
1 La psiche totale

Beniamino Mirisola

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Sommario 1.1 I tipi psicologici. – 1.1.1 Un incontro mancato? – 1.1.2 Le basi teoriche. – 1.1.3 I tipi psicologici e le funzioni cognitive. – 1.1.4 Il mito personale. – 1.2 Il processo d'individuazione. – 1.3 *L'Opus Magnum*. – 1.3.1 Jung e l'immaginario alchemico. – 1.3.2 *Nigredo*. – 1.3.3 *Cauda pavonis*. – 1.3.4 *Albedo*. – 1.3.5 *Rubedo*. – 1.3.6 *Lapis Philosophorum*.

1.1 I tipi psicologici

1.1.1 Un incontro mancato?

In una lettera del 14 febbraio 1942, emersa solo di recente, il celebre psicoanalista Cesare Musatti scriveva al «Signor Professor C.G. Jung» queste parole:

ho ricevuto l'incarico di occuparmi della pubblicazione di una collana di testi psicologici per una nuova Casa Editrice, attualmente in fase di costruzione. Fondatore di tale Casa Editrice è l'Ingegnere Adriano Olivetti, titolare di una importante impresa industriale nel nostro Paese. Con questa nuova attività egli si ripromette, tra l'altro, di dare un forte impulso agli studi psicologici in Italia, dove l'interesse per la psicologia è stato sinora limitato a una ristretta cerchia di specialisti. (Bernardini 2018c, 187)

Prosegue Musatti:

È desiderio del Signor Olivetti assicurarsi l'esclusiva per l'Italia delle Vostre opere [...]. Già da tempo il Signor Olivetti si è messo in contatto, sia direttamente sia attraverso un incaricato, con il Suo editore [...]. Ora, il Signor Olivetti ritiene che sarebbe bene che Voi foste al corrente di queste trattative, in modo che Voi possiate eventualmente intervenire presso la Casa editrice stessa. Tra l'altro, il Signor Olivetti Vi ha cercato in Zurigo, ma non ha potuto parlare con Voi, perché eravate malato. (188)

Jung risponderà che non può esercitare alcuna influenza sulla trattativa, dato che il suo editore «ha il pieno diritto di disporre degli scritti apparsi presso la sua Casa Editrice» (190), ma al di là dell'aspetto editoriale, ci colpisce la circostanza dell'incontro mancato, a Zurigo, tra lo psicologo e l'imprenditore. Olivetti, infatti, nutriva un grande interesse per la psicologia del profondo. Come ci informa Riccardo Bernardini,

Nel 1943, con il sostegno di Olivetti, Musatti aveva trovato rifugio a Ivrea dall'occupazione tedesca. Qui aveva fondato un Centro di Psicologia, di cui fu responsabile fino al 1945, contribuendo così allo sviluppo di uno dei primi e più importanti gruppi di ricerca di psicologia del lavoro in Italia [...]. Musatti lavorò in Olivetti anche come consulente psicologo per progetti di sviluppo organizzativo, nell'ambito di programmi di rinnovamento aziendale mirati a conciliare necessità produttive e qualità della vita lavorativa.¹ (Bernardini 2018b, 15)

Su suggerimento dello stesso Musatti e grazie alla mediazione di Bobi Bazlen, Olivetti andò in analisi da Ernst Bernhard, allievo di Jung e primo a portare in Italia la psicologia analitica junghiana. Il rapporto di stima e di scambio tra i due travalica i limiti della terapia e così, nel 1941, dalla collaborazione di Olivetti con Bobi Bazlen ed Ernst Bernhard nasce la Nuove Edizioni Ivrea (NEI). Nel progetto della casa editrice, ci sono anche la traduzione e la pubblicazione dei *Tipi psicologici*, usciti per la prima volta nel 1921. Olivetti affida la traduzione al prof. Giuseppe Levi, ma in un secondo momento ritiene opportuno passarla a Cesare Musatti. Come ricorda quest'ultimo:

¹ Olivetti coinvolse nei suoi progetti altri grandi nomi della psicoanalisi italiana, come quello della freudiana Luciana Nissim Momigliano, che fu responsabile dell'asilo-nido aziendale e svolse gli incarichi di direttore del Consultorio dell'Opera Nazionale Protezione della Maternità e dell'Infanzia per la provincia di Torino e di dirigente dei Servizi Sociali della Olivetti (Bernardini 2018b, 15). A dirigere l'asilo-aziendale della Olivetti, introducendovi il metodo Montessori, fu anche Mariella Gambino Loriga, «prima in Italia a praticare la psicoterapia junghiana con pazienti in età evolutiva» (2018b, 19).

Nell'inverno 1942-1943, Adriano mi propose di aiutare suo suocero alle prese con la traduzione di *Psychologische Typen* di Jung. Era il professor Levi [...], un vecchio positivista, per di più anatomico, abituato a vedere la realtà, anche la realtà psichica, come qualcosa di materiale. Anzi, per lui non esisteva la realtà psichica, esisteva solo il cervello. Il professor Levi, immerso nelle astruserie junghiane, in quel libro di per sé già poco leggibile, trovava grandi difficoltà [...] era sempre furibondo: «Ma son tutte castronerie - commentava - ma cosa vuol dire questo qui!». (cit. in Saibene 2018, 125)

Musatti riesce a portare a termine la traduzione, ma

la NEI - che chiuderà i battenti negli ultimi mesi del 1943 - non pubblicherà il testo junghiano, cedendolo ad Astrolabio-Ubaldini, che lo farà uscire nel 1948.

La seconda avventura editoriale di Adriano Olivetti si chiamerà Edizioni di Comunità e prenderà il via nel 1946. Nel catalogo della nuova casa editrice, troviamo *Psicologia e religione*, opera junghiana del 1940 che Olivetti pubblica nel 1948. (Bernardini 2018b, 14)

L'interesse di Adriano Olivetti per il pensiero di Jung è dunque intenso, ma ancor più dei libri junghiani che l'imprenditore riesce a far tradurre o pubblicare è significativo constatare come il suo modo di 'fare impresa' mostri non pochi punti in comune con il processo d'individuazione. Lorenzo Ardissonne, tra gli altri, sottolinea proprio questo aspetto e «per mostrare la profonda affinità tra la concezione junghiana del processo di individuazione e l'«utopia possibile» testimoniata nell'impresa olivettiana» (Ardissonne 2018, 61), riporta alcuni passi del discorso tenuto nel 1955 alla vigilia di Natale, agli impiegati, alle maestranze e ai dirigenti:

Organizzando le biblioteche, le borse di studio e i corsi di molte nature in una misura che nessuna fabbrica ha mai operato abbiamo voluto indicare la nostra fede nella virtù liberatrice della cultura [...]. Noi siamo così sulla via di aiutarvi a cercare e trovare insieme agli strumenti più adeguati e più moderni a difendere il vostro fisico, gli alimenti spirituali che è doveroso fornire agli uomini al fine di vivificare il loro spirito e di scoprire la nobiltà del loro cuore, poiché la miseria dell'uomo è più profonda finché non ha rivelato a se stesso la vera coscienza interiore. (cit. in Ardissonne 2018, 61)

Sulla stessa linea, altre testimonianze che ci fanno capire come quella delle Nuove Edizioni fu solo una parte del più ampio Progetto di Comunità che,

nelle tante variazioni in cui si sviluppò (politica, culturale, economica, editoriale), era insieme ambizioso ed essenziale. Sperimentava, divulgava e adoperava competenze tecniche di straordinaria precisione, mettendole al servizio di un'idea semplicissima: l'aspirazione a un'umanità riscattata dalla sofferenza [...] anche se non dal mistero [...]. Alle questioni che il realizzarsi della civiltà industriale imponeva, alla domanda di come fare a essere tecnicamente progrediti senza per questo essere interiormente imbarbariti, la via olivettiana affermava la coincidenza tra interesse morale e interesse materiale. (De' Liguori Carino 2018, 32-3)

Seguendo il disegno di un progresso della comunità, Adriano Olivetti avrebbe fatto dell'innovazione

uno strumento di emancipazione a tutto tondo, le cui ripercussioni dovevano interessare tanto le voci di bilancio, quanto soprattutto lo sviluppo personale dei soggetti coinvolti.² (Merlini 2018, 39)

1.1.2 Le basi teoriche

Seguendo le predilezioni olivettiane, per avviare una riflessione sull'idea di psiche totale, prendiamo dunque le mosse dai *Tipi psicologici*. La teoria viene elaborata da Jung come sistema empirico, basato sulla propria esperienza di terapeuta, e privo di qualsiasi pretesa di dogmatismo. Il testo più rappresentativo di questo ramo degli studi junghiani, cioè il volume *Tipi psicologici* del 1921, si apre con una lunga quanto emblematica citazione di Heine:

Platone e Aristotele! Non solo due sistemi ma anche due tipi diversi di natura umana, che da tempo immemorabile, in tutte le civiltà, si elevano più o meno ostili l'uno contro l'altro. (Jung [1921] 2003, 15)

Queste prime righe pongono già, in modo netto, i termini della questione: i diversi tipi di natura umana rappresentati da Platone e Aristotele si presentano e si contrappongono da sempre in tutte le civiltà, quindi essi non possono che essere due archetipi. Ed è ragionevole supporre che tutti e otto i tipi psicologici che Jung ha individuato e che

² L'argomento meriterebbe ulteriori approfondimenti, che i limiti di questo volume non consentono di fare. Basti dire che il 15 ottobre 2016, presso il Polo Formativo Universitario 'Officina H Olivetti' di Ivrea, si è tenuta una giornata di studi organizzata dall'Istituto di Psicologia Analitica e Psicodramma (IPAP), volta a esplorare le connessioni tra le figure di Adriano Olivetti e Carl Gustav Jung. Nel 2018, gli atti del convegno sono confluiti nel volume *Jung e Ivrea*, a cura di Riccardo Bernardini, pubblicato da Moretti & Vitali (Bernardini 2018a).

si appresta a esporci siano, allo stesso modo, degli archetipi. L'autore non lo dice in modo esplicito, ma la scelta di porre in epigrafe proprio quella citazione, che peraltro chiama subito in causa due dei massimi padri della filosofia occidentale, fa capire che, sebbene le sue osservazioni nascano dalla «pratica di medico con i malati di nervi» (15), esse si muovono verso una prospettiva di tipo universale, puntando a quella 'totalità' che caratterizza - in ogni suo punto, verrebbe da dire - il pensiero junghiano. Ma continuiamo a leggere le parole di Heine:

Soprattutto durante il Medioevo e fino ai nostri giorni si è discusso in questi termini e questa disputa costituisce il contenuto essenziale della storia della Chiesa cristiana. Infatti, anche se sotto altri nomi, si tratta sempre di Platone e di Aristotele. (15)

Questo avviene perché:

Nature entusiastiche, mistiche, platoniche, sprigionano dal fondo della loro sensibilità le idee cristiane ed i simboli corrispondenti. Nature pratiche costruiscono con queste idee e questi simboli un solido sistema, una dogmatica, un culto. La Chiesa alla fine ingloba in sé le due nature, delle quali una si ritrova soprattutto nel clero, l'altra nel monachesimo, senza che per questo cessino di battersi. (15)

Il riferimento alla Chiesa cristiana non troverà un significativo sviluppo nel corso del libro; se Jung ha voluto che comparisse in epigrafe, è stato probabilmente per mettere subito in chiaro, con sottile eleganza, che il sistema empirico che si appresta a esporre non sarà una semplice classificazione, né un gioco di società o - diremmo oggi - l'inserito pseudospecialistico di un rotocalco estivo. Del resto, la vera e propria descrizione dei tipi psicologici occupa soltanto l'ultimo dei dieci capitoli di cui si compone il corposo volume. Gli altri nove sono dedicati a una dottissima disamina di come, nel corso dei secoli, il «problema dei tipi» sia stato affrontato in poesia, in estetica, in psicopatologia, nella storia dello spirito... sono continui gli attraversamenti interdisciplinari junghiani e molteplici i nomi coinvolti in queste centinaia di pagine 'preparatorie'.

La sproporzione - non solo in termini di pagine, ma anche e soprattutto di complessità - tra questa prima parte e quella in cui si espone la teoria rappresenta uno dei motivi di maggior fascino di questo libro. Il decimo capitolo, infatti, risulta perfettamente intellegibile anche senza avere alcuna conoscenza dei primi nove. Tuttavia, il lettore impaziente che sarà andato dritto al sodo potrà al massimo maneggiare uno strumento di indubbia utilità pratica, ma sottraendosi al cimento con la prosa junghiana, spesso ostica e spiazzante, perderà il fascino di quell'attraversamento e la possibilità di connettere le nozioni apprese alla sapiente tessitura che l'autore ha predisposto.

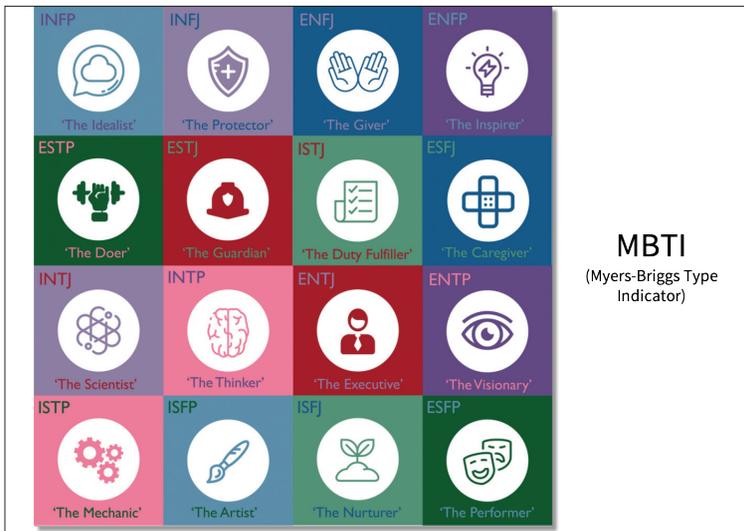


Figura 1 MBTI

Spogliata del suo *côté* poetico e filosofico, infatti, la suddetta teoria risulta estremamente semplice, quasi una serie di considerazioni di puro buonsenso. Jung ipotizza che la personalità umana sia caratterizzata da due atteggiamenti generali: l'introversione e l'estroversione. Il primo indica che l'energia psichica (*libido*) è rivolta prevalentemente verso l'interno, quindi verso il soggetto. La seconda indica che l'energia stessa si rivolge verso l'esterno, quindi verso l'oggetto. Ovviamente non esistono introversi ed estroversi allo stato puro.

Lo psicologo osserva poi che, alla base della psiche, ci sono quattro fondamentali funzioni cognitive. Due sono percettive, riguardano cioè il modo in cui percepiamo la realtà. Due sono giudicanti e riguardano il modo in cui processiamo le informazioni. Le funzioni percettive sono la Sensorialità, che si basa sui cinque sensi, e l'Intuizione, che si basa su processi mentali. Di fronte a un albero, la Sensazione ci fa cogliere i dettagli fisici, concreti, mentre l'Intuizione ci fa immaginare la foresta. Le funzioni giudicanti sono il Pensiero e il Sentimento. Il Pensiero ci fa decidere sulla base di considerazioni razionali. Il Sentimento ci fa decidere sulla base dei valori o delle emozioni.

Ognuno di noi - ipotizza Jung - privilegia una modalità percettiva rispetto all'altra e una modalità giudicante rispetto all'altra, così come ognuno di noi privilegia l'atteggiamento introverso o quello estroverso. Combinando le quattro funzioni cognitive con l'introversione e l'estroversione, otteniamo otto tipi psicologici.

ESTJ	ESFJ	ESFP	ESTP
Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso	Sensazione Estroversa	Sensazione Estroversa
Sensazione Introversa	Sensazione Introversa	Sentimento Introverso	Pensiero Introverso
Intuizione Estroversa	Intuizione Estroversa	Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso
Sentimento Introverso	Pensiero Introverso	Intuizione Introversa	Intuizione Introversa
ENTJ	ENFJ	ENFP	ENTP
Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso	Intuizione Estroversa	Intuizione Estroversa
Intuizione Introversa	Intuizione Introversa	Sentimento Introverso	Pensiero Introverso
Sensazione Estroversa	Sensazione Estroversa	Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso
Sentimento Introverso	Pensiero Introverso	Sensazione Introversa	Sensazione Introversa
ISTJ	ISFJ	ISFP	ISTP
Sensazione Introversa	Sensazione Introversa	Sentimento Introverso	Pensiero Introverso
Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso	Sensazione Estroversa	Sensazione Estroversa
Sentimento Introverso	Pensiero Introverso	Intuizione Introversa	Intuizione Introversa
Intuizione Estroversa	Intuizione Estroversa	Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso
INTJ	INFJ	INFP	INTP
Intuizione Introversa	Intuizione Introversa	Sentimento Introverso	Pensiero Introverso
Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso	Intuizione Estroversa	Intuizione Estroversa
Sentimento Introverso	Pensiero Introverso	Sensazione Introversa	Sensazione Introversa
Sensazione Estroversa	Sensazione Estroversa	Pensiero Estroverso	Sentimento Estroverso

Figura 2 Dinamica delle funzioni cognitive

Nei primi anni Sessanta, Katharine Briggs e Isabel Myers riprendono il modello junghiano e lo sviluppano in un sistema di sedici tipi, elaborando un test, l'MBTI (Myers Briggs Type Indicator). Questo test è, a tutt'oggi, uno dei più utilizzati dalle grandi aziende per la selezione del personale. Sotto questo aspetto è un ottimo strumento, perché consente di farsi un'idea immediata sulle attitudini e le capacità di una persona. Uscendo però dall'ambito strettamente lavorativo, l'MBTI pecca forse di staticità, perché si limita a dare una sigla e un profilo (piuttosto generico) del modo in cui chi ha compilato il test si percepisce in quello specifico momento e in quella specifica situazione [fig. 1].

La teoria junghiana, al contrario, è un sistema dinamico: non a caso, lo psicologo svizzero non ha mai pensato all'elaborazione di un test ed è sempre stato restio a definire in modo dettagliato i singoli tipi. L'MBTI, tuttavia, può essere un prezioso strumento di analisi, se si riesce a utilizzarlo in modo non dogmatico e infondendogli quel dinamismo proprio della teoria originaria. In tal senso, sembra convincente lo schema elaborato da Lenore Thomson che attribuisce quattro funzioni cognitive a ognuno dei sedici tipi psicologici emersi dal test MBTI [fig. 2].

Questo schema ci fa vedere come, nella psiche di ogni tipo, agiscano costantemente forze diverse. C'è una funzione dominante, che è quella in cui maggiormente ci si riconosce, quella che si è imparato a governare meglio. Poi c'è una funzione ausiliaria, che dovrebbe avere il compito di equilibrare e sostenere la prima. Se la prima

è estroversa, la seconda sarà introversa. E viceversa. Se la prima è percettiva, la seconda sarà giudicante. E viceversa. Tuttavia, questa collaborazione non sempre si realizza. Spesso la prima e la seconda funzione entrano in contrasto e da qui nasce la maggior parte dei problemi identitari. Poi ci sono le due funzioni inferiori, quelle che si fatica a governare, in quanto immerse nell'inconscio. È importante soprattutto la quarta, quella meno differenziata, quella che Jung definisce «barbarica», perché non è evoluta, sfugge al controllo razionale e rappresenta l'esatto opposto della prima. È, in altri termini, il 'nemico di noi stessi', quello che ci mette continuamente in crisi. Ma può anche diventare la spinta che fa uscire dalla crisi, che suggerisce soluzioni a cui non si sarebbe mai pensato (cf. Thomson 1999, 74-83).

1.1.3 I tipi psicologici e le funzioni cognitive

Tornando alla lettera junghiana, proviamo a vedere, in estrema sintesi, come lo psicologo descrive i singoli tipi.

Il tipo intellettuale estroverso, cioè quello in cui prevale l'estroversione sull'introversione e il Pensiero rispetto al Sentimento, «tende a far derivare tutta la sua vita esternamente espressa da conclusioni intellettive orientate costantemente verso il dato oggettivo: verso fatti oggettivi o verso idee generalmente valide» (Jung [1921] 2003, 274). Questo tipo ha bisogno di poter fare affidamento su «una legge generale che va osservata sempre e in ogni luogo» e che tende a seguire pedissequamente, dal momento che

la sua morale gli vieta di tollerare eccezioni. Il suo ideale dev'essere realizzato in tutti i casi, perché è convinto che esso è la formulazione più pura della realtà oggettiva e pertanto non può che essere una verità universalmente valida, irrinunciabile ai fini della salvezza dell'umanità. Lo guida non l'amore del prossimo, ma un superiore criterio di giustizia e verità. (275)

Se la 'formula' che ha assunto come verità universale è sufficiente,

questo tipo può avere un ruolo di grande rilevanza come riformatore, pubblico accusatore e moralizzatore o come propagatore di innovazioni importanti. Invece più la formula è ristretta più questo tipo è sofisticato, cavilloso, un criticone sicuro del fatto suo che mira a far entrare forzatamente in uno schema se stesso e gli altri. (275)

Il tipo affettivo estroverso, invece, è animato da un Sentimento che si orienta verso il dato oggettivo, ciò lo porta spesso a concordare con i valori oggettivi e con i «criteri di giudizio tradizionali e generalmente accettati» (281). A questo modo di sentire, spiega Jung,

va attribuito in gran parte il fatto che i teatri, le sale da concerto o la chiesa siano frequentati da un gran numero di persone: si tratta di persone animate da sentimenti positivi e commisurati. A questo modo di sentire dobbiamo anche le mode e - cosa ancora più importante - il sostegno positivo e diffuso fornito ad iniziative sociali e filantropiche e a istituzioni culturali di altro genere. [...] Senza questo tipo di affettività sarebbe impensabile, ad esempio, una socialità bella e armoniosa. (281)

Tuttavia, quando l'importanza che si dà all'oggetto, quindi alla dimensione esterna, diventa eccessiva, «l'affettività perde ogni carattere personale; diventa sentimento in sé e per sé; si ha l'impressione che la personalità si dissolva totalmente nei sentimenti che nascono via via» (282).

Il tipo sensoriale estroverso è descritto da Jung come il più concreto in assoluto. Quando si abbandona alla propria funzione dominante (appunto la Sensorialità Estroversa), egli

è l'uomo della realtà che si tocca con mano: non è portato alla riflessione e non nasconde intenti prevaricatori. Suo costante motivo è: percepire l'oggetto, avere sensazioni e possibilmente godere. Non è una persona sgradevole, ma allegra e piena di vita. Può essere un compagno di bagordi, come pure un esteta. [...] Per lui è essenziale sentire [...] vuole che la sensazione, che per sua natura egli non può ricevere che dall'esterno, sia più forte possibile. (287)

Se l'attaccamento all'oggetto si esaspera ulteriormente, questo tipo avvertirà tutto ciò che gli viene dall'interno come «abnorme e da respingere» (287).

Caratteristiche non poco differenti sono quelle che incontriamo nel tipo intuitivo estroverso che

non si trova mai dove esistono valori reali e generalmente riconosciuti, ma sempre dove esistono possibilità. Possiede un fiuto particolare per le situazioni *in fieri*, in corso di sviluppo e promettenti. Non si trova mai in situazioni stabili, solidamente fondate, esistenti da tempo e il cui valore è generalmente riconosciuto, ma in quelle di valore limitato. Poiché è perennemente alla ricerca di nuove possibilità, nelle situazioni stabili si sente soffocare. Individua nuovi oggetti e nuove vie con grande impegno e con un entusiasmo qualche volta straordinario, per abbandonarli con la massima indifferenza, apparentemente cancellandoli dalla mente, appena ne ha constatata l'importanza e non servono più al suo intuito. (290)

Passando ora ai tipi introversi, incontriamo quello che si caratterizza per la prevalenza del Pensiero sul Sentimento. Un Pensiero, dice

Jung, che «inizia nel soggetto e, pur compiendo le più ampie sortite nel territorio della realtà oggettiva, ritorna al soggetto» (299). Riesce bene a postulare

problematiche e teorie, apre prospettive, ma nei confronti dei fatti ha un comportamento riservato. Per esso i fatti sono esempi illuminanti, però non debbono prevalere. Vengono accolti e raccolti come elementi probatori, mai per se stessi. (299)

Questo tipo, quindi, «crea teorie per amore della teoria, apparentemente guardando ai fatti reali [...]; mentre in realtà tende chiaramente a passare dall'ideale al puro e semplice immaginario» (299). Se la sua tendenza all'introversione si esaspera, il suo motto diventa «*Cogito, ergo cogito*» (299).

Il tipo affettivo introverso, essendo caratterizzato da una funzione dominante di Sentimento che si orienta verso il fattore soggettivo, appare per lo più taciturno, inaccessibile e incomprensibile. Può nascondersi dietro «una maschera di banalità o puerilità, dal temperamento prevalentemente malinconico» (305). Jung cita, al riguardo, il proverbio «Acqua cheta rovina i ponti» (305), perché spesso questi tipi

all'esterno palesano una personalità armoniosa, piacevolmente tranquilla, dotata di un simpatico equilibrio che non vuol coinvolgere, impressionare, né tanto meno manovrare e cambiare il prossimo. Ma quando è pronunciata questa apparenza fa pensare alla freddezza o addirittura all'indifferenza per le sorti, buone o cattive, degli altri. Si avverte allora nettamente il loro distacco affettivo dall'oggetto. [...] Quindi l'armonia affettiva esiste solo finché l'oggetto non agisce con forza eccessiva e non cerca di intralciare la via al soggetto. (305)

Il tipo sensoriale introverso, a differenza del sensoriale estroverso che è determinato dall'intensità dell'influsso proveniente dall'oggetto, «è determinato dall'intensità della componente soggettiva della percezione scatenata dall'oggetto», quindi «osservandolo dall'esterno non è mai possibile prevedere cosa lo impressionerà» (310). A volte, «manifesta calma, passività e autocontrollo razionale, caratteristiche che portano fuori strada l'osservatore superficiale, che può giudicarlo 'razionale', mentre in realtà esse dipendono proprio dall'assenza di un rapporto con gli oggetti» (310). Per spiegare meglio cosa sia la componente soggettiva della percezione sensoriale, Jung fa l'esempio di più pittori che ritraggono lo stesso paesaggio cercando di riprodurlo più fedelmente possibile; «ogni quadro risulta tuttavia diverso dall'altro, non solo a causa della diversa capacità tecnica dei singoli artisti, ma soprattutto perché essi vedono lo stesso paesaggio in modo diverso» (309).

Infine, il tipo intuitivo introverso:

nell'atteggiamento introverso l'intuito è orientato verso gli 'oggetti interni', come possiamo a buon diritto definire gli elementi dell'inconscio. [...] L'intuito introverso, benché riceva gli impulsi dagli oggetti esterni, non si ferma alle possibilità esterne, ma si sofferma su ciò che l'esterno ha scatenato interiormente. (312)

Questo tipo «percepisce tutti i fenomeni che si svolgono dietro le quinte con la stessa chiarezza con cui la funzione sensoriale estroversa percepisce gli oggetti esterni» (313). Se l'atteggiamento introverso si esaspera, «l'intuitivo introverso passa da immagine a immagine alla ricerca di tutte le possibilità del fertile grembo dell'inconscio» (313), fino a perdere la «consapevolezza sia della propria esistenza fisica sia dell'effetto che essa produce sugli altri» (313). Considerato da chi adotta una prospettiva pragmaticamente estroversa come il più inutile tra gli uomini, questo tipo è

da un lato, il sognatore e veggente mistico, dall'altro il fantasioso e l'artista [...] È spesso un genio misconosciuto, una grandezza sprecata, una sorta di sapiente-mezzo-matto, una figura da romanzo psicologico. (314)

Fin qui, la sommaria descrizione dei tipi psicologici e delle relative funzioni cognitive dominanti, ma l'aspetto più interessante e innovativo del sistema proposto da Jung non risiede nella sua parte descrittiva, quanto nel dinamismo interno che lo anima e che può diventare uno strumento prezioso nella ricerca dell'identità individuale. Questo movimento continuo tra le diverse funzioni cognitive che compongono la personalità ci instrada infatti verso quel 'processo d'individuazione' che conduce al Sé, ovvero, come avremo modo di vedere nei paragrafi successivi, all'archetipo della totalità. In questo quadro, una corretta e non dogmatica applicazione della teoria dei tipi psicologici risulta estremamente efficace nell'individuare e decostruire il cosiddetto 'mito personale' di ognuno di noi.

1.1.4 Il mito personale³

Negli ultimi anni della sua vita, Jung si dedica alla stesura di un'autobiografia che si apre con queste parole:

La mia vita è la storia di un'autorealizzazione dell'inconscio. Tutto ciò che si trova nel profondo dell'inconscio tende a manifestarsi al di fuori, e la personalità, a sua volta, desidera evolversi oltre i suoi fattori inconsci, che la condizionano, e sperimentano se stessa come totalità. Non posso usare un linguaggio scientifico per delineare il procedere di questo sviluppo in me stesso, perché non posso sperimentare me stesso come un problema scientifico.

Che cosa siamo noi per la nostra visione interiore, e che cosa l'uomo sembra essere *sub specie aeternitatis*, può essere espresso solo con un mito. Il mito è più individuale, rappresenta la vita con più precisione della scienza. La scienza si serve di concetti troppo generali per poter soddisfare la ricchezza soggettiva della vita singola. Ecco perché, a ottantatré anni, mi sono accinto a narrare il mio mito personale. (Jung [1961] 2001, 27)

Secondo Aldo Carotenuto, psicoterapeuta e studioso junghiano, il mito personale a cui Jung fa riferimento in questo brano è da intendere come «la scoperta delle immagini che fondano il proprio agire, immagini che hanno una radice archetipica e che vengono arricchite e plasmate sulla base delle proprie esperienze personali» (Carotenuto 1993, 66). Scoprire il proprio mito personale sarebbe dunque «un compito fondamentale» a cui nessuno può sottrarsi. Al mito personale – continua Carotenuto – si contrappone quello «dell'oggettività del reale, della corrispondenza senza scarti tra il reale e la nostra descrizione di esso» (66). Tale corrispondenza è possibile solo in un mondo «fatto di oggetti distinti, con proprietà intrinseche e relazioni fisse tra essi ad ogni dato momento» (66), ma i significati sono effettivamente indipendenti, come vuole il mito oggettivistico? Lo studioso ritiene di no e sostiene che essi siano

imprescindibili dalla relazione, si costruiscono insieme ad essa e in virtù dell'impiego, voluto o meno, di metafore. Lungi dal costituire un ostacolo all'acquisizione di realtà, dovremmo dire, rovesciando tale assunto, che la metafora sostanzia, fonda la realtà. (67-8)

Quando Jung decide di narrarsi attraverso il mito, compie una precisa scelta per l'opzione metaforica rispetto a quella scientifica e specifica:

³ Parte di questo paragrafo è tratta da Mirisola 2019.

Posso fare solo dichiarazioni immediate, soltanto «raccontare delle storie»; e il problema non è quello di stabilire se esse siano o no vere, poiché l'unica domanda da porre è se ciò che racconto è la mia favola, la mia verità. (Jung [1961] 2001, 27)

L'uomo, per Jung, non può formarsi un'opinione definitiva su se stesso, in quanto privo di una solida «base di sostegno» da cui osservarsi:

Noi siamo un processo psichico che non controlliamo, o che dirigiamo solo parzialmente. Di conseguenza, non possiamo pronunciare alcun giudizio conclusivo su noi stessi o sulla nostra vita. Se lo facessimo, conosceremmo tutto, ma gli uomini non conoscono tutto, al più credono solamente di conoscerlo. In fondo, noi non sappiamo mai come le cose siano avvenute. La storia di una vita comincia da un punto qualsiasi, da qualche particolare che per caso ci capita di ricordare; e quando essa era a quel punto, era già molto complessa. Noi non sappiamo dove tende la vita: perciò la sua storia non ha principio, e se ne può arguire la meta solo vagamente. (28)

Jung ricorre quindi alla metafora del rizoma della pianta per spiegare il lato invisibile, più autentico e duraturo della vita, contrapposto a quello più effimero che trova il suo corrispettivo metaforico nel fiore:

Quando riflettiamo sull'incessante sorgere e decadere della vita e delle civiltà, non possiamo sottrarci a un'impressione di assoluta nullità: ma io non ho mai perduto il senso che qualcosa vive e dura oltre questo eterno fluire. Quello che noi vediamo è il fiore, che passa: ma il rizoma perdura. (28)

Sono dunque i momenti in cui affiora in superficie il mondo invisibile e imperituro quelli che meritano di essere ricordati e immortalati; momenti in cui si ha accesso alle zone più profonde della propria psiche e si comprende il senso dei sogni, delle visioni e di ogni frutto dell'immaginazione:

tutti gli altri ricordi di viaggi, di persone, di ambienti che ho frequentati sono impalliditi di fronte a queste vicende interiori. [...] Il ricordo dei fatti esteriori della mia vita si è in gran parte sbiadito, o è svanito del tutto: ma i miei incontri con l'«altra» realtà, gli scontri con l'inconscio, si sono impressi in modo indelebile nella mia memoria. In questo campo vi è stata sempre esuberanza e ricchezza, e ogni altra cosa al confronto ha perduto importanza. (29)

La convinzione del primato dell'esperienza interiore rispetto alle vicende esterne è molto precoce in Jung e costituirà il *leitmotiv* del-

la sua intera esistenza, nonché il nucleo fondante della sua attività scientifica, il «magma incandescente dal quale nasce, cristallizzandosi, la pietra che deve essere scolpita» (29). E così, guardando retrospettivamente la genesi e l'evolversi del proprio «mito», giungerà a dire:

Posso comprendere me stesso solo nei termini delle vicende interiori: sono queste che hanno caratterizzato la mia vita, e di queste tratta la mia «autobiografia». (29)

Porre l'accento sulle vicende interiori e sfatare il mito dell'oggettivismo sono due operazioni di enorme importanza, quando ci si appresta a narrare di sé. Come osserva Carotenuto:

Capire il proprio mito significa essere consapevoli della propria equazione personale, per usarla in maniera creativa e soprattutto per costruire, a partire da essa, la propria metafora psicologica, tanto retorica quanto clinica. Conoscere il proprio mito in modo da essere capaci di viverlo, ma anche di vederne il carattere metaforico, pone le basi per una condizione nella quale non si è vissuti dalle immagini interiori, ma si dialoga con esse. (Carotenuto 1993, 68)

Si è così in grado di passare

da una condizione di vita inconscia in cui l'esistenza è subita a una condizione nella quale il rapporto con l'immaginario consente di ricreare, almeno parzialmente, i presupposti del proprio esistere. Svincolato da una dimensione di pura necessità, dove istinti e modelli inconsci di comportamento regolano l'agire, il soggetto lentamente recupera una condizione di possibilità e progettualità che lo rende artefice della propria storia. (68)

È questa una preconditione necessaria per non essere posseduti dal proprio mito, per non dimenticare che «esistono altre metafore, altri miti altrettanto validi, nonostante siano in parte o del tutto diversi dal proprio» (92).

Per far sì che il mito personale non si cristallizzi diventando un impedimento allo sviluppo delle proprie potenzialità, occorre che esso evolva da uno stato in cui è legato indissolubilmente all'Io a uno in cui si orienti verso il Sé. Che si avvii, dunque, lungo il processo d'individuazione.

1.2 Il processo d'individuazione

Come scrive Romano Màdera, filosofo e psicoterapeuta junghiano,

in Jung c'è una sorta di romantica aspirazione alla totalità dell'umano dentro e oltre le sue mille fratture. Per me è proprio questa aspirazione ciò che svetta nel suo lascito. (Màdera 2016, quarta di copertina)

Nella psicologia analitica, la totalità psichica è rappresentata dall'archetipo del Sé, ovvero la meta del processo d'individuazione. Il Sé trova il suo simbolo di elezione nella figura mistica del mandala. Questo archetipo rappresenta l'individuo nella sua interezza, con tutte le sue peculiarità e tutta l'esperienza che ha accumulato durante il percorso. La struttura del percorso è fondamentalmente la stessa, ma le modalità di percorrenza si svolgono su due piani diversi, tra loro contigui, paralleli fino a un punto delimitato dall'inconscio personale, oltre il quale l'individuo non si spinge se non possiede ciò che Jung definisce «funzione trascendente». Lo scopo della terapia analitica è di fornire al paziente la funzione trascendente (fantasia, immaginazione, ispirazione) che permette all'individuo di sublimare la pulsione in fantasia e di trasferire il conflitto psichico, il disagio emotivo e l'oscillazione umorale sul piano dell'immaginazione.

Nell'ambito della psicologia analitica, la nozione di Sé assume una molteplicità di significati che sembra utile riassumere, in quanto rappresentativa dell'idea junghiana di totalità, basandoci sulla disamina compiuta da Paolo Francesco Pieri nel suo *Dizionario junghiano* (1998, 651-6):

1. Il Sé denota l'insieme complesso dei fenomeni psichici di un individuo;
2. Il Sé è un fatto collettivo e universale;
3. Il Sé è un processo di centrazione psichica;
4. Il Sé è un simbolo dell'unione tensionale delle coppie di opposti;
5. Il Sé è l'individualità in senso più alto;
6. Il Sé è l'esistente a priori dal quale promana l'Io;
7. Il Sé è l'artefice della *unio oppositorum*, dando luogo alla più diretta esperienza del divino psicologicamente concepibile;
8. Il Sé è anche espressione del fattore soggettivo. In quanto tale serve a indicare ciò che limita e insieme permette la percezione e la conoscenza del mondo;
9. Il Sé è la coscienza del soggetto, in quanto fattore soggettivo. È in questa accezione che il Sé si contrappone all'Io;
10. Il Sé è anche la struttura psichica totale che denota la psiche come integrazione, compendio e combinazione di tutte le parti psichiche;

11. Il Sé è posto sempre come «atemporale e preesistente a ogni nascita»;
12. Il Sé è lo scopo dell'«uomo totale»;
13. Il Sé è la quintessenza dell'essere individuale;
14. Il Sé è la legge morale del singolo.

Alla legge morale generale, invece, fa riferimento il Super-Io. Per Jung, il Super-Io è «l'insieme dei valori psicologici tradizionali che limitano e contemporaneamente fondano la coscienza» (725). Il concetto di Super-Io è mutuato dal pensiero freudiano, dove indica «quell'istanza che emettendo giudizi, critiche e censure svolge una funzione di orientamento nella vita e nel mondo» (725). Nella psicologia analitica, il Super-Io esprime la «potenza dei valori psichici del passato» (725). Il Super-Io «ha rispetto all'Io generici effetti educativi che, nel loro divergere dai valori su cui l'Io stesso è attualmente fondato, possono assumere uno specifico carattere conflittuale» (725). Il Super-Io svolge una funzione di «orientamento e controllo, e indirettamente una funzione psichica di autosservazione e autoconsapevolezza riflessiva» (726). La psicologia analitica assume il «Super-io freudiano come l'immagine del potere preponderante della psiche sull'Io, che in quanto tale diventa un principio formale sovraordinato all'Io stesso» (726). «L'Io si costituisce veramente solo in quanto riconosce il Super-io e riconosce sé stesso come parte» (726).

Un emblema del Sé è la Circumambulazione:

Tratto dall'alchimia, il termine designa più propriamente la costruzione di un recinto o Temenos che istituisce un'area per il sacro con la funzione di recipiente trasformativo; e cioè la costituzione di un contenitore destinato a liberare le forze disseminate e contrapposte, in vista del loro congiungimento [...] Sul piano psicologico la circumambulazione esprime «il concentrarsi dell'attenzione e dell'interesse su un centro, concepito come centro d'un cerchio e formulato perciò come punto», ed è intesa come emblema del Sé. (125)

Come si accennava, il Sé denota anche il processo di centrazione psichica.

Nella psicologia analitica, decade il concetto di un centro della psiche costituito dall'Io, e si formula il concetto di un 'centro potenziale' della psiche [...] attorno al quale lo stesso Io ruota. [...] In questo significato, è sinonimo di centro il termine Sé, in quanto punto mediano dell'inconscio e della coscienza, e l'Io è invece inteso come il centro della coscienza. I due centri verrebbero a coincidere soltanto nei casi di inflazione psichica. (120)

E ancora:

Nella psicologia analitica si parla di centro come di un'immagine con caratteri di completezza, totalità e globalità. E tale immagine è intesa come il prodotto di un processo psichico innescato propriamente dal senso di incompletezza e parzialità della coscienza; e cioè il centro è essenzialmente un'immagine senza spazio e senza tempo. (120)

Essa emerge quando il soggetto prende «coscienza di essere situato limitato nello spazio e nel tempo, per cui nella sua psiche si è venuta ad attivare la funzione trascendentale» (121).

Il Sé assume anche il significato di

epitome o compendio della psiche ed esprime la paradossale riunificazione, totale ma non sintetica, dei contrari. In questa accezione, si parla di Sé come simbolo dell'unità tendenziale della psiche: infatti esso è pensato nel 1945 come la messa in tensione di elementi opposti. Non considerato come un terzo intermedio tra coscienza e inconscio, il Sé esprime l'una e l'altro insieme, ossia una congiunzione dove il conflitto degli opposti può trovare pace [...].

[Il Sé] abbraccia contemporaneamente gli istinti, i fenomeni fisiologici e fenomeni semifisiologici. La difficile concezione psicologica di una paradossalità del Sé vuol dire che «la totalità dell'uomo può essere descritta solo per antinomie», e ciò accade «ogniqualevolta si tratti di un'idea trascendente». A questo significato è correlato il concetto di psicoterapia come confronto dei contrari. (657)

L'iter terapeutico consiste allora in un evolvere dalla dimensione limitata dell'Io cosciente al Sé, attraverso quello che Jung ha definito processo d'individuazione. Nell'ambito della psicologia analitica, l'identità psicologica indica la condizione, propria della fase iniziale di ogni attività psichica, in cui due elementi appaiono ancora indistinguibili l'uno dall'altro.⁴ Il concetto di identità non concerne dunque, in senso stretto, il tema dell'identità personale, che Jung affronta ricorrendo ad altri termini, quali 'individualità' e 'Sé'.

L'individualità rappresenta «il modo di essere (sotto ogni aspetto psicologico) peculiare dell'individuo» (Jung [1921] 2003, 462), ovvero «un'irripetibile combinazione o graduale differenziazione di funzioni

⁴ Cf. Pieri 1998, 313. Per comprendere meglio il concetto, riporto il brano per intero: «Il non notare psicologicamente differenze tra due qualsivoglia elementi diversi è posto all'inizio di ogni attività psichica, ed è inteso come emblema di tale inizio. In quanto tale, l'identità costituisce il segno caratteristico: a) della cosiddetta 'mentalità dei primitivi'; b) dello 'stato mentale della prima infanzia'; c) dell' 'inconscio dell'uomo civilizzato adulto'».

e facoltà che in sé e per sé sono universali» (Jung [1917-43] 1991, 173). L'individualità psichica è insita a priori nella psiche dell'individuo, ma a livello inconscio; per renderla cosciente, occorre attivare il cosiddetto 'processo d'individuazione' (cf. Jung [1921] 2003, 362). È, quest'ultimo, un concetto centrale della psicologia analitica, in quanto percorso obbligato verso il raggiungimento di quella piena realizzazione psichica rappresentata dal 'Sé'. Come tiene a precisare lo stesso Jung:

Nell'occuparmi di psicologia dell'inconscio mi sono trovato di fronte a fatti che richiedevano l'enunciazione di nuovi concetti. Uno di questi è il 'Sé', che denota un'entità non sostitutiva di quella che è stata finora espressa con il concetto di 'Io', e che piuttosto abbraccia quest'ultimo in qualità di concetto sopraordinato. (Jung [1951] 2005, 3)

La differenza tra i due termini appare ancor più chiara nel seguente passo:

la personalità come fenomeno totale non coincide con l'Io, cioè con la personalità conscia, [...] Ho perciò proposto d'indicare la personalità totale, presente benché non interamente afferrabile, con la parola 'Sé'. L'Io è per definizione subordinato al Sé e si comporta nei suoi riguardi come una parte verso il tutto. (5)

Quindi, l'Io rappresenta solo un aspetto del Sé, quello conscio. Al di là dei suoi angusti confini, si estende il regno sterminato dell'Inconscio, sia individuale che collettivo, dove la luce della consapevolezza si affievolisce fino a spegnersi del tutto.

Come spiega bene lo psicologo Henry F. Ellenberger, l'individuazione è:

in generale il processo di formazione e separazione di entità singole, in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico quale essere diverso dal generale, dalla psicologia collettiva [...]. Il processo psicologico di individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta funzione *trascendente*, la quale fornisce allo sviluppo individuale direttive che la via pretracciata dalle norme collettive non può mai fornire [...]. La individuazione è sempre più o meno in contrasto con la norma che regola la collettività, perché i. è separazione e differenziazione dal generale e formazione del particolare [...] la individualità psicologica è presente a priori nell'inconscio. (Ellenberger 2006, 361-2)

Il processo d'individuazione è dunque un processo di separazione e differenziazione, che si muove dall'Io al Sé, in vista del raggiungimento di una sorta di 'totalità psichica'.

1.3 L'Opus Magnum

1.3.1 Jung e l'immaginario alchemico

Come metafora principe del processo d'individuazione, a partire dagli anni Quaranta, Jung fa ricorso all'immaginario alchemico, in particolare alla realizzazione dell'*Opus Magnum* che, attraverso diverse fasi evolutive, porta alla trasformazione del piombo nell'oro o nella pietra dei filosofi.

L'alchimia fornisce allo psicologo svizzero un sistema di simboli utile per dare forma e trasmettere agli altri le proprie intuizioni, le proprie visioni e i risultati di studi effettuati in primo luogo su se stesso (cf. Von Franz [1972] 2014, 37). Fino a quel momento, cioè fino all'uscita di *Psicologia e alchimia* (1944), la prima opera in cui Jung tratta in modo sistematico l'argomento, l'alchimia era vista solo come una preistoria della chimica, piena di fantasie, superstizioni e fantastiche-rie prive di alcun supporto scientifico (cf. Von Franz [1972] 2014, 191). Lo psicologo svizzero, però, intuisce presto quanto l'alchimia possa essere una chiave di lettura proficua per indagare gli strati profondi della personalità; così intraprende una lunga esplorazione dei testi alchemici che lo porta a scrivere pagine fondamentali per la psicologia del profondo e per tante discipline che fanno proprie alcune zone del pensiero junghiano.⁵ Sull'influenza e l'incidenza delle teorie di Jung in campi diversi e, a volte, lontani dalla psicologia, si è espressa – tra gli altri – la sua allieva e collaboratrice Marie-Louise von Franz:

il suo lavoro si estende dalla sfera accademica a tutti gli altri campi della vita, perché egli non s'interessava soltanto alle malattie specifiche della psiche, ma ancora più al mistero della psiche umana in sé, mistero che si nasconde in *tutte* le attività umane. Nessuna casa fu mai costruita, opera d'arte creata, scoperta scientifica fatta, rito religioso celebrato senza la psiche umana [...]. Perciò, quanto di conforme alla legge naturale è possibile scoprire nell'ambito della psiche vale per tutti i campi dell'umana realtà. [...] il campo in cui le concezioni junghiane si sono meno affermate, o almeno si sono affermate più lentamente è quello della psichiatria ufficiale. (Von Franz [1972] 2014, 11)

Von Franz prosegue asserendo che per l'intellettuale che vuole definizioni esatte «il concetto d'inconscio rappresenta un tormento» (13), perché è proprio con questa idea che si mette fine al razionalismo scientifico dell'Ottocento. Per Jung, infatti, ogni verità scientifi-

⁵ Oltre a *Psicologia e alchimia*, vanno ricordati almeno *Mysterium Coniunctionis* (Jung [1955-56] 1989) e il *Libro rosso* (Jung [2009] 2010).

ca è «una ipotesi soddisfacente per il momento, ma non un articolo di fede valido per sempre» (cit. in Von Franz [1972] 2014, 14). Coerentemente con questa linea, Jung non ha mai avanzato «né un sistema né una teoria generale, ma soltanto formulato concetti ausiliari» (14) utili come strumenti.

Anche le sue riflessioni sull'alchimia, dunque, sono ben lungi dal costituire una teoria sistematica e generale. Jung vi fa ricorso come strumenti d'indagine della psiche, uno strumento a suo modo di vedere prezioso, dal momento che gli alchimisti seguivano i loro sogni e le loro visioni per accostarsi alla materia e carpirne le leggi intrinseche. Esistono quindi delle precise analogie tra gli esperimenti alchemici e la moderna esplorazione dell'inconscio.

Secondo James Hillman, «il linguaggio alchemico è una modalità di terapia; è terapeutico in sé» ([1983] 2013, 16). Si tratta di un linguaggio che si caratterizza soprattutto per la sua concretezza:

Le componenti fondamentali della personalità - sale, zolfo, mercurio e piombo - sono materie concrete; la descrizione dell'anima, *aqua pinguis* o *aqua ardens*, nonché le parole che indicano stati dell'anima, come *albedo* e *nigredo*, incorporano eventi che si possono toccare e vedere [...] Quando parla di gradazioni di calore, l'alchimia non usa numeri. Fa riferimento piuttosto al calore dello sterco di cavallo, al calore della sabbia, al calore di un metallo lambito dal fuoco. [...] Il calore non è separato dal corpo che lo rilascia. (20)

Questa concretizzazione di fenomeni astratti è di fondamentale importanza, perché «abbiamo finito per credere che l'anima stessa sia un flusso inafferrabile, quando in realtà la psiche si manifesta sempre in comportamenti ed esperienze specifiche e in immagini sensuose assai precise» (21). Il linguaggio alchemico, dunque, consente di esprimersi in termini lontani dall'astrazione e dai limiti imposti dal razionalismo scientifico:

Nessun termine significa una sola cosa. Ciascun fenomeno alchemico è al tempo stesso materiale e psicologico, altrimenti l'alchimia non avrebbe potuto dichiararsi salvifica sia per l'anima umana sia per la natura materiale. L'alchimia è tutta metafore [...]. Tutta analogie. Tutta una *poïesis* della mano.

La nostra mente conserva ancora l'inclinazione degli alchimisti a tradurre la tecnologia in psicologia. (22)

Nella miriade dei testi alchemici che ci sono pervenuti, non si trova una concordanza assoluta sul numero, sull'ordine e sulla natura delle fasi dell'*Opus Magnum*. L'alchimia più antica era solita individuarne quattro, quella più moderna tre. Quella che sembra privilegiare

Jung in *Psicologia e alchimia* è una scansione quaternaria in: *Nigredo*, *Cauda pavonis*, *Albedo*, *Rubedo*.⁶

1.3.2 *Nigredo*

Il processo trasformativo alchemico inizia con la *Nigredo* o 'opera al nero'. In questa prima fase, la materia iniziale viene «dissolta, calcinata, polverizzata e depurata» (Von Franz [1972] 2014, 211).

Jung collega la fase della *Nigredo* a quella dell'incontro con l'archetipo dell'Ombra, nel processo d'individuazione. Abbandonando ogni certezza 'diurna', il soggetto si confronta con i contenuti rimossi della propria psiche e inizia così la sua *Nekyia* ovvero quel percorso di 'discesa all'Ade' o «viaggio notturno per mare» che lo porterà ad ampliare le proprie conoscenze e potenzialità, fino a quel momento limitate alla dimensione cosciente dell'Io.

Il termine 'Ombra' ricorre in tutta l'opera junghiana, caricandosi di significati extraindividuali e coinvolgendo molteplici ambiti disciplinari: etnologia, mitologia comparata, storia delle religioni, solo per fare qualche esempio. Jung lo utilizza per rappresentare la parte oscura della psiche: «Ognuno di noi è seguito da un'ombra, e meno questa è incorporata nella vita conscia dell'individuo, tanto più è nera e densa» (Jung [1938] 1979, 82). L'esigenza di prendere coscienza della voce dell'Ombra nasce dal fatto che essa non si può affatto ricondurre a quello che comunemente indichiamo come 'male'.⁷ Tra i contenuti oscuri che risiedono in quella zona della psiche rifiutata dall'Io e dalla società, ve ne sono infatti alcuni che si rivelano preziosi per l'arricchimento della personalità individuale:

Se le tendenze dell'ombra, che vengono rimosse, non rappresentassero altro che il male, non esisterebbe alcun problema. Ma l'ombra rappresenta solo qualcosa di inferiore, primitivo, inadatto e goffo e non è male in senso assoluto. Essa comprende fra l'altro delle qualità inferiori, infantili e primitive, che in un certo senso renderebbero l'esistenza umana più vivace e più bella; ma urtano contro regole consacrate dalla tradizione. (Jung [1938] 1979, 82-4)

Per non continuare a vivere come degli esseri dimidiati e per far sì che la zona non toccata dalla luce della coscienza non si infittisca al punto da sconvolgere l'intero equilibrio psichico, occorre quindi

⁶ In realtà, *Psicologia e alchimia* contempla anche altre opzioni, perché anche in questo caso Jung non fissa un sistema definitivo.

⁷ Sostiene, a più riprese, Jung che la «psicologia non sa cosa siano in sé male e bene» (Jung [1951] 2005, 50).

prendere coscienza dell'Ombra [...] riconoscere come realmente presenti gli aspetti oscuri della personalità: atto che costituisce la base indispensabile di qualsiasi forma di conoscenza di sé. (Jung [1951] 2005, 8)

Attraverso l'incontro con questo archetipo, dunque, la *Nigredo* ci consente di avviare l'opera di conoscenza di noi stessi e, al contempo, ci mette di fronte alle nostre debolezze in modo impietoso:

Tutto quello che prima avevamo criticato negli altri con moralistico sdegno ci viene 'servito' dai sogni come parte della nostra propria natura. Invidia, gelosia, menzogna, pulsioni sessuali, brama di potere, ambizione, cupidigia, irascibilità, puerilità s'impongono al nostro sguardo all'improvviso, inesorabilmente, dal di dentro. (Von Franz [1972] 2014, 211)

Questo provoca violenti cambi di paradigma:

Le illusioni su sé stessi e sul mondo crollano, gli ideali si rivelano impulsi di potenza camuffati, le convinzioni 'sante' si rivelano vuote. [...] L' 'Io' si sente spogliato della sua illusione onnipotenza e confrontato con l'oscura e confusa potenza dell'inconscio. (211)

La *Nigredo* «scardina i paradigmi consolatori», osserva James Hillman, «in sé il nero non è un paradigma, bensì un decostruttore di paradigmi», perché «si presenta ripetutamente nella vita e nell'opera, al fine di decostruire (*solvi et coagula*) ciò che è diventato un'identità» (Hillman [1983] 2013, 103). La *Nigredo* - prosegue lo studioso - è simile a un buco nero che

risucchia e fa scomparire le fondamentali strutture di sicurezza della coscienza occidentale. Mediante l'assenza di colore, il nero impedisce ai fenomeni l'ostensione delle proprie virtù. La decostruzione di ogni positività da parte del nero - vissuta come dubbio, come pensiero negativo, sospetto, disfacimento, assenza di valore - spiega perché la *nigredo* sia il momento necessario di ogni cambiamento di paradigma. [...] Di conseguenza, ogni momento di nerezza è foriero di alterazione, di scoperta invisibile, di dissoluzione dell'attaccamento a ciò che è stato preso per verità e realtà, per fatto concreto o virtù dogmatica. Osservando l'occhio, lo affina a vedere in trasparenza. (102-3)

La *Nigredo* caratterizza certi periodi complessi che preludono a grandi cambiamenti e lo stato che induce è temporaneo ma ha anche carattere iterativo:

La psicologia alchemica ci insegna a leggere come conquiste i periodi di sterile amarezza e aridità, le malinconie che non sembrano placarsi mai, le ferite che non si rimarginano, le schiaccianti mortificazioni della vergogna e gli imputridimenti dell'amore e dell'amizizia. Questi stati sono un inizio perché sono una fine, dissoluzioni, decostruzioni. Ma non sono l'inizio inteso come evento unico. (103-4)

Il processo alchemico, infatti, «non è un modello unidirezionale, che progredisce nel tempo. È una *iteratio*; il nero si ripete affinché la decostruzione possa continuare» (104). Attraverso ciascuna coagulazione negativa, sostiene Hillman, «risplende invisibilmente il *sol niger*. Tenebra e luminosità insieme, una vera decapitazione della mentalità ordinaria» (109). Si tratta di uno stato percettivo e di una disposizione di pensiero del tutto rinnovati e fuori dal comune:

significa incorporare l'invisibilità in tutte le sue percezioni, non perdere mai l'occhio oscuro, ovvero non ignorare mai il desiderio di ombre e di dolori che l'anima ha. Ade non è mai distante dal fratello Zeus. L'essere ottenebrati è solo l'inizio [...] il vedere per mezzo del nero, il vedere l'abituale come mistero, l'evidente come ambiguo, trasforma le fissazioni concretistiche in immagini metaforiche. [...] *Similia similibus curantur*: curiamo la *nigredo* diventando, come dicono i testi, più neri del nero: archetipicamente neri, e perciò non più colorati da troppo umani pregiudizi di colore. (109)

Dimenticare l'importanza della *Nigredo* e della visione che essa ci offre, conclude Hillman, comporta un rischio gravissimo per l'epistemologia occidentale, quello di perdere la «capacità di correggere con radicali cambiamenti di paradigma la propria solare cecità» (110).

1.3.3 *Cauda pavonis*

Seguendo uno degli schemi descritti in *Psicologia e alchimia*, alla fase della *Nigredo* segue la *Cauda pavonis*, ovvero «un gioco di colori iridescenti» (Von Franz [1972] 2014, 34) che si ricava dall'estrazione e dalla volatilizzazione dell'essenza e che rappresenta il distacco dell'Io dall'esperienza corporea. Il pavone, assunto dalla dottrina cristiana come simbolo dello Spirito Santo, annuncia quel rinnovamento interiore che inizierà a prendere corpo nella fase successiva, *Albedo*.

La molteplicità dei colori, che rappresenta i sette colori dell'iride nati dall'incontro di oscurità e luce (*Nigredo* e *Albedo*), rimanda a un primo passo verso l'integrazione psichica:

la prima parte dell'opera è compiuta quando la molteplicità delle varie componenti separate dal caos della *massa confusa* è stata ri-

condotta all'unità dell'*Albedo* e quando 'dai molti è nato l'uno'. Dal punto di vista morale ciò significa, al tempo stesso, che la pluralità psichica che deriva dallo stato originario di disunione con se stessi, il caos interiore di componenti psichiche in collisione reciproca, le 'greggi' di Origene, diventano il *vir unus*, l'uomo unificato. (Jung [1955-56] 1989, 298)

Le informazioni sulla *Cauda pavonis* sono nettamente inferiori rispetto alle altre fasi del processo, e lo stesso Jung la tratta solo come un momento di passaggio tra il nero della *Nigredo* e il bianco dell'*Albedo*:

L'apparizione dei colori, la cosiddetta *cauda pavonis* rappresenta, nel pensiero alchimistico, la primavera, il rinnovamento della vita: 'post tenebras lux'. (Jung [1946] 1981, 275)

In una parola, l'*Albedo*.

1.3.4 *Albedo*

La terza fase dell'*Opus* è l'*Albedo*, o 'opera al bianco', che Jung descrive in questi termini:

Il passaggio al bianco, l'imbiancamento (*albedo seu dealbatio*), è paragonabile all'*ortus solis* (il sorgere del sole). È la luce che appare dopo le tenebre, l'illuminazione dopo l'oscuramento. (Jung [1946] 1981, 277)

Nel processo d'individuazione, all'*Albedo* corrisponde l'incontro con l'archetipo dell'*Anima* per gli uomini e con quello dell'*Animus* per le donne. La coppia *Anima-Animus* rappresenta la caratteristica controssessuale di ogni individuo, che deriva dal principio di complementarietà che governa la psiche (cf. Pieri 1998, 50).

Se nello sviluppo di un individuo il confronto con l'Ombra è «opera da apprendista», il confronto con l'*Anima* è «opera da maestro» (Jung [1934-54] 1980, 27)

sostiene Jung, in quanto l'*Anima* «è il compendio di tutto ciò con cui l'uomo deve sempre confrontarsi senza mai riuscire ad avere la meglio» (cit. in Hillman [1985] 2008, 18). La società contemporanea e la psicologia in quanto parte di essa, osserva Hillman,

si trovano in uno stato di forte tensione per ciò che concerne il sentimento, la femminilità, l'eros, l'anima, la fantasia, tutte aree che la psicologia analitica ha collegato con *Anima*. (19)

Si tratta di componenti fondamentali della psiche e va ricordato che

nessun uomo [...] è tanto virile da non avere in sé nulla di femminile [...] La rimozione dei tratti femminili [...] fa sì che queste pretese controsessuali si accumulino nell'inconscio. (cit. in Hillman [1985] 2008, 20)

L'*Anima* è il «veicolo e addirittura l'immagine della 'totalità', in quanto completa l'ermafrodito sia psicologicamente sia come rappresentante della controsessualità biologica dell'uomo» (23) e, in quanto tale, va integrata a livello cosciente nella psiche maschile:

Se Anima rappresenta la lacuna femminile dell'uomo, allora una terapia dominata dall'idea di individuazione verso la totalità si concentrerà soprattutto sullo sviluppo dell'Anima. Nella mente di molti psicologi analitici lo sviluppo dell'Anima è diventato perciò un importante dogma terapeutico, e lo 'sviluppo del femminile' un'asse portante della piattaforma della psicologia analitica. (23)

Dal momento che gli alchimisti erano per la quasi totalità uomini, è naturale che l'*Albedo* sia leggibile nei loro testi soprattutto come un incontro con l'*Anima* e che venga quindi descritta come il momento in cui «la donna governa e appare la luce lunare» (Von Franz [1972] 2014, 212). Il metallo (termine che significa 'ricerca', ricorda Hillman) proprio di questa fase è l'argento, cioè «il metallo della luna, il seme della luna dentro la terra» (Hillman [1983] 2013, 136).

Nell'*Albedo* si compiono le operazioni di inargentatura e imbiancamento della materia:

La trasmutazione in argento è una depurazione, una purificazione che al tempo stesso significa rendere più essenziale e durevole. Questi cambiamenti qualitativi si riferiscono in special modo al mettere in evidenza, o portare alla luce, il carattere lunare dell'anima. (138)

Nella *Psicologia della traslazione*, a proposito del ruolo della psicologia femminile nel processo alchemico, Jung cita una lettera di John Portage, teologo e alchimista inglese del XVII secolo, che spiega bene le caratteristiche dell'*Albedo*:

l'artista deve aspettare fin quando veda la Tintura rivestita del suo altro colore, il color bianco, del biancore più candido che egli si aspetta di vedere dopo lunga calma e pazienza; e questo biancore appare realmente quando la Tintura ascende nella proprietà lunare: poiché Luna conferisce alla Tintura un bel biancore, il più perfetto color bianco che esista, e uno smagliante splendore.

Così le tenebre sono trasformate in luce, e la morte in vita. [...] Gli antichi erano soliti chiamare quest'opera il loro cigno bianco, la loro albeficazione o imbiancamento, la loro sublimazione, distillazione, circolazione, purificazione, separazione, santificazione e risurrezione. (Jung [1946] 1981, 300)

La parola chiave è qui «distillazione»:

È questa la distillazione, il *balneum Mariae*: perché con le reiterate distillazioni dell'acqua, del sangue e della rugiada celeste operate dalla Divina Vergine Sophia, la Tinctura è purificata nelle qualità della natura. [...] E allora ogni impurità della nerezza, ogni morte, inferno, maledizione, ira e veleno [...] sono separati e disgiunti, onde essi [i filosofi antichi] chiamano questo la loro separazione.⁸ (302)

L'azione dell'*Albedo* si conclude con la separazione degli opposti, con l'emergere delle antinomie presenti nella psiche. Spesso, la psicoterapia si ferma a questa fase, ma Jung osserva che se

la scienza si arresta ai confini della logica; non così la natura, che fiorisce anche là dove nessuna teoria è mai penetrata. La *venerabilis natura* non si ferma dinanzi agli opposti; se ne serve, anzi, per far emergere dall'opposizione una nuova nascita. (305)

È quanto accadrà nella fase successiva, la *Rubedo*.

1.3.5 *Rubedo*

La *Rubedo*, o 'opera al rosso' (dal colore del fuoco), è l'ultima fase dell'*opus*, quella che porta alla realizzazione della cosiddetta 'pietra filosofale' o 'pietra dei filosofi':

Chi possiede questa pietra non può essere 'disgregato' da influenze collettive o problemi interni; donde perfino la sensazione che essa costituisca una parte dell'uomo capace di sopravvivere a tutto. Fin dai più antichi testi alchimistici s'incontra sempre il tema della pietra (*lapis philosophorum*) come equivalente dell'oro ricercato. Inizio e meta dell'opera alchimistica era «la pietra donata da Dio» che può tramutare in oro tutti i metalli e che, secondo numerosi autori, è nascosta nel corpo umano, da cui deve essere estratta. (Von Franz [1972] 2014, 209)

⁸ Jung specifica che la Vergine Sophia corrisponde, in senso psicologico, all'Anima.

La pietra filosofale ha «un'azione cosmica risanatrice» (215); essa unisce tutti gli opposti e i quattro elementi che costituiscono il mondo. Nel processo d'individuazione, la *Rubedo* corrisponde dunque all'incontro con l'archetipo del Sé che, come abbiamo visto, rappresenta la totalità psichica e si caratterizza per essere una *coniunctio oppositorum*:

La presa di coscienza dell'uomo o, ciò che è lo stesso, la spinta all'individuazione, concentra in un'unità la natura interna diffusa, così che essa possa diventare operante nella forma dell'uno, dell'*Anthropos*. Con ciò si allarga il cerchio della conoscenza e le fonti conflittuali si esauriscono nel Sé mediante la presa di coscienza dei paradossi presenti nel Sé. (217)

La figura dell'*Anthropos*, «un uomo superiore o divino che doveva essere liberato dalla materia e dall'oscurità di cui era prigioniero» (189), ricorre con insistenza nei trattati degli alchimisti e lo stesso Jung ne fa un elemento cardine del processo.

In questa fase, diventa fondamentale l'azione del sentimento, in quanto un'interpretazione esclusivamente intellettuale rischia di essere parziale. È profonda convinzione di Jung che la psicologia sia

l'unica scienza che deve tenere conto del fattore valore (cioè il sentimento) poiché esso è l'anello di congiunzione tra i fenomeni psichici e la vita. Si rimprovera spesso alla psicologia di non essere scientifica, ma i critici trascurano di vedere la necessità scientifica e pratica di dare al sentimento il posto che gli compete. (124)

Il sentimento è intimamente connesso all'elemento igneo, e il fuoco ha infatti una centralità assoluta in questo momento conclusivo dell'*Opus*. Nella *Rubedo*, l'azione del fuoco si fa più forte che in tutte le altre fasi, ma esso è presente e decisivo in ognuna:

Il calore aumenta con il procedere dell'opera, passando attraverso le quattro classiche fasi. [...] Il *Lexicon* di Ruland correda ciascuna fase di ricche descrizioni. «Il primo grado è un calore assai lento, una specie di tiepidezza inattiva; è detto il calore di un bagno tiepido [...] e paragonato al calore generato da una gallina quando cova». Evidentemente questo fuoco è generato da un covare e digerire idee [...]. «Il secondo grado è più intenso, tale però da potersi toccare senza pericolo, non ustiona la mano. Lo chiamano il calore delle ceneri» [...] la cenere è la riduzione ultima, la nuda anima, l'ultima verità, dopo che tutto il resto si è dissolto. [...] «Il terzo grado brucerà la mano ed è paragonato alla sabbia bollente o alla limatura di ferro» [...] questo è il calore della volontà disperata, una collera solitaria che incalza l'opus sempre

più furiosamente. «Il quarto è il grado massimo, generalmente il più distruttivo... una fiamma viva scaturita da legna o carboni». (Hillman [1983] 2013, 31-3)

Il fuoco più intenso porta alla calcinazione, alla riduzione della materia in calce e della confusione all'essenza:

Il corpo calcinato è il corpo che è passato attraverso il fuoco, un corpo nato due volte, un corpo sottile, che, non essendo più attaccato a ciò che era prima, può essere totalmente assorbito nell'opus. (34)

Ma il fuoco non agisce solo sulla materia che si trasforma, esso coinvolge anche l'alchimista che

partecipa con il proprio calore, è tutt'uno con il fuoco, è dentro il fuoco. Il vecchio che nel suo laboratorio prepara soluzioni con alambicchi e storte, in ginocchio davanti al fuoco, è il vecchio della nostra mente che, le mani nella fornace del suo corpo, lavora alla trasformazione della propria natura. (35)

1.3.6 *Lapis Philosophorum*

Ma perché la meta del processo trasformativo alchemico è proprio una pietra? Se lo chiede James Hillman che avanza delle ipotesi riflettendo sulle caratteristiche proprie della pietra:

Essere simili a una pietra è essere nel mondo come tutte le altre cose, in mezzo a tutte le altre cose, duri, semplici, compatti, unitari, definiti, senza ambiguità. [...] E tuttavia, ciascuna pietra è diversa da ogni altra, pienamente individualizzata, come una monade. (Hillman [1983] 2013, 267)

Ecco una sintetica quanto incisiva descrizione del complesso processo d'individuazione e del suo ancora più complesso scopo. In effetti, la pietra può essere vista come la congiunzione di vari opposti, come appunto quello di essere in mezzo alle altre cose e, al tempo stesso, «pienamente individualizzata»; quello di essere semplice, unitaria e, al tempo stesso, infinitamente stratificata; di essere dura e definita e, al tempo stesso, saper durare allo scorrere del tempo che richiede continue trasformazioni.

Il tempo è proprio la categoria con cui meglio si confronta la pietra:

La pietra ha in sé il tempo, è riempita di tempo, ha una lunga vita, ha l'età del mondo. Essendo stata presente per tutta la durata del tempo, non può che essere una pietra filosofale, un *lapis phi-*

losophorum, la pietra del filosofo, la pietra della saggezza. Poiché il suo corpo condensa in un unico solido oggetto la storia del tempo, il lapis può vincere i condizionamenti della storia e servire da elisir di lunga vita. (268)

Riprendendo un concetto espresso da David Miller, Hillman spiega che la capacità della pietra di durare nel tempo risiede nel fatto che essa «non si presta alla comprensione», resiste anche alla più sollecitata penetrazione intellettuale e, come il masso di Sisifo e la roccia di Prometeo, vanifica ogni sforzo umano. «La pietra ferisce», continua Hillman, «anche la più minuta, come il sassolino nella scarpa», e in sua presenza perfino il fiume è costretto a modificare il proprio corso:

Te ne stai sul fondo, senza un gesto, eppure il fiume fa una diversione. Se sei impiantata nel terreno, le radici dell'albero più presente devono aggirarti. La crescita, il movimento organico, il processo di vita devono adattarsi al tuo essere, benché tu te ne stia completamente passiva. (268)

Tornando all'*Opus* alchemico, lo studioso spiega che il *lapis* ne rappresenta la conclusione perché in esso confluiscono tutte le virtù delle quattro sostanze di base che compongono il *tetrasoma*: piombo, sale, zolfo e mercurio. Il piombo gli conferisce «peso, gravità, densità, ponderosità» (269), lo rende capace di ponderare, appunto, e di raggiungere quelle profondità «a cui soltanto la tragicità, la solitudine e la malinconia saturnine posso scendere» (269). Il sale, invece, gli dona quella «impressionabilità che mantiene acuto il dolore e impedisce alla volatile immaginazione di disperdersi» (269). Lo zolfo, da par suo, lo fa essere «ricco, grasso, vitale e combustibile» (269), senza di esso, il *lapis* non potrebbe tingere né moltiplicarsi. Il mercurio, infine, gli offre l'ineffabilità e la capacità di unire in sé gli opposti:

Leggero e pesante, velenoso e curativo, enorme negli effetti e minuscolo nelle dimensioni, portatore di innumerevoli messaggi e diffuso a milioni di milioni, benché ciascun esemplare sia unico e diverso da tutti gli altri, il lapis è in grado, grazie alla fusibilità del mercurio, di partecipare, associarsi, dissolversi e significare qualsiasi cosa senza perdere la propria essenza. (269)

Nel *lapis philosophorum*, dunque, trovano una sintesi principi opposti tra loro. Le parole di Hillman ci fanno pensare che, se vogliamo immaginare un'impresa totale, è proprio da qui che dobbiamo partire, da questa sintesi o trasformazione di paradossi. Ma occorre prima fare un altro passaggio, osservando come questa tensione utopica e paradossale verso la totalità abbia preso forma nel mondo dell'Arte.

