7, 1938, pp. 237-263.

⁶ La trascrizione dei termini cinesi in questo articolo segue le regole fonetiche ufficiali del pinyin.

⁷ In cinese è chiamato in vari modi: *elixir* d'oro (*jindan* 金丹), *elixir* degli immortali (*xiandan* 仙丹) e *elixir* dello spirito (*shendan* 神丹).

⁸ F. Pregadio, *Elixir and Alchemy*, in L. Kohn (a cura di), *Daoism Handbook*, Brill, Leiden 2000, pp. 165-195.

all'alchimia⁹, ai fini della riscoperta e del revival di questo ambito culturale e speculativo nel mondo contemporaneo. Nel fare ciò ci focalizzeremo sul ruolo dei concetti di luce e ombra nella rilettura junghiana dell'alchimia, in particolare nel suo *Commento al "Segreto del fiore d'oro"*¹⁰, saggio in cui Jung si confronta con la tradizione cinese per presentarla al pubblico occidentale, tematizzando in modo particolare il ruolo della luce e dell'illuminazione per lo sviluppo del sé. Nell'analizzare le metafore junghiane di luce e ombra faremo riferimento al quadro teorico fornito dalla Teoria delle Metafore Cognitive (*Cognitive Metaphor Theory*; d'ora in poi CMT) formulata negli anni '80 da George Lakoff e Mark Johnson¹¹.

Di seguito vedremo dapprima una succinta illustrazione del revival dell'alchimia in occidente, dei suoi legami con la Cina e di come Jung ne sia stato uno dei principali attori. Vedremo poi come nel discorso junghiano sull'alchimia giochino un ruolo fondamentale le metafore di luce e ombra, e come quest'ultime siano intese nella prospettiva della psicologia analitica. Passeremo infine a discutere degli aspetti quasi-metafisici del discorso dello psichiatra svizzero in relazione all'alchimia, e di come quest'ultimi sfuggano alle maglie della CMT.

1. Lo studio e il revival dell'alchimia

We need alchemy to understand our patients.
James Hillman, *The Therapeutic Value of Alchemical Language* (1980)

La (ri)lettura di testi alchemici proposta dallo psichiatra svizzero si colloca in continuità con l'ottocentesca alchimia spirituale, e per questo va compresa all'interno di un più vasto movimento di revival contemporaneo dell'alchimia in occidente. A partire dal Settecento, infatti, l'alchimia operativa perde di interesse e di consenso in concomitanza con la nascita della chimica, mentre acquistano credito le sue interpretazioni esoteriche e simboliche. Il punto di svolta per la sua rinascita in veste moderna si ha a metà Ottocento con l'affermazione dell'alchi-

⁹ Così riteneva uno dei principali analisti junghiani negli Stati Uniti, si veda J. Hillman, *Silver and the white earth*, prima parte, in «Spring» 1980, p. 30.

¹⁰ C. G. Jung, *Opere*, vol. 13, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1988, pp. 15-64.

¹¹ G. Lakoff - M. Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 2003⁵, in italiano G. Lakoff - M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, tr. it. di P. Violi, Bompiani, Milano 1998.

mia spirituale. In un articolo pubblicato su *Science* alla fine del XIX secolo risale la prima testimonianza, da noi individuata, del revival, in cui viene riconosciuto anche il ruolo alla psicologia:

«Recent discoveries in physics, chemistry and psychology have given the disciples of Hermes renewed hopes. [...] Simultaneously with the development of the truly scientific aspect of alchemical theory, there has arisen an extraordinary revival of the metaphysical side of the question [...] on both sides of the Atlantic»¹².

Circa cento anni più tardi è stato detto che «Jung, perhaps more than any other modern researcher of alchemy, is responsible for resurrecting this body of thought as a respectable field of study»¹³. Come vedremo, tale revival in chiave terapeutica ha ripercussioni significative anche sull'attuale discorso cinese sull'alchimia, il quale fin dagli anni '20 del secolo scorso si è appropriato della prospettiva occidentale¹⁴.

In una conferenza del 1928 il sinologo e traduttore, nonché amico e collaboratore di Jung, Richard Wilhelm (1873-1930), a proposito dell'alchimia cinese affermò: «we must not think of Chinese alchemy as a science of chemistry. Chinese alchemy is a psychic technique. The point is to activate certain psychic centers, at rest in ordinary life»¹⁵. Tramite Jung, il cui pensiero e la cui tecnica terapeutica sono stati introdotti e adattati in Cina a partire dagli anni '80¹⁶, e a Taiwan durante gli anni '90¹⁷, la lettura psicologica dell'alchimia è stata discussa anche da studiosi cinesi.

Negli ultimi trent'anni della sua vita e del suo lavoro, Jung si rivolse all'alchimia europea e cinese (in particolare ad un testo del XVIII secolo da lui ritenuto più antico), riconoscendo in esse non solo una risorsa fondamentale per

¹² H. C. Bolton, *The Revival of Alchemy*, in «Science», VI, n. 154, 1897, p. 854.

¹³ N. Schwartz-Salant, *Jung on Alchemy*, Routledge, Londra 1995, p. 2.

¹⁴ Si veda I. Amelung, *Histogramy of Science and Technology in China: The First Phase*, in J. Tsu - B. A. Elman, *Science and Technology in Modern China, 1880s-1940s*, Brill, Leiden 2014, pp. 46-52.

¹⁵ R. Wilhelm, *Lectures on the I Ching. Constancy and Change*, tr. it. di I. Eber, Routledge & Kegan Paul, Londra 1980, p. 155. Questa rilettura rappresentò un'alternativa avanguardistica rispetto ai contemporanei studi storico-sinologici, come ad esempio A. Waley, *Notes on Chinese Alchemy ("Supplementary to Johnson's" A Study of Chinese Alchemy)*, in «Bulletin of the School of Oriental Studies», VI, n. 1, 1930, pp. 1-24.

¹⁶ G. Blowers, *The prospects for a Jungian psychology in China*, in «Journal of Analytical Psychology», n. 45, 2000, pp. 295-306.

¹⁷ M. Tibaldi, *Practising Analytical Psychology in East Asia: a Post-Jungian Italian Perspective*, in «Psychoanalysis and Psychotherapy in China», n. 1, 2015, pp. 78-96, in particolare pp. 78-82.

la psicologia analitica, ma anche una sua anticipazione. Gli storici della scienza contemporanei a Jung solitamente vedevano invece nell'alchimia la fase pre-scientifica e superstiziosa della chimica, immagine che però causava non poche difficoltà di valutazione, come nel caso della mole degli scritti di Isaac Newton (1643-1727) dedicati proprio alla trasmutazione dei metalli¹⁸. Per quanto riguarda la sua origine, gli alchimisti moderni, così come i primi storici dell'alchimia tra cui ricordiamo Arthur E. Waite (1857-1942), credevano di trovarla nell'antico Egitto, facendone risalire l'etimologia alla parola egizia "kēme" (nero). Altri invece proponevano il greco χύμα, che indica ciò che viene versato¹⁹, mentre è largamente accettata l'ipotesi che a tale radice sia stato aggiunto l'articolo determinativo arabo "al-". A metà del XIX secolo alcuni storici rivolsero i loro studi alla Cina, sostenendo per circa un secolo l'origine cinese dell'alchimia²⁰. Successivamente è stato argomentato che l'alchimia cinese, incentrata sulla ricerca della longevità piuttosto che sulla trasmutazione dei metalli, e quella greco-egizia, rivolta alle operazioni sui metalli, hanno origini indipendenti e che pertanto sono da considerare due tradizioni distinte, sebbene nel corso del medioevo sono accertati scambi indiretti²¹. Il più noto, forse, è quello della polvere da sparo (*huoyao* 火藥, medicina di fuoco) scoperta dagli alchimisti cinesi nel IX secolo, la cui applicazione bellica si diffuse tra gli eserciti europei a partire dal XIV secolo.

Simili ricerche storiche tendevano inevitabilmente a relegare l'alchimia nel passato, mentre c'era persino chi, come Herbert Butterfield (1900-1979), ne scoraggiava apertamente lo studio denunciandone i presunti danni per

¹⁸ Circa un decimo dell'intera opera. Si vedano J. Hudson, *The History of Chemistry*, Palgrave, Londra 1992, pp. 1-34, P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Bari 1997, pp. 350-352 e T. F. Sherwood, *An Alchemical Work of Sir Isaac Newton*, in «Ambix», V, n. 3 e 4, 1956, pp. 59-84.

¹⁹ Si veda ad esempio H. Diels, *Antike Technik*, Teubner, Lipsia 1914, pp. 108-109.

²⁰ Si vedano J. Edkins, *Phases in the Development of Taoism*, in «Transactions of the China Branch of the Royal Asiatic Society», I, n. 5, 1859, pp. 83-99, in cui presumibilmente per la prima volta viene detto che l'alchimia cinese ha origine nelle pratiche taoiste per ottenere l'immortalità, e W. A. Martin, *The Lore of Cathay, or the Mind of China*, F. H. Revell, New York 1901, pp. 44-72, in cui si sostiene l'origine cinese sia dell'alchimia che della chimica, così come in O. S. Johnson, *The Study of Chinese Alchemy*, Commercial Press, Shanghai 1928. Quest'ultimo libro fu tradotto in cinese nel 1937 da Huang Sufeng 黄素封 (1904-1960).

²¹ H. J. Sheppard, *Alchemy: Origin or Origins?*, in «Ambix», n. 17, 1970, pp. 78-79 e E. J. Holmyard, *Alchemy*, Penguin Books, Londra 1957, p. 32.

l'intelletto²². Nonostante ciò, nel Novecento l'alchimia ha suscitato interessi in diversi ambienti i quali contribuirono al suo revival e alla sua popolarizzazione. Da un punto di vista fisico le ricerche sulla radioattività di Ernest Rutherford (1871-1937) suscitarono gli entusiasmi di chi voleva vedere in esse la conferma della trasmutazione degli elementi²³. Da un punto di vista spirituale invece, chi denunciava i rischi connessi al disincanto del mondo e all'emancipazione della modernità vide nell'alchimia qualcosa di più di una semplice (pseudo)scienza. Facendo propria una retorica della degenerazione, autori come Rene Guénon (1886-1951)²⁴ e Julius Evola (1898-1974)²⁵ individuarono in essa una scienza spirituale e sacra, la cui presunta trasmissione simbolica segreta fin dai tempi antichi si corrippe fino a lasciar spazio a una vile scienza materiale – la chimica.

Tale immagine tradizionalista e iniziatica dell'alchimia, sintetizzata da Mircea Eliade (1907-1986) – secondo il quale «agli occhi dell'alchimista, la chimica costituiva una “caduta”, proprio perché consisteva nella secolarizzazione di una scienza sacra»²⁶ –, non trova tuttavia riscontri nelle fonti premoderne, mentre risulta geneticamente connessa a quelle moderne e tardo-moderne. Preparata da influenti autori come Paracelso (1493-1541) e Jakob Böhme (c. 1575-1624), i quali enfatizzarono gli aspetti medici e teologici dell'alchimia a scapito di quelli meramente crisopoietici, essa trovò una prima formulazione nella voce “Alchimie” dell'*Encyclopédie* (1751) scritta da Paul Jacques Malouin (1701-1778). Qui vengono enfatizzati gli aspetti “sottili” e meravigliosi dell'alchimia e la loro successiva “caduta”: «est la chimie la plus subtile [...] il faut remarquer que lorsque ces opérations sont devenues plus connues, elles perdent leur merveilleux, & elles sont mises au nombre des opérations de la chimie ordinaire»²⁷. La

²² «Concerning alchemy it is more difficult to discover the actual state of things, in that the historians who specialise in this field [...] seem to become tintured with the kind of lunacy they set out to describe» (H. Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, The Macmillan Company, New York 1959, p. 129).

²³ Si veda M. Morrison, *Modern Alchemy: Occultism, Science, and the Ownership of Atomic Theory, 1895-1939*, Oxford University Press, Oxford 2007.

²⁴ R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici*, tr. it. di G. Del Ninno, Edizioni Mediterranee, Roma 2001, pp. 99-105, in cui egli parlando di «alchimia spirituale» contrappone la natura sacra e interiore di quest'ultima a quella profana e “deviata” della chimica.

²⁵ J. Evola, *La tradizione ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma 1995. L'opera viene citata da Jung in quanto «esposizione ampia della filosofia ermetica», in C. G. Jung, *Opere*, vol. 12, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1981, p. 241.

²⁶ M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, tr. it. di F. Sircana, Boringhieri, Torino 1980, p. 11.

²⁷ D. Diderot - J. le R. d'Alembert (a cura di), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 1, André le Breton, Parigi, 1751, p. 248.

rivoluzione chimica di Antoine Lavoisier (1743-1794) non segnò solo un punto di non ritorno dell'alchimia operativa, ma favorì anche il suo ritirarsi dalla dimensione pratica e pubblica²⁸ in quella spirituale e privata, dove i significati mistici trovarono terreno fertile. I due alchimisti più importanti dell'Ottocento, Ethan Allen Hitchcock (1798-1870) e Mary Ann Atwood (1817-1910), confezionarono infine l'idea di alchimia "spirituale", argomentando che il suo "vero" insegnamento, occultato nelle descrizioni di operazioni pratiche, era il perfezionamento interiore dell'uomo.

In *Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery* (1850) Atwood spiegò questa elevazione spirituale sulla base della trans mesmerica, lontana precorritrice della psicoanalisi²⁹. L'analista Herbert Silberer (1888-1923) studiò in termini psicoanalitici l'esoterismo occidentale, in particolare l'alchimia, in *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (1914). Nel 1919 lo storico e teosofo G. R. S. Mead (1863-1933) pubblicò un'opera sui corpi sottili in cui affermava che «*the prime secret of alchemical transmutation was an inner mystery*», ovvero «*a subtle embodiment of the life of the mind*»³⁰. Jung fu influenzato da queste tre opere e le citò nei suoi scritti, muovendosi consapevolmente all'interno della distinzione tra una lettura essoterica (letterale e operativa) e una esoterica (metaforica e spirituale) dell'alchimia. Tuttavia, il riferimento di queste ultime due categorie a testi precedenti al XVIII secolo è discutibile se non del tutto fuorviante³¹.

2. L'incontro di Jung con l'alchimia: l'opus come proiezione di un dramma psicologico

Come Jung stesso ricorda, lo studio da parte sua di questa arte antica fu "preparato" da diversi sogni, uno del 1926 particolarmente significativo in quanto ambientato tre secoli prima: «mi resi conto che si riferiva all'alchimia, poiché

²⁸ Ad esempio, presso le varie corti europee della prima età moderna, interessate a incrementare le proprie finanze e tramite la trasmutazione dei metalli. Si veda B. Moran, *The Alchemical World of the German Court*, Franz Steiner, Stoccarda 1991.

²⁹ Si vedano H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, vol. 1, tr. it di W. Bertola et al., Torino, Boringhieri 1976, pp. 61-126 e A. Crabtree, *From Mesmer to Freud: Magnetic sleep and the Roots of Psychological Healing*, Yale University Press, New Heaven 1993.

³⁰ G. R. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, Watkins, Londra 1919, p. 18.

³¹ L. M. Principe, *Alchemy I: Introduction*, in W. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden 2006, pp. 13-14.

questa scienza raggiunse il culmine nel secolo XVII»³². Fu tuttavia nel 1928, quando il sinologo Richard Wilhelm chiese a Jung di scrivere un commentario psicologico alla sua traduzione di un testo di alchimia cinese della seconda metà del XVIII secolo, *Il segreto del fiore d'oro (Taiyi jinhua zongzhi 《太乙金華宗旨》)*³³, che Jung cominciò «a intendere la natura dell'alchimia»³⁴. Dopo questo primo ma decisivo incontro, i suoi studi proseguirono per un decennio, per poi concretizzarsi in tre interi volumi delle sue *Opere (Psicologia e alchimia, Studi sull'alchimia e Mysteriorum coniunctionis)*. Nella sua autobiografia questo periodo viene così descritto:

«Notai ben presto che la psicologia analitica concordava stranamente con l'alchimia. [...]. Naturalmente questa fu per me una scoperta importante: avevo trovato l'equivalente storico della mia psicologia dell'inconscio. Ora essa aveva un fondamento storico. La possibilità di un raffronto con l'alchimia, così come la continuità spirituale fino al lontano gnosticismo, le davano la materia. Grazie allo studio di quei vecchi testi, tutto trovò il suo posto: il mondo simbolico delle fantasie, il materiale sperimentale raccolto nella mia attività professionale, e le conclusioni che ne avevo tratte. Adesso cominciavo a capire che cosa significassero i contenuti psichici alla luce di una prospettiva storica»³⁵.

³² C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, tr. it. di G. Russo, BUR, Milano 1992, pp. 247-248. Si veda anche G. Wehr, *Jung. La vita, le opere, il pensiero*, tr. it. di P. Giovetti, Rizzoli, Milano 1987, pp. 218-231.

³³ Tradizionalmente attribuito a uno dei presunti iniziatori del *neidan*, Lü Dongbin 呂洞賓, epoca Tang (618-907), successivamente asceso al rango di immortale. Si tratta in realtà di un testo di epoca Qing (1644-1912) che ebbe una certa diffusione in Cina negli anni '10 anche in seguito alle rivelazioni fatte dall'immortale durante alcune sessioni di scrittura spiritica; si veda M. Esposito, *Creative Daoism*, University Media, Parigi 2016, pp. 305-306. In generale, sul revival dell'alchimia interna in epoca moderna si veda X. Lun, *Daoist Modern. Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009, pp. 40-76 e 231-271. In Francia il commento psicologico di Jung fu criticato su basi tradizionaliste in A. Préau, *La Fleur d'Or et le Taoïsme sans Tao*, Bibliothèque Chacornac, Parigi 1931. Il *Taiyi jinhua zongzhi* fu ritradotto da Thomas Cleary, il quale criticò la precedente versione di Wilhelm per i suoi errori terminologici, grammaticali e concettuali, nonché per aver omesso gli ultimi cinque capitoli del trattato. Queste circostanze avrebbero generato un ulteriore fraintendimento del testo una volta commentato da Jung; si veda T. Cleary, *The Secret of the Golden Flower. The Classic Chinese Book of Life*, Harper-Collins, New York 1991, pp. 117 e 134. Per uno studio psicoanalitico, sebbene in stile orientalistico, si veda L. Aurigemma, *Jung et l'Orient*, in M. Cazenave (a cura di), *Carl Gustav Jung*, Éditions del l'Herne, Parigi 1984, pp. 186-206, in particolare pp. 193-195.

³⁴ C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., p. 249.

³⁵ *Ivi*, pp. 250-251.

Questo paragrafo è esemplificativo di come Jung posizionava se stesso e la sua disciplina in continuità con l'esoterismo occidentale – una sorta di *Aurea Catena* – scoprendo al tempo stesso i presupposti della psicologia analitica nella storia. Egli vedeva nell'alchimia un repertorio uniforme di proiezioni inconse, costanti nel tempo, nelle culture e tra i suoi praticanti, visione che egli ereditava direttamente dagli alchimisti della prima modernità. Questi elaborarono la retorica di una tradizione unitaria e perfetta attraverso la costruzione di genealogie modellate sul presupposto che i saggi dicono tutti la stessa cosa³⁶.

Il suo studio dell'alchimia, più che la pratica clinica, contribuì alla formulazione teorica dell'inconscio come processo. Ad esempio l'individuazione, concepita come differenziazione psichica il cui scopo non è l'individualismo ma lo sviluppo naturale della personalità che abbraccia il sé, è letta in termini di *opus alchemico*. In un'intervista rilasciata a Eliade durante il convegno di Eranos del 1952, Jung ricorda come a seguito delle sue ricerche scoprì che

«le operazioni alchemiche erano reali, solo che la loro realtà non era fisica, bensì psicologica. L'alchimia rappresenta la *proiezione* in laboratorio di un dramma insieme cosmico e psicologico. [...]. Ciò che gli alchimisti chiamavano «materia» era in realtà l'inconscio. [...]. La «materia» continua a soffrire, fino alla scomparsa definitiva della *nigredo*; ovvero in termini psicologici l'anima cade preda alla melanconia, è imprigionata nella lotta con l'Ombra. Il mistero della *coniunctio* [...] è un confrontarsi con la propria Ombra, con la *nigredo*, che rimane separata, che non può mai essere completamente integrata nella personalità umana»³⁷.

In questo brano, fondamentale per comprendere la teoria junghiana dell'alchimia, l'autore prima parla di *proiezione* di un contenuto psichico sulle operazioni alchemiche e poi di una loro *identità ontologica*. Rileggendo i testi alchemici in modo deliberatamente non letterale, Jung costruisce un repertorio di termini e immagini concrete in grado di descrivere il processo di individuazione meglio dello stesso linguaggio psicologico. Così Robert H. Hopcke schematizza questo linguaggio: *nigredo*, per il confronto con l'ombra interiore; *separatio*, per il momento di discriminazione emotiva e spirituale; *mortificatio* o *putrefactio*, per lo stadio in cui vengono abbandonati i vecchi modi nevrotici di essere; *dissolutio*, per il disorientamento iniziale dopo che il vecchio sé è stato

³⁶ Si veda L. M. Principe, *op. cit.*, p. 13.

³⁷ Citato in W. M. McGuire – R. F. C. Hull (a cura di), *Jung parla. Interviste e incontri*, tr. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 1999, pp. 294-295. Corsivi nostri. Non siamo riusciti a consultare l'articolo pubblicato originariamente in francese.

scartato³⁸. Questo riposizionamento dell'alchimia all'interno di un paradigma terapeutico trova una applicazione, ad esempio, nello studio di caso clinico di una paziente italiana il cui percorso di guarigione ricapitola le operazioni alchemiche³⁹. Nello specifico Jung scrive: «lo stato pretemporale corrisponde all'inconscio, in termini alchemici al *caos*, alla *massa confusa* o *nigredo*; e per mezzo dell'*opus*, che l'adepto paragona alla creazione del mondo, si produce l'*albedo* [...] [che] denota l'illuminazione, ossia l'ampliamento della coscienza che va di pari passo con l'“opera”»⁴⁰. Cercheremo ora di analizzare l'ombra per mezzo della CMT.

L'ombra (der Schatten) e la CMT

La CMT e la psicoanalisi hanno instaurato da circa due decenni un fruttuoso dialogo⁴¹, e nel caso di analisti junghiani è oramai parte integrante degli studi e del training terapeutico. Mark Winborn, richiamandosi a Lakoff e Johnson, ha recentemente scritto:

*«the study of alchemy is not useful for the analytic process because it reveals some kind of secret knowledge. It is useful primarily because an immersion in alchemical texts shapes the psyche of the analyst, teaching the analyst to swim in the arcane metaphorical world created by the ancient alchemists. [...] The centrality of metaphor for Analytical Psychology is clearly stated by Jung [...]: “An archetypal content expresses itself...in metaphors”»*⁴².

Winborn cita dal nono volume delle *Collected Works of C. G. Jung*, l'edizione internazionale di riferimento per le opere dello psichiatra svizzero, e ricorre alla CMT, citata poco prima e discussa nel capitolo, per giustificare, in ossequio alla tradizione junghiana, l'uso dell'alchimia in ambito clinico. Nel testo scritto da

³⁸ R. H. Hopcke, *A guided Tour of the Collected Works of C. G. Jung*, Shambhala, Londra 1999, p. 163.

³⁹ R. Grinnell, *Alchemy in a Modern Woman: A Study in the Contrasexual Archetype*, Spring, Zurigo 1973.

⁴⁰ C. G. Jung, *Opere*, vol. 9.2, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1982, p. 139.

⁴¹ Si veda ad esempio A. F. Borbely, *Metaphor and psychoanalysis*, in R. Gibbs (a cura di), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 412-424.

⁴² M. Winborn, *Interpretation in Jungian Analysis. Art and Technique*, Routledge, Londra 2019, p. 39.

Jung al posto di *metaphors* compare l'espressione «*sprachliche Gleichnis*»⁴³, letteralmente “parabola linguistica”. Nell'edizione italiana delle *Opere* di Jung l'espressione è tradotta con «simbolo verbale»⁴⁴, mentre Angelo Brelich la traduce con «similitudine»⁴⁵. Bisogna inoltre notare che *Gleichnis* è un termine piuttosto noto nel *Faust* di Goethe, opera da Jung profondamente ammirata e più volte citata come materiale per la sua psicologia analitica. Il termine compare nel celebre coro finale: «tutto il fuggente | non è che simbolo [*Gleichniß*]: | qui l'indigente | vita si fa, | l'inesprimibile | qui realtà»⁴⁶. Per Goethe *Gleichniß* (grafia settecentesca di *Gleichnis*) è l'“impronta” transeunte di ciò che è universale e infinito. Questo verso è inoltre citato da Károly Kerényi (1897-1973) proprio in relazione all'archetipo del Fanciullo (definito «un'immagine offerta dal mondo stesso»⁴⁷) in un'opera a quattro mani del 1941 dove originariamente appare il saggio di Jung citato da Winborn.

Secondo la CMT le metafore non sono un espediente poetico per abbellire il nostro parlare, ma sono in primo luogo uno strumento cognitivo di cui troviamo riscontro *diffuso* nel linguaggio quotidiano mediante le quali pensiamo, descriviamo e creiamo la realtà. Si distinguono dunque metafore del linguaggio, cioè quello che comunemente usiamo per parlare o scrivere, e metafore cognitive, cioè quelle che esistono nel nostro pensiero per effetto delle prime. Ad esempio, per parlare di uno stato di tristezza in italiano potremmo dire “mi sento *giù*”, e in inglese “I'm feeling *down*”. In entrambi i casi il sentimento di tristezza è localizzato in basso (*giù/down*) in riferimento al corpo. La metafora cognitiva indica dunque la relazione che si instaura tra un dominio semantico fisico e noto (dominio di partenza; “giù”, nell'esempio sopracitato) e un dominio semantico astratto e quindi ignoto (dominio di arrivo; come per esempio “tristezza”). Il *trasferimento* (μεταφέρω) di una parte della struttura semantica del primo dominio sul secondo si chiama mappatura, e instaura tra i due una relazione

⁴³ C. G. Jung – K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Gerstenberg, Lipsia 1941, p. 112.

⁴⁴ C. G. Jung, *Opere*, vol. 9.1, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1980, p. 150.

⁴⁵ C. G. Jung – K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. di A. Brelich, Boringhieri, Torino 1964, p. 116.

⁴⁶ J. W. Goethe, *Faust*, tr. it. di G. Manacorda, BUR, Milano 2005, p. 909. Anche in J. W. Goethe, *Faust. A Tragedy*, tr. ing. di M. Greenberg, Yale University Press, New Haven 2014, p. 442, è tradotto con «symbolic».

⁴⁷ C. G. Jung – K. Kerényi, *op. cit.*, p. 75, corsivo nostro. In nota Kerényi afferma che «la teoria di Jung sui “simboli naturali” [i.e. immagini prodotte dall'inconscio] e sui sogni quali prodotti di natura, concorda con questa concezione» (*ibidem*).

speculare. Una metafora concettuale è definita come «*a cognitive process that allows one domain of experience, the target domain, to be reasoned about in terms of another, the source domain*»⁴⁸, ed è generalmente espressa graficamente mediante una formula (in maiuscoletto) dove il dominio di arrivo è concettualizzato mediante quello di partenza; nel caso degli esempi poco sopra menzionati, la metafora cognitiva è TRISTEZZA È GIÙ. Il concetto-chiave della linguistica cognitiva e nello specifico della CMT è l'incorporazione (*embodiment*), ovvero il fatto che il coinvolgimento del nostro corpo nel mondo fisico è la base della nostra capacità di pensare e parlare, tanto da far venir meno la distinzione soggetto-oggetto e la dicotomia cartesiana mente-corpo⁴⁹. Gli aderenti alla CMT ritengono infatti che all'origine del nostro parlare e del nostro pensiero ci sia il corpo: è in effetti evidente che stati di dolore, fisico o psicologico, tendono a far assumere alle persone posizione fisiche verso il basso, come ad esempio il giacere su di un letto o un accasciamento a terra. Nel caso della terapia psicoanalitica, battezzata da Anna O. «*talking cure*»⁵⁰, una metafora cognitiva frequentemente utilizzata è «LA TERAPIA È UN PERCORSO», la quale rende pensabile il superamento di una condizione di sofferenza psichica nei termini di un traguardo raggiungibile grazie a un metodo.

A prima vista, nel discorso che Jung fa sull'inconscio e sull'individuazione mediante i termini *luce* e *ombra* sembrerebbe operare ciò che è descritto dalla CMT. Qui la struttura semantica di un concetto concreto di partenza e riferibile alla nostra esperienza fisica visiva – l'ombra, il nero e dunque l'impossibilità di vedere grazie all'illuminazione – è usata per descrivere gli aspetti inconsci della psiche che l'ego non ha mai riconosciuto o che ha represso e che, dunque, non vede (la metafora cognitiva dunque è CONOSCERE È VEDERE, riscontrabile in moltissime lingue e dunque ritenuta fondata su ciò che accomuna tutti gli essere umani: il corpo, appunto). Muovendo dalla distinzione fatta da Freud tra i lati chiari e quelli oscuri della psiche⁵¹, Jung descrive attraverso il concetto di ombra l'insieme di tutte quelle caratteristiche personali e collettive (ovvero istintive) amorali, inesprese o ritenute sconvenienti che l'individuo desidera, conscia-

⁴⁸ K. Sullivan, *Frames and Constructions in Metaphoric Language*, John Benjamins, Amsterdam 2013, p. 1.

⁴⁹ G. Lakoff – M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999.

⁵⁰ «Cura parlata», S. Freud, *Opere*, vol. 1, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1967, p. 197.

⁵¹ A. Cesement, *The shadow*, in R. K. Papadopoulos, *The Handbook of Jungian Psychology. Theory, practice and applications*, Routledge, Londra e New York 2006, p. 94.

mente o inconsciamente, nascondere a sé e agli altri. In questo modo il percorso dell'individuazione acquista un significato morale in quanto la responsabilità di questi stati psichici, così come il loro restare ignorati, dipende dall'ego: «l'Ombra è un problema morale che mette alla prova l'intera personalità dell'Io; [...]. Ciò significa riconoscere come *realmente presenti* gli aspetti oscuri della personalità»⁵².

Per Jung l'ombra (*der Schatten*) è un archetipo, ovvero un elemento strutturale della psiche il quale, essendo inconscio, non può mai essere conosciuto direttamente, ma solo attraverso le sue manifestazioni nei sogni, nelle fantasie, nei miti, nelle religioni, oppure attraverso una forma di auto-espressione dei contenuti inconsci chiamata "immaginazione attiva". Dire che l'ombra è realmente un aspetto non conosciuto della personalità, come il passo citato afferma, significa dire che tale aspetto non conosciuto della personalità è realmente l'ombra. In questo modo, alla relazione speculare e *suriettiva* tra *almeno* un concetto concreto e noto e uno astratto e ignoto costitutiva della CMT se ne sostituisce uno di identità *biunivoca* tra i due.

In altri termini, quando diciamo che qualcuno "ci ha spezzato il cuore" non stiamo predicando un'identità ontologica tra il cuore e un oggetto fragile – sebbene certo da tale metafora scaturiscano varie implicazioni e similitudini, tra cui il fatto culturalmente accettato che le relazioni umane e i sentimenti delle persone sono importanti e che dunque, *proprio come oggetti fragili*, vanno trattati con cura e delicatezza. Inoltre – e questo è un punto cruciale per il presente studio – l'espressione "*sprachliche Gleichnis*" ha connotazioni quasi-metafisiche che ricalcano la dialettica romantica di infinito e finito, una forma del pensiero che la CMT non si propone di spiegare. Per questo motivo l'interpretazione corrente di Jung basata sulla CMT rischia di trascurare tale dimensione speculativa proprio dove essa è all'opera, come nel caso del contributo di Jung al revival dell'alchimia. Non sembra infine gratuito sottolineare che l'affermazione secondo cui uno stato psichico viene *proiettato* sul mondo materiale sembra suggerire una relazione inversa rispetto a quella comunemente prevista dalla CMT. Come ricorda Jung in *Psicologia e alchimia*, infatti, il rapporto tra la dinamica della psiche e le operazioni alchemiche si basa su una proiezione – non priva di quelle caratteristiche religiose e teologiche riconosciute all'alchimia all'inizio dell'età moderna ed estese ai testi premoderni

⁵² C. G. Jung, *Opere*, vol. 9.1, cit., p. 8. Corsivo nostro.

– della prima sulle seconde, piuttosto che su una mappatura di natura semantica delle seconde sulla prima:

«Il processo alchimistico dell'epoca classica (dall'antichità fino, diciamo, a metà del diciassettesimo secolo) fu essenzialmente una esplorazione chimica nella quale si mescolava, per via della proiezione, materiale psichico inconscio. [...]. Data la natura impersonale, puramente oggettiva, della materia, venivano proiettati archetipi impersonali, collettivi»⁵³.

Robert H. Hopcke, pur parlando di metafore in Jung nei termini della CMT, ammette, senza tuttavia chiarirne ulteriormente il senso, che la metafora dell'ombra deve essere presa molto seriamente⁵⁴. Entrando in merito al linguaggio alchemico, in uno dei primi studi di James Hillman (1926-2011) dedicati al ruolo dell'alchimia nell'analisi junghiana, troviamo quella che ci sembra essere la caratterizzazione migliore delle metafore alchemiche secondo Jung: «*concrete expression which are not literal*»⁵⁵. Hillman cerca di definire, non senza difficoltà, questo genere di metafore come espressioni le quali, sebbene non debbano essere intese in senso letterale, sono *reali*, dotate cioè di una realtà psicologica. Così Jung, muovendosi tra un piano clinico-terapeutico e uno speculativo, e in continuità con l'alchimia spirituale, riposiziona le pretese della trasmutazione dalla realtà esterna dei metalli a quella interna della psiche.

3. Luce, illuminazione e corpi sottili

La luce, presupposto fisico alla visione, è spesso associata in diverse lingue, miti, culti, religioni e filosofie sia a uno stato intellettuale, spirituale ed emotivo caratterizzato da conoscenza e consapevolezza, sia alla manifestazione di una realtà metafisica, come il bene-sole di Platone, o divina, come nel caso del mistero della trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor che preannuncia la resurrezione. Similmente Jung, che dagli anni '40 – e in modo particolare in seguito della sua esperienza di pre-morte del 1944 – approfondì il suo interesse per gli aspetti religiosi della psicologia, identificò nello Spirito Santo «una luce pacificante dell'intelletto umano e l'ordine arcano del nostro caos psichico»⁵⁶. Il

⁵³ C. G. Jung, *Opere*, vol. 12, cit., p. 484.

⁵⁴ R. H. Hopcke, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁵ J. Hillman, *The Therapeutic Value of Alchemical Language*, in I. F. Baker (a cura di), *Methodos of Treatment in Analytical Psychology*, Adolf Bonz, Fellbach 1980, pp. 118-126.

⁵⁶ C. G. Jung, *Opere*, vol. 11, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1979, p. 172.

momento che segna per Jung l'inizio dell'elaborazione di una teoria psicologica della religione indipendentemente dai casi clinici è il suo studio del testo di alchimia cinese tradotto da Wilhelm. In esso, infatti, Jung cerca per la prima volta di trascendere l'ego trovando nel sé (*Selbst*) il centro della personalità, un punto "virtuale" tra la coscienza e l'inconscio⁵⁷. In questo commentario Jung riconosce nella luce (*das Licht*) un simbolo, più che una metafora, della coscienza: «la "luce" è l'equivalente simbolico della coscienza, e la natura della coscienza [*Wesen des Bewußtseins*] viene espressa da analogie con la luce»⁵⁸. Altrove Jung caratterizza tale percorso individuazione nei termini sotierologici di un'illuminazione guidata dalla coscienza: «non si diventa illuminati perché ci si immagina qualcosa di chiaro» afferma in polemica con la teosofia, «ma perché si rende cosciente l'oscuro»⁵⁹, ovvero i contenuti inconsci.

Richard Wilhelm traduce il testo nell'*Immagine dell'estinzione della contaminazione* (*Loujin tu* 漏盡圖⁶⁰) con cui si apre il trattato sulla coltivazione dell'uomo d'ispirazione buddhista *Huiming jing* 《慧命經》 di Liu Huayang 柳華陽 (1736-?) così:

«Se vuoi produrre il corpo di diamante, senza dispersioni
Con cura devi riscaldare la radice della coscienza [*die Wurzel des Bewußtseins*] e della vita.

Illuminare devi il paese beato ch'è sempre vicino,
E colà celato, lasciarvi sempre abitare il tuo vero Io»⁶¹.

Il corpo di diamante è lo *jingang ti* 金剛體, espressione per indicare il corpo del Buddha. Il termine che Wilhelm traduce con *Bewußtsein*, coscienza, invece è *hui* 慧, il quale è usato in luogo del sanscrito *prajñā*, ovvero saggezza, gnosi,

⁵⁷ C. G. Jung, *Opere*, vol. 13, cit., p. 54. Si veda anche K. Evers-Fahey, *Towards a Jungian Theory of the Ego*, Routledge, Londra e New York 2017, pp. 166-170.

⁵⁸ C. G. Jung, *Opere*, vol. 13, cit, p. 31.

⁵⁹ Ivi, p. 291.

⁶⁰ *Loujin tu* 漏盡 è il termine cinese per il sanscrito *āsravakṣaya*, "estinzione della contaminazione", il quale è uno dei modi per descrivere il nirvana. Per questa breve definizione, così come per le successive, abbiamo consultato R. E. Buswell - D. S. Jr. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton e Oxford 2014, e online il *Digital Dictionary of Buddhism* (*Dianzi Fojiao cidian* 電子佛教辭典).

⁶¹ Citato in C. G. Jung, *Opere*, vol. 13, cit., p. 31. I versi cinesi sono 欲成漏盡金剛體 | 勤造烹蒸慧命根 | 定照莫離歡喜地 | 時將真我隱藏居. È possibile visualizzare l'immagine al link: <https://auction.artron.net/paimai-art0035580132/> (consultato il 02/01/21).

termine che nel buddhismo indica la funzione mentale che è in grado di discernere ciò che è relativo da ciò che è assoluto, recidendo così il dubbio e l'ignoranza. Tale significato è conservato anche in cinese. Muovendo da questa traduzione discutibile, Jung commenta:

«Questi versi contengono una sorta di istruzione alchimistica, un metodo o una via per la produzione del corpo adamantino [...]. A questo scopo è necessario operare un “riscaldamento”, ovvero un ampliamento della coscienza affinché la dimora dell'essere spirituale ne venga “illuminata”. In questo modo si ottiene la “fusione di *sheli*” (il corpo immortale) e si attua “il compimento del grande Tao”»⁶².

Ciò che qui Jung, sulla base della traduzione fornita da Wilhelm, chiama “corpo immortale” è lo *sheli* 舍利, termine cinese che traduce il sanscrito *śarīra*. Tale espressione era usata in origine per indicare sia il corpo in generale che il cadavere di un monaco, o del Buddha stesso, prima e dopo la cremazione, e quindi assimilabile al concetto di reliquia. Più avanti aggiunge questa spiegazione: «L'unità di coscienza e vita è il Tao, il cui simbolo sarebbe la luce bianca del centro [...]. I due insieme costituiscono il Tao. Essere (*hsing* [xing 性]) o coscienza (*hui*), sono espressi col simbolismo della luce, e possiedono quindi intensità, mentre la vita (*ming* [命]) coinciderebbe con l'estensione»⁶³. Tale unità, che Jung vede espressa nel carattere cinese *dao* 道, composto dal radicale che sta per “camminare” (*chuo* 辵) e da “testa” (*shou* 首)⁶⁴, viene spiegata nei termini di una tensione dialettica tra l'ombra e la luce, la quale è vista come una metafora della trasformazione psichica:

«Questo simbolismo si riferisce a una specie di processo alchemico di decantazione e di sublimazione; le tenebre generano la luce; “dal piombo della regione dell'acqua” nasce l'oro prezioso; l'inconscio diventa conscio nella forma di un processo di vita e di sviluppo. [...]. In tal modo si attua la fusione tra coscienza e vita»⁶⁵.

Per Jung, il “corpo di diamante”, lo “*sheli*”, così come lo stesso “fiore d'oro”, non sono che delle espressioni che stanno per l'illuminazione psichica, ovvero l'individuazione. Inoltre, poiché in questo processo la psiche attiva

⁶² *Ivi*, p. 32.

⁶³ *Ivi*, p. 35.

⁶⁴ Si veda *ivi*, p. 31.

⁶⁵ *Ivi*, p. 34.

consapevolmente gli archetipi dell'inconscio collettivo che sono molto più antichi dell'individuo, essa si libera parzialmente dai condizionamenti spazio-temporali. Luigi Aurigemma attribuiva all'individuazione un significato sotterriologico, poiché la psiche «sembra sfuggire, per una sua parte almeno, alla condizione mortale»⁶⁶. Del corpo adamantino, «l'incorruttibile corpo pneumatico che cresce nel "fiore d'oro"», Jung afferma infatti:

«tale corpo è, come tutto il resto, simbolo di un importante fatto psichico che, proprio perché *oggettivo*, appare dapprima proiettato in forme suggerite dall'esperienza della vita biologica, perciò come frutto, embrione, bambino, corpo vivente e così via. [...]. È sempre molto difficile esprimere in termini intellettuali sensazioni sottili che sono però di estrema importanza per la vita e il benessere dell'individuo»⁶⁷.

Questo passo esprime con decisione una relazione speculare (proiezione) e oggettiva (ontologica) tra un fatto psichico invisibile e ignoto di partenza e uno sensoriale di arrivo. Ancora una volta la relazione tra questi due domini viaggia in una direzione opposta rispetto a quella prevista dalla CMT, e postula dei significati speculativi oggettivi che quest'ultima non si propone di giustificare.

Più tardi Jung, descrivendo l'alchimia in termini che ricordano quelli di Mead riportati sopra, scriverà:

«ciò che in ultima analisi l'alchimia cercava: essa voleva produrre un *corpus subtile*, il corpo trasfigurato della resurrezione, cioè un corpo che fosse anche spirito. Questa tendenza coincide con quella dell'alchimia cinese, come abbiamo potuto vedere dal *Segreto del fiore d'oro*. In questo testo [*sic*] si tratta del "corpo adamantino", cioè dell'immortalità»⁶⁸.

Così come Jung – muovendo, come abbiamo visto, da una rilettura di dubbia attendibilità storiografica – attribuisce all'alchimia europea il significato di una proiezione dell'impulso psichico a rendere coscienti i contenuti inconsci, costruendo un precedente storico alla sua psicologia, analogamente nell'alchimia cinese – muovendo questa volta da una traduzione già notevolmente interpretativa – vede la conferma della sua ipotesi circa l'impulso innato a una trasformazione oggettiva della psiche che andava maturando alla fine degli anni '20, costruendo così un parallelo cross-culturale.

⁶⁶ *Ivi*, p. ix.

⁶⁷ *Ivi*, p. 60-61. Corsivo nostro.

⁶⁸ C. G. Jung, *Opere*, vol. 12, cit., p. 422.

Egli è inoltre dell'avviso che anche i filosofi cinesi abbiano un approccio pratico e fenomenico-psicologico alla loro filosofia:

«Ho infatti il sospetto che essi siano psicologi simbolici, ai quali non si potrebbe fare torto maggiore che prenderli alla lettera. Se il loro pensiero fosse veramente metafisico, sarebbe inutile tentare di comprenderlo. Se invece è psicologia, è possibile non solo comprenderlo, ma anche trarne i maggiori vantaggi; perché in tal caso la cosiddetta “metafisica” rientrerebbe nella sfera dell'esperibile»⁶⁹.

Richard Wilhelm annota a questo paragrafo la seguente affermazione: «i filosofi cinesi – a differenza dei dogmatici occidentali – non provano che gratitudine per tale atteggiamento, poiché sanno essere padroni anche delle loro divinità»⁷⁰. Negli ultimi anni la lettura junghiana dell'alchimia cinese ha trovato credito anche presso alcuni studiosi cinesi e taiwanesi⁷¹. Online sono inoltre presenti numerose pagine web in cinese che illustrano, discutono e celebrano il *Commento al “Segreto del fiore d'oro”*. Tuttavia, nel presentare questo testo al pubblico cinese, Shen Heyong 申荷永, il primo analista di formazione junghiana in Cina e presidente dell'Accademia orientale per la psicologia analitica (*Dongfang xinlifexi yanjiuyuan* 東方心理分析研究院) nel Guangdong e l'analista Gao Lan 高嵐 sembrano contraddire quanto affermato da Jung e da Wilhelm nelle ultime due citazioni riportate. Essi affermano infatti che il corpo di diamante non è soltanto una metafora (*biyu* 比喻) dell'individuazione (da loro tradotta con *zixing* 自性, termine che nel buddhismo cinese sta per il sanscrito *svabhāva*, natura intrinseca), in quanto le pratiche ascetiche daoiste comprendono anche il metodo alchemico interno (*neidan fangfa* 內丹方法) per realizzare tale tipo di corpo⁷².

La tendenza a considerare le tecniche di coltivazione del sé, siano esse psicoanalitiche oppure alchemiche, in senso letterale più che metaforico, sembra

⁶⁹ C. G. Jung, *Opere*, vol. 13, cit., p. 59.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Si vedano ad esempio Chen Jiquan 陳繼權, *Rongge fenxi xinlixue yu “Taiyi jinhua zongzhi” zhi mantuoluo siwei* 榮格分析心理學與《太乙金華宗旨》之曼陀羅思維 (*Il pensiero dei mandala della psicologia analitica di Jung e del Segreto del fiore d'oro*), in «Daren xuebao» 2014 (45), pp. 55-74 e Luo Wenjun 羅文駿, *Rongge “Ping Taiyi jinhua zongzhi” yanjiu* 榮格《評太乙金華宗旨》研究 (*Uno studio sul Commentario al Segreto del fiore d'oro di Jung*), Wenhua daxue, Taipei 1998 (tesi magistrale).

⁷² Shen Heyong 申荷永 - Gao Lan 高嵐, *Rongge yu Zhongguo wenhua* 榮格與中國文化 (*Jung e la cultura cinese*), Shoudu shifan daxue chubanshe, Pechino 2019, p. 185.

essere ricorrente tra i terapeuti cinesi⁷³. Diversamente, i terapeuti di formazione anglofona come Winborn tendono a favorire una lettura e una pratica metaforica delle teorie di Jung, sebbene esse, come abbiamo visto, siano filologicamente e storiograficamente discutibili⁷⁴.

Conclusioni

Abbiamo visto come grazie a Jung l'alchimia, e in particolar modo il suo linguaggio, trovi spazio e riconoscimento all'interno della comunità terapeutica come espressione metaforica della trasformazione della psiche, ovvero dell'individuazione, concepita come fonte di salute e di benessere psichico. La rilettura e l'attualizzazione del linguaggio alchemico ad opera di Jung è stata posta in continuità con l'alchimia spirituale di metà Ottocento e con il revival contemporaneo di tale ambito del sapere. Incorporando l'alchimia nel discorso della psicologia analitica, Jung contribuì a fare di essa una sorta di metodica terapeutica dalle tinte spirituali, riabilitandone così la posizione in Europa, già «metropoli della psicoanalisi» come la definì Derrida⁷⁵, negli Stati Uniti e recentemente anche in Cina continentale e a Taiwan⁷⁶. Dall'analisi dell'interpretazione junghiana *ad hoc* del testo (tradotto da Wilhelm) di alchimia cinese "Il segreto del fiore d'oro" e del suo adattamento nella Cina contemporanea emergono differenze culturospecifiche nella pratica e nella comprensione della psicoanalisi. Qui gli analisti, diversamente dai loro colleghi in occidente, non condividono l'approccio metaforico all'alchimia.

⁷³ Per questa interpretazione, si veda anche M. Tibaldi, *A Commentary on Cai Chenghou's "Creativity and Transformation of the Psyche"*, in «Psychoanalysis and Psychotherapy in China», n. 2, 2016, pp. 84-85.

⁷⁴ Per quanto riguarda l'alchimia, oltre al già citato Mark Winborn si veda anche S. Marlan, *The metaphor of light and its deconstruction in Jung's alchemical vision*, in R. Brooke (a cura di), *Pathways into the Jungian World*, Routledge, Londra e New York 2000, pp. 178-193, e sempre dello stesso autore anche *The Metaphor of Light and Renewal in Taoist Alchemy and Jungian Analysis*, in Shen Heyong (a cura di), *Psyche: Analysis and Experience*, Guangdong jiaoyu chubanshe, Guangdong 2006, pp. 96-117.

⁷⁵ J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I, tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2008, p. 367.

⁷⁶ Abbiamo evitato di allargare il discorso anche ad altri paesi dell'Asia orientale come il Giappone e la Corea del sud, dove l'alchimia (cinese ed europea) e la psicoanalisi sono ugualmente studiate insieme. Sulla ricezione in Cina e in Giappone a partire dagli anni '80 dell'interpretazione di Wilhelm e Jung de *Il segreto del fiore d'oro* si veda M. Esposito, *Creative Daoism*, cit., pp. 305-312.

Studiando il ruolo della psicologia junghiana nel revival dell'alchimia in una prospettiva globale anziché locale ed europea, è emerso inoltre come i rapporti tra questi due ambiti rimangono aperti e caratterizzati da una continua negoziazione. Come abbiamo visto, il ricorso alla Teoria delle Metafore Cognitive da parte degli analisti occidentali come chiave di lettura dell'opera junghiana e dei suoi studi alchemici fa sì che alcuni aspetti speculativi teorizzati da Jung, quali la manifestazione degli archetipi come simbolo *oggettivo* (*Gleichnis*) dell'inconscio e le operazioni alchemiche come *realtà* psichica, vengano a loro volta riposizionati. I concetti di luce e ombra che ricorrono nell'opera junghiana e in particolare nei suoi studi alchemici, non svolgono solamente la funzione cognitiva prevista dalla Teoria delle Metafore Cognitive (cioè aiutarci a capire, creare e parlare di realtà astratte ricorrendo a espressioni concrete), ma rivendicano significati speculativi che quest'ultima non giustifica.

Se da una parte il ricorso a tale teoria da parte di studiosi come Winborn contribuisce, in continuità con la tradizione junghiana, ad accreditare il discorso alchemico presso la comunità terapeutica, dall'altra paradossalmente fallisce nel render conto proprio di quei contenuti quasi-metafisiche dell'opera di Jung che maggiormente hanno contribuito al revival dell'alchimia.