

Spirito e materia: misterium coniunctionis

La psiche individuale tra spirito e materia

Com'è noto, Jung articola la sua concezione della psiche a partire dal riconoscimento di un funzionamento basato su antinomie, cioè formulazioni antitetiche, insolubili al pensiero; l'antinomia è la tensione continua bipolare tra gli opposti. L'antinomia più radicale nella prospettiva junghiana (Marozza, 1997) è lo stesso pensiero psicologico, che, nell'impossibilità di trovare un punto archimedeo fuori dalla psiche, da cui guardare ad essa con una qualche "obiettività", rappresenta il tentativo di staccarsi dal processo vitale, per trovare un significato a ciò che accade. Tale significato non appartiene quindi all'evento in sé, ma soltanto alla coscienza che ad esso si rapporta. Deriva da qui *l'incommensurabile differenza tra le ipotesi umane e la realtà*. L'empiria psicologica di Jung risulta così fondata sull'assunto fondamentale dell'*impossibilità per l'uomo di avere un contatto diretto con la 'realtà materiale'*, se non attraverso la mediazione dell'immagine, l'elemento fondamentale della costituzione psichica, nel cui ambito si costruisce ogni esperienza e conoscenza delle cose.

Coerentemente con la sua visione della psiche, Jung (*Realtà e surrealtà*, 1933) ci ha messo perciò in guardia da un tipo di visione troppo semplicistica che considera l'immaginario contrapposto al reale, inteso come mondo sensibile e materiale; egli ha affermato infatti che "reale (wirklich) è ciò che agisce (wirkt)". Se per il modo di pensare dell'intelletto umano cosiddetto sano e del linguaggio comune, la realtà è quella materiale o concreta degli oggetti che cadono sotto i nostri sensi, tuttavia una tale lettura lascia del tutto "impregiudicato il fatto che nell'intelletto c'è una quantità di cose che non derivano dai dati sensoriali." "Se anche – scrive Jung nello stesso saggio (1933) - definiamo tali contenuti col nome di immaginazioni o di illusioni, non per questo sottraiamo loro neppure un'oncia della loro efficacia; anzi, non esiste un solo pensiero "reale" che in determinate circostanze non possa essere spinto da parte da un pensiero "irreale", il che dimostra che quest'ultimo possiede una forza e un'efficacia maggiori del primo." Risulta così negata ogni differenza di tipo ontologico tra reale e fantastico; sottratta alla realtà ogni caratteristica di natura sostanziale, l'unica definizione che possiamo darne si fonda sulla sua capacità di produrre effetti nell'esistenza. (aspetto rilevante nel lavoro clinico ed evidente nella psicopatologia, e che configura un elemento di differenza con la psicoanalisi freudiana alla ricerca di una qualche "verità" seppure

attinente all'inconscio). [In effetti questa materialità è estremamente difficile da definire in modo oggettivo, in quanto gli elementi del mondo materiale, hanno qualità che noi attribuiamo a partire da opposti (vicino-lontano, caldo-freddo, duro-morbido.....) e che gli strumenti di misura utilizzati in tutto il mondo sono stati creati a partire da unità di misure convenzionalmente fissate (il metro, il litro....)]

La coscienza, come dicevamo, non ha una relazione diretta con gli oggetti materiali ma ne percepisce le immagini, trasmesse ed elaborate a partire dagli organi sensoriali, in un processo inconscio che trasforma il dato fisico in specifica immagine psichica. Allo stesso modo la coscienza non sembra in grado di dire nulla sull'origine e sulle ragioni dei contenuti che non provengono dal mondo esterno e che pure la "affollano"; pensieri, fantasie, immagini, idee... La stessa realtà psichica - aggiunge Jung (1931, *Problema fondamentale della psicologia contemporanea*) - è in definitiva qualche cosa d'inafferrabile. "Qualche cosa" c'è, ed è senza dubbio l'unica nostra esperienza immediata in quanto tutto ciò che io sperimento è psichico, e tutti i dati sensoriali che configurano per me il mondo delle cose, che hanno dimensione e consistenza e occupano uno spazio, sono essi stessi immagini psichiche, così come le rappresentazioni e i pensieri "irreali" che non si riferiscono a niente che sia "al di fuori" di noi stessi. Proprio perchè tanto avviluppati in immagini psichiche, non possiamo procedere nella ricerca dell'essenza delle cose fuori di noi (il mondo materiale). Ciò che soltanto possiamo dire è che alcuni contenuti o immagini sembrano provenire da un cosiddetto ambiente fisico, a cui appartiene anche il nostro corpo, mentre altri, altrettanto reali per la psiche, provengono da una cosiddetta fonte spirituale, la quale sembra essere diversa dalle cose materiali.

Jung - in netta contrapposizione con la visione freudiana - afferma infatti empiricamente l'evidenza di una *dimensione spirituale* autonoma, del tutto differente da quella materiale e non da essa derivata, che appare la fonte di molti contenuti presenti nella psiche. In *Trasformazioni e simboli della libido* (1911-12) com'è noto, egli ha allargato il concetto freudiano di libido da manifestazione psichica della pulsione sessuale, a fondamento energetico di tutte le qualità possibili nella loro paradossale reciproca opposizione. La libido, intesa come concetto energetico, diviene infatti una *formula quantitativa per i fenomeni vitali*, che sono di diversa intensità; essa passa per tutte le trasformazioni possibili, come è possibile vedere nelle fantasie dell'inconscio e nei miti, considerati da Jung anzitutto *autorappresentazioni dei processi di trasformazione energetica*. In questa cornice di senso, l'energia è considerata ad uno dei suoi poli come espressione delle manifestazioni materiali e istintive e all'altro polo come espressione delle manifestazioni che possiamo definire spirituali.

E ancora in *Energetica psichica* (1928) egli scrive: "... questi fatti costringono ad ammettere che il

principio spirituale (qualunque cosa sia) s'impone con forza inaudita contro il principio puramente naturale. Si può dire anzi che anch'esso è "naturale" e che entrambi i principi scaturiscono da una medesima natura. Non metto assolutamente in dubbio questa origine, ma devo fare rilevare che questa cosa "naturale" consiste in un conflitto tra due principi ai quali si può dare questo o quel nome, secondo i propri gusti, e che *questo contrasto è l'espressione e forse anche il fondamento di quella tensione che definiamo come energia psichica.*" Soltanto con il riconoscimento di questo polo spirituale autonomo, è possibile, secondo Jung, risolvere il problema, altrimenti insormontabile, che rappresenta la realtà delle attività umane superiori, il pensiero, l'arte, la religione, la scienza (ma anche la creatività individuale).

Com'è noto, egli non condivise mai la visione della psicoanalisi secondo cui l'uomo, essere primariamente istintivo, entra in conflitto con le leggi e i comandamenti morali, e si trova costretto a rimuovere in tutto o in parte alcuni istinti; né condivise lo scopo del metodo, ad essa coerente, di riportare alla coscienza i contenuti istintivi rimossi, per operarne la correzione. Tale idea – come meglio vedremo successivamente – condurrà Freud alla sua particolare definizione di sublimazione, intesa come una sorta di deviazione dell'istinto in una forma più opportuna di adattamento al contesto sociale, nella trasformazione degli stessi istinti in opere di civiltà. Jung sottolinea al contrario l'impossibilità di inibire in modo volontario ed efficace un istinto naturale, se non per assoluta necessità. Inoltre, rifiutando il concetto scientifico puramente razionalistico dell'inconscio proprio della psicoanalisi, Jung evidenzia che *gli istinti non sono cose note ma ignote*, dei quali riconosciamo la provenienza dalla buia sfera della psiche e la necessità di accoglierli nella coscienza, per evitare devastatrici perturbazioni di altre funzioni; ma di essi è impossibile conoscere chiaramente la natura, trattandosi di influssi ambigui, o addirittura di significato molteplice, come l'inconscio stesso.

Gli istinti rappresentano (1936, *Determinanti psicologiche del comportamento umano*) la forza motivante dell'accadere psichico; inizialmente extrapsichici, possono venire successivamente modificati nel processo di psichificazione. "Al fatto extrapsichico dell'istinto toccherebbe il ruolo di puro stimolo – scrive Jung; il fenomeno istintivo *psichico* invece sarebbe un'assimilazione dello stimolo a una *complessità psichica già esistente*, ciò che io definisco col termine di *psichificazione*." Tale istinto psichificato perde in una certa misura tanto la sua univocità quanto, occasionalmente, anche la sua caratteristica di obbligatorietà; ciò vale tanto per gli istinti che garantiscono la conservazione individuale (fame, [sete, sonno]), quanto per quello relativo alla conservazione della specie (sessualità). A questi due gruppi Jung ne accosta ancora altri tre: l'*istinto di attività* (istinto migratorio, il piacere di cambiare, l'irrequietezza e l'istinto di gioco), l'*impulso di riflessione* e il *fattore creativo*, "di natura simile all'istinto"; quest'ultimo, di cui possiamo cogliere

la prossimità alla sfera spirituale, è in rapporto strettissimo con gli altri istinti, che può reprimere o asservire, “fino all’autodistruzione dell’individuo”, appartenendo ad esso tanto la creazione quanto la distruzione (quando la creatività è pura passione ingovernabile per colui che la vive).

Ampliando così il novero degli istinti e pur riconoscendo il peso e l’incoercibilità della loro azione nel funzionamento dell’uomo, Jung – come scrive von Franz (1988) – ha scelto di indirizzare il suo interesse primariamente non a come ci comportiamo, come ci accoppiamo, come curiamo la prole, ma cosa sentiamo e fantastichiamo, mentre facciamo qualcosa. In quanto essere umani, noi condividiamo con gli animali la sfera istintuale; non siamo in grado però di scoprire in essi processi interni che accompagnano lo svolgimento della vita naturale. Al contrario nell’uomo, grazie alla capacità di comunicazione, possiamo riconoscere che esistono sempre fantasie, sentimenti, emozioni e rappresentazioni fantastiche, che sono tipici in diverse situazioni, proprio come il comportamento esterno; riconosciamo tali disposizioni archetipiche “nell’affinità strutturale dei sistemi religiosi, dei miti, dei costumi mitologici e dei racconti, al di là di specifiche differenze storico-culturali.” Come Jung riassume (1947/1954, *Riflessioni teoriche sull’essenza della psiche*): “L’uomo esiste almeno come un alcunchè che viene spinto verso una qualche cosa [e a questo scopo sono deputati gli istinti] e, al tempo stesso, come un alcunchè che si raffigura una qualche cosa.” [e ciò a partire dall’ispirazione degli archetipi]

Per spiegare il fatto che gli istinti, intesi più in generale come fenomeni vitali, abbiano un aspetto fisiologico e uno psicologico, Jung (1947/1954, *Riflessioni teoriche sull’essenza della psiche*) ricorre alla concezione di Janet circa la *partie supérieure et inférieure d’une fonction*, sostenendo che la base istintuale sia quella che controlla la parte inferiore della funzione mentre quella superiore corrisponderebbe alla parte prevalentemente “psichica” della funzione stessa. Mentre la prima è la parte relativamente immutabile e automatica, che o agisce completamente o non agisce affatto (*all-or-none-reaction*), la seconda ne configura la parte volontaria e variabile, che può essere definita psichica in senso più stretto. Benchè la motivazione della volontà sia originariamente essenzialmente biologica, essa può quindi affrancarsi parzialmente dagli istinti e dal loro carattere di obbligatorietà; così la funzione, modificata la sua forma, entra al servizio di altre determinazioni o motivazioni, che non hanno più nulla a che fare, in apparenza con gli istinti. (sento lo stimolo della fame che ha abitualmente un elemento di incoercibilità ma posso anche mangiare o non mangiare a partire da motivazioni del tutto diverse dalla sopravvivenza).

Aggiunge Jung: “ (...) non posso fare a meno di attirare l’attenzione sul fatto che, se circoscriviamo lo psichico rispetto alla sfera istintuale fisiologica, e quindi in certo qual modo “verso il basso”, s’impone una limitazione analoga “verso l’alto”.” La funzione cioè, che si è affrancata dalla sfera puramente istintuale, divenendo “psicologica”, può ugualmente raggiungere una forma del tutto

“spirituale”. La sfera psichica vera e propria si estende fin dove vi sono “funzioni influenzate da una volontà”, ovvero quella somma limitata di energia di cui l’Io cosciente può disporre liberamente e che consente le modificazioni delle funzioni; ai margini l’energia psichica viene inoltre utilizzata da altri complessi inconsci, ma potenzialmente suscettibili di coscienza.

Tanto alla sfera psichica che si perde, in basso, nella base organico-materiale (radiazioni dello spettro elettromagnetico: infrarosso psichico), quanto a quella che trapassa, in alto, in una forma cosiddetta spirituale (ultravioletto psichico), appartengono i “*processi psicoidi*”, elementi “incapaci di coscienza in sé e per sé”, che fanno parte di quella porzione di inconscio che non ha mai attinto alla coscienza, e che può essere definita quindi inconscio in assoluto. I processi psicoidi, vengono sperimentati come qualcosa di spontaneamente attivo, e possono essere di natura spirituale, come gli archetipi, o direttamente radicati nell’organismo materiale, come gli istinti fisiologici, che rappresentano il ponte verso la materia in generale. L’archetipo - scrive Jung (1938/1954, *Gli aspetti psicologici dell’archetipo della Madre*) - in sé un elemento vuoto, formale, una *facultas praeformandi*, ovvero una possibilità data a priori della forma di rappresentazione. Essa ha un carattere ereditario, corrispondendo sotto questo aspetto esattamente agli istinti, che sono ugualmente determinati soltanto nella loro forma; la presenza in sé degli archetipi così come degli istinti si può dimostrare soltanto nel momento in cui essi si manifestano concretamente.

I processi psichici sono quindi equilibri energetici tra spirito e istinto, che formano una coppia di opposti e sono *a loro modo autonomi*. Quanto più tali processi trapassano in modelli di comportamento e in processi fisiologici, tanto minore libertà sussiste e le reazioni diventano automatiche e necessarie. “Materia e spirito – Jung (1947/1954) - appaiono nella sfera psichica proprietà caratterizzanti di contenuti consci. Entrambi sono, stando alla loro natura ultima, trascendentali, cioè irrepresentabili, perché la psiche e i suoi contenuti costituiscono l’unica realtà che ci sia data direttamente.” Tale realtà psichica è continuamente creata e ricreata nel suo manifestarsi. Se la psiche è infatti una successione d’immagini, non si tratta di un allineamento accidentale, bensì di una costruzione estremamente sensata e opportuna, espressione di un’attività vitale che si attua tramite immagini (approccio teleologico).

Ma Jung azzarda ancora oltre, scrivendo: “Poiché psiche e materia sono contenute in un solo e medesimo mondo, (Jung, 1947/1954) e inoltre sono in costante reciproco contatto, e infine poggiano entrambe su fattori trascendentali irrepresentabili, esiste non solo la possibilità ma addirittura una certa probabilità che materia e psiche siano due aspetti diversi di una stessa cosa. I fenomeni di sincronicità, mi sembra, ci orientano in questa direzione, in quanto il non-psichico può comportarsi come psichico, e viceversa, senza nesso causale.”

Non possiamo dunque conoscere nel loro “essere per sé, né la materia né lo spirito; ma resta di

estremo interesse per noi riflettere sul modo in cui queste due potenze archetipiche si presentano alla coscienza, e indagare “quel raro processo spirituale in cui queste potenze si attualizzano come esperienza di senso nell’uomo e cercano di pervenire alla coscienza, rispecchiando la psiche.” Tale processo è denominato da Jung individuazione.

Materia e Spirito

Abbiamo visto che Jung articola una complessa dialettica tra le “essenze sconosciute” di spirito e materia e ipotizza, coerentemente con la sua visione della psiche, una sorta di identità “ideale” tra di esse. Al contrario nelle differenti epoche storico-culturali spirito e materia sono stati considerati come due opposti, con una derivazione di tipo causalistico l’uno dall’altra. Secondo la religione cristiana, che ha caratterizzato l’humus culturale dell’Occidente, la materia ha origine dallo spirito. La Genesi ci mostra infatti Dio come creatore della materia; mentre lo spirito è increato e infinito, e rappresenta in sé l’essenza della vita, la materia, al contrario, è creata e finita. Come ci ricorda Jung però (1926, *Spirito e vita*), questa visione si è lentamente modificata nei secoli, fino a giungere, nell’Ottocento, alla sostituzione della metafisica dello spirito con una metafisica della materia. All’interno di questo paradigma “moderno”, “ogni trascendenza si tramuta in immanenza: cause, fini e valori vengono ricercati e posti entro la stretta sfera del mondo empirico. (...) Oggi non è più la forza dello spirito che si crea un corpo, ma al contrario la materia che trae dal proprio chimismo un’anima, anche se non si parla proprio di “spirito” ma di “psiche”, non di “materia” ma di “cervello” e di “ormoni” o di istinti e di impulsi.” “Né si creda (1931, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*) che questo radicale capovolgimento nella concezione del mondo abbia avuto basi razionali; non vi è infatti in genere alcun argomento razionale che possa provare oppure confutare la realtà dello spirito o quella della materia. I due concetti, come abbiamo visto, non sono che simboli posti a designare fattori ignoti, la cui esistenza può essere parimenti affermata o respinta, secondo il capriccio del temperamento individuale o dello “spirito del tempo”.

Proviamo comunque a seguire l’intelletto umano nella sua necessità di fare delle affermazioni su ciò che nella sua essenza non comprende e non può comprendere, e si trova pertanto costretto - se procede rettamente - a creare una contraddizione, a spezzare cioè quel quid nei suoi elementi opposti, per poterlo conoscere in qualche misura. Proviamo dunque a definire lo spirito e la materia, *come se* fossero due sostanze distinte.

Lo stesso Jung (1946, *Fenomenologia dello spirito nella fiaba*) ricorda che “si indica come “spirito” il principio che si oppone alla “materia”: sostanza o esistenza immateriale che nel suo grado più universale e più alto è chiamata “Dio”, e che ci rappresentiamo anche come esponente del

fenomeno psichico o addirittura della vita stessa.” L’opposizione tra spirito e materia si basa sul fatto che il primo è il “dinamico” *par excellence*, e costituisce quindi il classico opposto alla staticità, inerzia, assenza di vita, attribuite alla materia. Conformemente alla sua originaria natura di vento, lo spirito è sempre l’essenza attiva, alata e mossa, che vivifica, stimola, eccita, infiamma e ispira. Ancora a differenza della materia, ciò che è spirituale non ha forma e in esso nessun oggetto può essere bloccato.

In modo sintetico possiamo individuare le seguenti caratteristiche dello Spirito: è un principio spontaneo di movimento e di attività; ha la capacità di produrre liberamente immagini al di là della percezione dei sensi; ha infine la capacità autonoma di manipolare le immagini stesse. Lo spirito con la sua natura di archetipo, cioè di immagine primordiale autonoma, universalmente presente nella costituzione della psiche umana, fa sì che l’uomo crei, gli dà l’impulso e l’idea felice, la perseveranza, l’entusiasmo e l’ispirazione.

La materia forma il polo contrario; si manifesta, come abbiamo visto, nella sfera della psiche accoppiata con processi istintivi, cioè fisiologici, e nei fenomeni che noi possiamo comprendere attraverso l’elaborazione delle percezioni sensoriali, includendo le tecniche sperimentali complementari, che ne costituiscono un prolungamento.

Come abbiamo già messo in evidenza, la distinzione di spirito e materia consiste in fondo soltanto nelle etichette per due manifestazioni dell’unico Essere (*Sein*), in sé sconosciute, che noi esperiamo internamente come spirituali o esternamente come materiali. “In sintesi, - scrive von Franz (1988) - ciò che nel mondo esterno denominiamo materia o energia sarebbe solo una rappresentazione archetipica, così come ciò che chiamiamo spirito, che poggia, in quanto patrimonio del pensiero o senso, su un’immagine archetipica”. Alla base della necessità d’una duplice etichetta stanno infatti gli archetipi di spirito-padre e materia-madre, sulla cui essenza ultima a noi non è dato sapere nulla (possiamo solo osservare i loro effetti nell’ambito psichico). Per quanto riguarda l’archetipo della Grande Madre di cui il concetto di materia è una rappresentazione archetipica tra le altre, gli aspetti più importanti sono stati individuati da Jung nelle seguenti immagini tipiche: sul piano personale la Madre, la Grande Madre, la matrigna, la balia, la bambinaia, la nonna, la dea, la vergine Maria, Sophia. È la meta della liberazione, il Paradiso, il regno di Dio, la Chiesa, la terra, il cielo, il bosco, il mare, l’acqua stagnante, la materia, il mondo infero, la luna, il campo, il giardino, la roccia, l’albero, il pozzo, il fonte battesimale, il fiore, il mandala, il forno, il cavallo, la mucca, la lepre, e in generale tutti gli animali soccorrevoli. Psicologicamente è il principio benefico, protettivo, sostenitore, stimolante, fecondo e nutriente, il luogo di trasformazione e rinascita, il segreto; ma anche l’occulto, la tenebra, il mondo dei morti, divorante, seducente, intossicante, la fonte d’ansia, l’ineluttabile.

All'archetipo del padre, cioè dello spirito, al polo opposto, appartengono le seguenti associazioni mitologiche: l'etere, il vento, il soffio spirituale, l'ossessione, i fantasmi dei defunti; si pensi allo pneuma, alla psiche, agli gnomi, agli spiriti, al diavolo, ai demoni, agli angeli, al vecchio soccorrevole, al mago. Sul piano personale: il padre, il professore saggio, l'autorità, il sacerdote.

“Se lo spirito è essenzialmente ciò che vive e dà vita, - scrive Jung (*Fenomenologia dello spirito nella fiaba*, 1946/1948) non si può tuttavia concepire la natura (appartenente al regno della materia) come priva di spirito e morta. Deve dunque trattarsi del presupposto (cristiano) di uno spirito la cui vita è così superiore a quella della natura che quest'ultima sta ad esso come la morte.” E infatti lo spirito rimanda, come detto, all'idea archetipica di Dio, mentre la materia attiene concettualmente alla terra, così come all'archetipo della madre, e quindi della Vergine Maria. È proprio nella tradizione cristiana che rintracciamo l'idea del male assimilata alla materia e al creato (e per derivazione al femminile), differentemente dalla sfera dello spirito-Dio, inteso come sommo bene; vediamo qui configurata l'ulteriore coppia di opposti bene-male. Ma “Spirito e materia - scrive Jung (1938/1954) - sono in sé “neutrali”, cioè entrambi capaci di ciò che l'uomo chiama bene o male.” E come nella formula della filosofia cinese classica in cui lo *yang* (il principio chiaro, caldo, secco, maschile) contiene in sé il germe dello *yin* (il principio oscuro, freddo, umido e femminile) e viceversa, così - scrive Jung (1938/54, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*) a proposito della coppia spirito-materia, “nella materia bisognerebbe perciò scoprire il germe dello spirito, e nello spirito, il germe della materia.”

Da qui l'importanza attribuita da Jung al Dogma dell'Assunzione, proclamato dalla Chiesa nel 1958, considerata da Jung come un sintomo compensatorio, che riflette l'aspirazione a un'immagine unitaria del mondo; egli scrive (1938/1954, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*) “Se dunque una figura condizionata da questo archetipo [della materia] viene rappresentata come accolta in cielo (Dogma dell'Assunzione, 1958), nel regno cioè dello spirito, ciò sta a indicare un'unificazione di terra e cielo, materia e spirito. La conoscenza scientifica seguirà certo il cammino inverso: riconoscerà l'equivalente dello spirito nella materia stessa e l'immagine di questo “spirito” apparirà liberata di tutte o quasi tutte le proprietà finora note. Allo stesso modo la materia terrena che ha fatto il suo ingresso in cielo si è trovata spogliata delle sue specifiche peculiarità. L'unificazione dei principi opposti e separati riuscirà nondimeno a farsi strada. Concretamente intesa, l'Assunzione è in contrasto assoluto con il materialismo. Una risposta siffatta, lungi dall'attenuare la tensione fra gli opposti, la spinge all'estremo. Simbolicamente intesa, l'Assunzione del corpo implica un riconoscimento della materia, che solo per il prevalere di una tendenza “pneumatica” era stata identificata interamente col male.”

In un certo senso, entrambe queste evoluzioni, quella del mondo cristiano e quella della sfera

scientifiche, sono state anticipate dall'alchimia, nella forma, certo soltanto simbolica, dello *hieros gamos, le nozze sacre*, degli opposti. “Con il tramonto dell'alchimia, - Jung, 1919/38/1954 - l'unità simbolica di spirito e materia è andata in frantumi: per questo, l'uomo moderno si sente sradicato ed estraneo in una natura svuotata dell'anima.”

Metafore dall'alchimia

Seguendo Jung, ravvisiamo nelle metafore dell'alchimia la possibilità di cogliere in forma immaginale la dialettica tra la materia e lo spirito, più precisamente guardando all'alchimia come una teoria della redenzione del fisico e della materia.

L'alchimia occidentale è nata in epoca alessandrina dall'incontro dello spirito greco classico con l'arte della magia dell'Asia anteriore. I Greci, da Aristotele in poi, non riconoscevano un contrasto tra spirito o psiche, e materia, in quanto essi consideravano animato e dotato di spirito il principio universale della materia, indistinto da quello spirituale e concepito come principio formale coesistente con la materia. Questo spirito speculativo della filosofia greca della natura si incontrò con il sapere della magia sperimentale dell'Asia anteriore, con la sua attitudine all'esperimento chimico condotto nella pratica; in Egitto in particolare era diffusa la lavorazione dei metalli, considerati come essenze divine; nelle tecniche magiche dei culti religiosi era inclusa inoltre la pratica di ricostituire un corpo risorto eterno, indistruttibile, sottile, per il defunto. Tale motivo archetipico costituì la base della tradizione del pensiero alchimistico. In quel miscuglio di religione e filosofia, (von Franz, 1988) la maggior parte di ciò che oggi è definito psiche, e che nel linguaggio junghiano chiamiamo inconscio collettivo, era spostata fuori dell'individuo, nella materia cosmica animata e consisteva d'una molteplicità di componenti separate, in parte persino contrastanti: sostanze chimiche provenienti dagli dei, di dei o demoni astrali, dei degli organi del corpo.

Inizialmente, con l'espansione del Cristianesimo, l'alchimia occidentale vide un progressivo declino, raggiungendo invece una nuova fioritura sotto il dominio dell'Islam. Quando intorno all'anno mille, il flusso della conoscenza scientifica invertì la direzione, muovendosi dall'Islam all'Occidente, l'alchimia ritornò invece nell'ambito culturale occidentale. Nel pensiero degli alchimisti medievali si realizzò un fecondo rapporto tra le antiche idee redivive e le concezioni teologiche ufficiali della Chiesa, a partire dall'idea di fondo secondo cui esisterebbe una forza immaginativa nella psiche dell'uomo, che, nello stato di alta tensione affettiva e nella costellazione astrologica adeguata, potrebbe *produrre mutamenti concreti* nel mondo materiale.

“L'alchimia – ha scritto Jung (1942, *Paracelso come fenomeno spirituale*) - è quella disciplina sia teorica che pratica che si richiama al mito centrale della perfezione della materia, sia essa materia

metallica, chimica o spirituale. Nella profondità della materia giace la divinità che invoca aiuto per essere riportata alla luce. In molti miti, infatti, si racconta di uno spirito disceso e incarnatosi nella materia. Nell'alchimia la materia è allo stesso tempo sia materiale che spirituale, e lo spirito è sia spirituale che materiale.”

Allo studio dell'alchimia Jung dedicò, nel trentennio che va dal 1928 circa alla vigilia della morte, una grande attenzione e perseveranza, per il convincimento che, sotto le costanti e in apparenza impenetrabili oscurità delle formule e dei procedimenti, quella forma millenaria di cultura esprimesse, storicizzandola, la *pulsione particolare all'uomo a rendersi cosciente di se stesso*, realizzando in sé una durevole e quindi preziosa *condizione di equilibrio*, la misteriosa *coniunctio oppositorum*, attraverso la fabbricazione del particolarissimo oro filosofico, in cui le contraddizioni della sua natura si trovano superate e pacificate. Tale pulsione, ipotizzata come presente nella psiche individuale e collettiva e per sua natura, almeno in apparenza, meno carica di energia di altre più vicine alle necessità della sopravvivenza, fu definita da Jung processo di individuazione.

Nel 1928 egli ricevette da Pechino, inviatogli dal missionario protestante e sinologo Richard Wilhelm, e con la preghiera di un commento, un piccolo trattato taoista, *Il segreto del fiore d'oro*; esso fu – scrive Jung in *Ricordi, sogni, riflessioni*, 1961 - il primo incontro venuto a interrompere la sua solitudine, apportandogli le prove di una naturale e spontanea parentela spirituale con le esperienze sue e dei suoi pazienti. Ritenne infatti di trovare nel testo una conferma certa dell'ipotesi di una innata e generalmente umana tendenza alla *trasformazione psichica*, nel senso dello spostamento del “centro di gravitazione della personalità globale” verso “un punto per così dire virtuale tra coscienza e inconscio, che si potrebbe definire Sé”.

La lettura dell'opera segnò l'inizio dello studio approfondito di testi di alchimia, alla ricerca del legame tra le antiche dottrine gnostiche e neoplatoniche e la moderna scienza dell'inconscio, a partire dal convincimento della indissolubile sovrapposizione di *psiche individuale e psiche collettiva* e quindi della possibilità di riconoscere nei prodotti della storia della cultura e nei loro particolari linguaggi, la presenza attiva di quello stesso dinamismo di presa di coscienza che agisce nello sviluppo individuale e che l'osservazione clinica mette in luce. Jung, grazie alla fondamentale scoperta del fenomeno della *traslazione*, per cui i contenuti psichici dei quali non è riconosciuta la realtà endogena vengono proiettati e vissuti sul mondo esterno, riconobbe nei fantasiosi materiali della tradizione alchimistica, volti alla realizzazione dell'*aurum potabile* o *lapis* (pietra) la stessa pulsione che esprimeva l'innato dinamismo nella psiche individuale verso una presa di coscienza e un relativo superamento dei paradossi della natura umana; presa di coscienza e superamento tuttavia non mentali, non speculativi, ma raggiungibili con l'esplorazione dell'inconscio che passa per *gli affetti e il sentimento* prima e più profondamente ancora che per la ragione.

In una sorta di compensazione del paradigma del dualismo cristiano e cartesiano, dominante nella cultura occidentale dei suoi tempi, l'alchimia apparve a Jung come la possibilità di integrare e ricongiungere la lacerante scissione del corpo dell'uomo moderno con il regno della natura, riuscendo ad armonizzare nell'unità, la dicotomia del soggetto e dell'oggetto, dell'osservatore e del fenomeno, e a ricomporre l'armonia degli opposti, e lo squilibrio ratiocentrico causa di tante nevrosi. All'epoca dell'alchimia tardo-antica, infatti, non esisteva la rigida separazione (cartesiana) tra la materia e lo spirito, e gli alchimisti operavano all'interno di un ipotetico *regno intermedio* (*metaxû*), denominato "corpo sottile".

Secondo la prospettiva junghiana, nell'attivazione dell'immaginazione, vissuta in concreto sulle sostanze trattate in laboratorio, l'alchimista viveva qualcosa di non troppo dissimile - naturalmente, nell'infinita varietà delle condizioni storiche - da quanto vissuto, in Occidente e in Oriente, da chi si fosse impegnato nella disciplina di una via di saggezza; e qualcosa di non troppo dissimile, anche, da quanto vive lo psicoanalista alla ricerca, in sé stesso o in chi gli affida la sua sofferenza, del significato implicito di pulsioni, di percezioni o di comportamenti che si presentano dapprima ciechi e oscuri, e dai quali tuttavia il lavoro della ricerca analitica si sforza di estrarre la comprensione nuova, chiara e durevole di come stanno davvero le cose; di estrarre, per dirla in altre parole, l'*oro della presa di coscienza*.

Certamente, rileva Jung, rispettosi del mondo culturale e religioso in cui vivevano, gli alchimisti riconobbero nel Cristo il solo e divino liberatore dell'anima. Ma la loro ricerca ebbe essenzialmente un altro orientamento e un altro fine: la liberazione ch'essi perseguirono con tanta passione passava infatti per la natura e concerneva la materia, ed era ispirata dall'esigenza, profonda nell'uomo, di comprendere e di superare la conflittualità tra realtà spirituale e materiale. Essi operavano quindi non già alla *redemptio microcosmi*, alla redenzione individuale, che è il frutto dell'opera di Cristo, ma alla *redemptio macrocosmi*, cioè dell'intera natura in ogni forma della vita materiale e psichica. Gli alchimisti si vollero liberatori della divinità addormentata nelle cose come nelle oscurità del corpo e dei suoi istinti; assolvendo di conseguenza così, per lunghi secoli, una funzione in certo modo compensatoria, non trascurabile, nei confronti delle esigenze eccessivamente "sublimatrici" delle società cristiane, che tradivano l'implicita svalorizzazione di quanto è corpo e natura. L'alchimia, in tal senso, dialettizzava la malvagità della materia, recuperando il femminile e il "male" e attuava altresì, un processo volto a liberare l'*Anima Mundi* imprigionata nella stessa, attraverso la sua redenzione.

"Grazie alla ricchezza dei suoi simboli – scrive Jung a conclusione di *Misterium coniunctionis* (1955/56) - l'alchimia ci consente di farci un'idea di un tentativo operato dallo spirito umano che può essere paragonato al rito religioso, all'*opus divinum*. L'Opus alchemico tuttavia differisce da

questo perché non costituisce un'attività collettiva, rigorosamente definita sul piano sia formale che dei contenuti, ma, nonostante la somiglianza dei principi fondamentali, è invece un'impresa individuale, in cui l'adepto getta sul piatto della bilancia tutto il suo essere, per raggiungere la meta trascendentale: realizzare l'*unità*. È un'opera di riconciliazione degli opposti apparentemente incompatibili, i quali – com'è caratteristico dell'alchimia – non sono intesi semplicemente come l'ostilità naturale che regna tra gli elementi fisici, ma anche allo stesso tempo come un conflitto morale. Poiché l'oggetto dell'impresa alchemica si considera presente sia all'esterno che all'interno del soggetto, sul piano sia fisico che psichico, l'opera abbraccia per così dire, la natura intera, e la sua meta consiste in un simbolo, che ha un aspetto empirico e allo stesso tempo trascendente. (...) Oggi possiamo vedere come l'intero processo alchemico volto all'unificazione degli opposti, che ho descritto in queste pagine, può rappresentare anche l'itinerario di un singolo uomo verso l'individuazione, con la differenza non trascurabile che un individuo non potrà mai uguagliare, nella sua produzione simbolica, la ricchezza e l'ampiezza dei simboli dell'alchimia. (...) L'alchimia mi ha perciò reso il servizio inestimabile di offrirmi il suo materiale, nel cui ambito la mia esperienza può trovare spazio sufficiente, e mi ha in tal modo offerto la possibilità di descrivere il processo di individuazione nei suoi aspetti essenziali.”

Le fasi dell'Opus

La condizione iniziale del lavoro alchemico è lo specchio della psiche embrionale che si avvia alla trasformazione. I simboli (alchemici) designano in parte la *materia*, con la sua arcana natura “mistica”, in parte indicano invece il *processo* che conduce alla meta, in cui agisce la fertile capacità immaginativa dell'adepto. Il simbolo principale usato per indicare la materia che si trasmuta durante tale processo è quello del Mercurio, la cui immagine (Jung, *Psicologia e Alchimia*, 1944) si accorda essenzialmente con le caratteristiche dell'inconscio. “Ermete o Mercurio compare nel suo duplice significato di argento vivo e di anima del mondo, accompagnato dal Sole, ossia dall'oro, e dalla Luna, che rappresenta l'argento. L'operazione alchemica consiste essenzialmente nella scomposizione della *prima materia*, del cosiddetto caos, nel *principio attivo*, l'*anima* [lo spirito], e in *quello passivo*, il *cosiddetto corpo*, i quali poi venivano riuniti in forma personificata nella *coniunctio* o nelle “nozze chimiche”. In altre parole, la “*coniunctio*” veniva interpretata allegoricamente come *hieros gamos*, come copulazione rituale di Sole e Luna. Da tale unione scaturiva il *filius sapientiae* o *philosophorum*, il Mercurio trasformato, che era pensato come ermafrodito, per indicarne la perfezione totale.” (Jung, *Paracelso come fenomeno spirituale*, 1942)

Vediamo brevemente le fasi del processo, suggerendone i parallelismi con il percorso di sviluppo individuale all'interno dell'analisi. All'inizio, come appena detto, Mercurio si trova nella massa

confusa, nel caos e nella *nigredo*, con il ruolo di *prima materia*, della vera e propria sostanza di trasformazione. In questo stadio gli elementi sono reciprocamente refrattari. “Nell'alchimia greca - Jung, 1944, *Psicologia e alchimia* - essa corrisponde al *Nous* o all'*Anthropos* sprofondato nella *physis*. Nell'alchimia più tarda è invece l'“anima del mondo in catene”, il “sistema delle virtù superiori nelle inferiori” ecc. In tale stadio si rappresenta una condizione oscura dell'adepto o di un contenuto psichico.” La materia prima rappresenta quindi la sostanza sconosciuta sulla quale è proiettato il contenuto psichico autonomo. Inizialmente ci troviamo di fronte ad una situazione caratterizzata da una lotta caotica tra tendenze e forze contrapposte. L'alchimista, così come il terapeuta, dovrebbe essere in grado di ricondurre nuovamente ad unità gli elementi e le proprietà tra loro ostili, che dapprima erano stati separati. L'essenza del lavoro sta da un lato, nella *separazione* e nella *soluzione* e dall'altro, nella *combinazione* e nella *coagulazione* [differenziazione e integrazione nel processo di individuazione]. La via della *nigredo*, termine latino che sta per neritudine, nero, in termini junghiani corrisponde all'incontro con l'Ombra. Sul piano dello sviluppo della personalità, questo momento genera solitamente confusione e obnubilamento, poichè l'Ombra esprime contenuti individuali di cui prima non si era avuto alcun sentore e che sono considerati per lo più disdicevoli dall'Io cosciente. Il riconoscimento dell'Ombra, pur in modo sofferto, facilita il ritiro delle proiezioni di cui ci siamo serviti per modellare la realtà che ci circonda, e allo stesso tempo l'immagine di noi stessi, che risulta per questo sotto alcuni aspetti unilaterale. Per questo gli alchimisti hanno definito la loro *nigredo* come *melanconia, nero più del nero, notte, afflizione dell'anima*. La prima fase del processo è dunque caratterizzata da grande confusione, frustrazione e da una certa depressione. Tuttavia questo stadio contiene tutte le potenzialità e i semi del futuro sviluppo.

Quando il fuoco dell'alambicco, il fuoco psichico, ha purificato in giusta misura gli elementi, si produce la seconda fase e si entra in quello che gli alchimisti chiamavano *albedo*, lo stadio di chiarificazione e d'intensificazione della vita e della coscienza. Le procedure di questa fase mirano quindi a illuminare l'oscurità mediante l'*unione degli elementi opposti*. Accade ad un certo punto del percorso che il soggetto comprende che tutto ciò che proiettava negli altri in realtà apparteneva a lui; è pertanto costretto a riconoscere e accettare i suoi lati oscuri. Solo allora, può verificarsi “l'emersione del sole” o la comparsa della luna piena. La sostanza bianca viene concepita come un corpo senza macchia, purgato dal fuoco, ancor privo però dell'anima. Esso vale come *femminile* ed è chiamato *sponsa, argento o Luna*. Mentre la trasformazione dell'oscurità in chiarezza viene simboleggiata dal motivo della lotta fra i draghi, a questo punto compare il motivo dello *hieros gamos* (sorella e fratello, o madre e figlio). L'albedo configura la scoperta della personalità di sesso opposto dentro di noi, e consente di comprendere quanto i rapporti con gli uomini (nella donna) e

con le donne (negli uomini) fossero prima incentrati su di un'immagine interna fantasmatica, proiettata sull'altro. È l'incontro con le figure che Jung chiama Anima (immagine interiore femminile, nell'uomo), e Animus (figura interiore maschile, nella donna).

Con ciò è raggiunta la prima meta principale del processo, l'alba, che talvolta può essere intesa come il punto finale, la conclusione dell'opera. Anche sul piano psicoterapeutico la luce che sembra arrivare dopo un periodo di depressione molto grave, può infatti portare a terminare il percorso in modo troppo repentino.

In realtà la meta non è ancora raggiunta. Se il processo si protrae, il biancore dell'albedo, della luce della coscienza può diventare il rossore della *rubedo*. Mediante il *coniugium*, il *matrimonium* o la *coniunctio*, la Luna si unisce al Sole, l'argento all'oro, il femminile al maschile. Il passaggio dalla "prima materia" alla "rubedo" (*lapis rubeus*, *carbunculus*, *tinctura rubra*, *sanguis spiritualis sive draconis*, ecc.) rappresenta il divenire cosciente (*illuminatio*) di uno stato conflittuale inconscio, mentre le scorie non più passibili di miglioramento (*terra dammata*) vengono eliminate. Questa fase non riguarda il ritiro di proiezioni dal mondo esterno, come le due precedenti, ma una più ampia e profonda integrazione di contenuti inconsci. Quando un contenuto inconscio diventa cosciente, ciò significa che esso è stato integrato sul piano della consapevolezza; in termini alchemici si può dire che sia avvenuta una *coniunctio solis et lunae*, in cui l'inconscio è simboleggiato dalla Luna, mentre la "luce" della coscienza corrisponde al Sole. La "coniunctio" produce il *lapis philosophorum*, il simbolo centrale dell'alchimia che possiede innumerevoli sinonimi. I suoi simboli sono, da un lato; figure quaternarie o circolari, dall'altro il *rebis* o l'Anthropos ermafrodito. Il simbolismo del Lapis corrisponde ai simboli del mandala (cerchio) presenti nei sogni ecc.; che stanno a significare "totalità" e "ordine" ed esprimono perciò la personalità modificata dall'integrazione dell'inconscio. L'Opus alchemico descrive il processo di individuazione in forma proiettata, perché inconscia e l'ultima fase, quella del sole rosso, è quella che configura l'emersione del Sé.

Bibliografia

- Aurigemma L., *Il concetto di sublimazione da Freud a Jung*, Rivista di Psicologia Analitica, n.36, 1987
- Aurigemma L., *L'idea di Spirito nel pensiero di C. G. Jung*, Rivista di Psicologia Analitica, n.32, 1985
- Aversa L., (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Bari, 1995
- Carotenuto A., *Diario di una segreta simmetria*, ed. Astrolabio, Roma, 1980

- Carotenuto A., *Nevrosi, processo creativo e potere sull'altro*, Rivista di Psicologia Analitica, n.27, 1983
- Carotenuto A., *L'ombra delle origini in C. G. Jung*, Rivista di psicologia analitica, n. 35, 1987
- Freud S. (1909), *Cinque conferenze sulla psicanalisi*, in *Opere 1909-1912*, Boringhieri, Torino, 1974
- S. Freud (1908), *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *Opere*, vol.V, Boringhieri, Torino, 1972
- Groesbeck C.J., *Il mito dell'analista: Freud e Jung analisti uno dell'altro*, Rivista di Psicologia Analitica, n.23, 1981
- Hillman J. (2010), *Psicologia alchemica*, Adelphi, Milano, 2013
- Jacobi J. (1944), *La psicologia di C.G. Jung*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990
- Jung, C.G. (1907), *Psicologia della dementia praecox*, Opere vol. 3, Bollati Boringhieri, 1988
- Jung C.G. (1916), *Adattamento*, in *Opere* vol. 7, Bollati Boringhieri, 1993
- Jung C.G. (1916), *La struttura dell'inconscio*, Opere vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- Jung C. G. (1916-1957/1958), *La funzione trascendente*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1921), *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- Jung C. G. (1926), *Spirito e Vita*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C.G. (1928), *L'Io e l'inconscio*, Opere vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- Jung C. G. (1928), *Energetica psichica*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1928/1931), *Psicologia analitica e concezione del mondo*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1929/1957), *Commento al "Segreto del fiore d'oro"*, in *Opere* vol. 13, Torino, Bollati Boringhieri, 1997
- Jung C. G. (1931), *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*, in *Opere* vol. 8, Torino: Bollati Boringhieri, 1995
- Jung C. G. (1932), *Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale*, in *Opere*, vol. 15, Bollati Boringhieri, Torino, 1996
- Jung C. G. (1933), *Realtà e surrealtà*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1935), *Fondamenti della psicologia analitica. Quinta conferenza*, in *Opere*, vol. 15, Bollati Boringhieri, Torino, 1997
- Jung C. G. (1937), *Determinanti psicologiche del comportamento umano*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1994

- Jung C. G. (1937), *La rappresentazione della liberazione nell'alchimia*, in *Opere*, vol. 12, Bollati Boringhieri, Torino, 1995
- Jung C. G. (1938/1954), *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1940), *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1942), *Paracelso come fenomeno spirituale*, in *Opere* vol. 13, Torino, Bollati Boringhieri, 1997
- Jung C. G. (1942/1954), *Il simbolo della trasformazione nella messa*, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1943/1948), *Lo spirito Mercurio*, in *Opere* vol. 13, Torino, Bollati Boringhieri, 1997
- Jung C. G. (1944), *Psicologia e Alchimia*, in *Opere*, vol.12, Torino, Bollati Boringhieri 1992
- Jung C. G. (1945/1954), *L'albero filosofico*, in *Opere*, vol. 13, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1946), *Fenomenologia dello spirito nella fiaba*, in *Opere* vol. 9*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997
- Jung C. G. (1946), *Psicologia della traslazione*, in *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C. G. (1947/1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C.G. (1916/1948), “*Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*”, *Opere* vol. VIII, Bollati Boringhieri, 1994
- Jung C. G. (1948), *Alchimia e psicologia*, in *Opere* vol. 13, Torino, Bollati Boringhieri, 1997
- Jung C. G. (1952), *Risposta a Giobbe*, in *Opere* vol. 11, Torino, Bollati Boringhieri, 1992
- Jung C. G. (1955/56), *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia*, in *Opere*, vol.14, Torino, Bollati Boringhieri, 2002
- Jung C. G. (1961), *Introduzione all'inconscio*, in C.G. Jung (1967), *L'uomo e i suoi simboli*, Tea, Milano, 2005
- Jung C. G. (1962), *Ricordi, sogni e riflessioni*, a cura di A. Jaffè, Rizzoli, Milano, 2005
- Jung, C.G. (1972), *Lettere (1906-1961)*, *Ma. Gi* Edizioni, Roma, 2006
- Lo Cascio A., *Considerazioni sui meccanismi di difesa*, *Rivista di Psicologia analitica*, 1974
- Lòpez-Pedraza R. (1977), *Ermes e i suoi figli*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2003
- Marozza M.I., *Note di Psicopatologia junghiana. Un confronto tra alcuni fondamenti psicodinamici del pensiero freudiano e junghiano*, *La Pratica Analitica*, n.16, 1997,

Moretti&Vitali, Milano

- Reale B., *Le macchie di Leonardo. Analisi, immaginazione, racconto*, Moretti&Vitali, Bergamo, 1998
- Ribola D., Widmann C., de Luca Comandini F., Mercurio R., *Quattro saggi sulla proiezione*, Vivarium, 2013
- Samuels A. (1985), *Jung e I neo-junghiani*, Edizioni Borla, Roma 1989
- Schwartz-Salant N., *La relazione. Psicologia, clinica e terapia dei campi interattivi*, Vivarium, 2002
- von Franz M.L. (1978), *Rispecchiamenti dell'anima*, Vivarium, Milano, 2012
- von Franz M.L. (1988), *Psiche e materia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992