

DA

C.G. JUNG
OPERE

volume tredicesimo

STUDI
SULL'ALCHIMIA

Commento
al
"Segreto del Fiore d'Oro"



BORINGHIERI

Carl Gustav Jung

Commento al “Segreto del fiore d’oro”

Presentazione

[Titolo originale: *Kommentar zu "Das Geheimnis der goldenen Blüte"*. Pubblicato nel volume del sinologo Richard Wilhelm e di C. G. Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch* (Dornverlag, Monaco 1929). Il libro conteneva la traduzione di un antico testo cinese, il *T'ai I Chin Hua Tsung Chih'* (Il segreto del fiore d'oro) preceduto dal commento "europeo" di C. G. Jung. Poco prima, nello stesso anno 1929, i due autori avevano pubblicato nella "Europäische Revue" (Berlino), vol. 5, NN. 2/8, 530-42 (novembre 1929) una versione assai abbreviata dal titolo *Dschang Scheng Schu: die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* (Ch'ang Sheng Shu: l'arte di prolungare la vita). Nella seconda edizione del 1938 fu incluso anche il *Necrologio di Richard Wilhelm* (vedilo qui oltre). Dopo alcune nuove edizioni sostanzialmente immutate, nel 1957 ne apparve, presso la casa Rascher di Zurigo, una quinta del tutto rinnovata, che presentava anche un nuovo testo cinese, il *Hui Ming Ching* (Libro della conoscenza e della vita) di Liu Hua Yang, insieme a una Prefazione di Salomé Wilhelm, la vedova del sinologo. Il testo di Jung comprendeva anche un'Appendice in cui si presentavano dieci "Esempi di mandala europei" disegnati dai suoi pazienti nel corso del trattamento. Poiché tutte quelle tavole sono state riprodotte (con un'unica eccezione) e commentate nei due scritti junghiani *Empiria del processo di individuazione* (1934/1950) e *Simbolismo del mandala* (1950), si rimanda il lettore al volume 9/1 delle "Opere". Traduzione di Augusto Vitale e Maria Anna Massimello.]

Prefazione di C. G. Jung alla seconda edizione (1938)

Il mio scomparso amico Richard Wilhelm, che insieme a me ha curato questo volume, m'inviò il testo del *Segreto del fiore d'oro* in un momento piuttosto problematico per il mio lavoro. Eravamo nell'anno 1928. A partire dal 1913 mi ero impegnato nell'indagine dei processi dell'inconscio collettivo ed ero pervenuto a risultati che mi apparivano discutibili da non pochi punti di vista. Essi non solo si situavano molto al di là di tutte le nozioni della psicologia "accademica", ma oltrepassavano anche i confini della psicologia medica a orientamento personalistico. Si trattava di un'ampia gamma di fenomeni, cui non erano più applicabili le categorie e i metodi finora conosciuti. I miei risultati, che si fondavano su studi protrattisi per quindici anni, apparivano campati in aria dal momento che non si offriva loro alcuna possibilità di verifica. Non conoscevo nessun ambito dell'esperienza umana cui essi avrebbero potuto appoggiarsi con qualche sicurezza. Le uniche analogie, del resto molto remote nel tempo, che mi fossero note, le trovai sparse negli scritti degli eresiologi. Questa corrispondenza non facilitava per nulla il mio compito, ma al contrario ne aggravava la difficoltà, poiché i sistemi gnostici nascono solo in ridottissima parte da esperienze psichiche immediate, e consistono invece per la maggior parte in rielaborazioni speculative di tipo sistematizzante. Dato che possediamo pochissimi testi esaurienti e che la maggior parte delle nostre conoscenze al riguardo ci proviene dalle opere degli avversari cristiani, abbiamo dunque una conoscenza perlomeno insufficiente sia della storia, sia del contenuto di questa letteratura, che è difficilmente padroneggiabile, piuttosto astrusa ed esotica. Appoggiarmi a questa sfera mi apparve eccessivamente arrischiato, anche tenendo conto che la nostra epoca dista da quell'altra non meno di

millesettecento o milleottocento anni. Inoltre questi nessi erano, in parte, di importanza secondaria e, proprio nei punti più rilevanti, lasciavano lacune che mi rendevano impossibile utilizzare il materiale gnostico.

A superare questo imbarazzo mi aiutò il testo inviatomi da Wilhelm, che conteneva proprio quei passi che avevo cercato invano negli gnostici. Cosicché quel testo divenne per me la benvenuta occasione per poter pubblicare, almeno in forma provvisoria, alcuni risultati fondamentali delle mie ricerche. A quel tempo mi parve scarsamente rilevante il fatto che il *Segreto del fiore d'oro* non sia soltanto un testo taoistico dello yoga cinese, bensì anche un trattato alchemico. Un approfondito studio supplementare dei trattati latini me ne ha dato ancora maggiore certezza e mi ha mostrato che il carattere alchemico del trattato è di fondamentale importanza. Non è questa, tuttavia, la sede per approfondire tale argomento. Mi limito soltanto a far presente che fu proprio il testo del *Fiore d'oro* a condurmi per primo sulla via giusta. Nell'alchimia medievale troviamo infatti l'anello di congiunzione, da tanto tempo cercato, tra la gnosi e i processi dell'inconscio collettivo osservabili nell'uomo d'oggi.¹

In questa occasione non vorrei mancare di richiamare l'attenzione su taluni fraintendimenti in cui, nella lettura del presente volume, sono incorsi anche lettori di una certa cultura. Più di una volta è capitato che si ritenesse scopo della pubblicazione di questo libro il mettere in mano ai lettori un metodo per raggiungere la beatitudine. Tali persone hanno quindi tentato, travisando completamente quanto io dico nel mio commento, di imitare il "metodo" del testo cinese. Speriamo soltanto che il numero di questi individui esperti delle profondità spirituali sia stato almeno limitato.

Un altro fraintendimento consistette nel credere che, con il mio commento, descrivessi in un certo senso il mio metodo psicoterapeutico, il quale poi consisterebbe nel suggerire, per scopi terapeutici, ai miei pazienti idee orientali. Non

credo di aver dato alcun adito a un simile pregiudizio. In ogni caso questa opinione è assolutamente errata e si basa sull'idea assai diffusa secondo cui la psicologia sarebbe una scoperta funzionale a un determinato scopo, e non una scienza empirica. In questa categoria rientra anche l'opinione superficiale e al tempo stesso poco intelligente che l'idea dell'inconscio collettivo abbia una connotazione "metafisica". Si tratta invece di un concetto *empirico*, da intendere in modo analogo a quello di istinto, cosa, questa, senz'altro comprensibile per chiunque legga con un po' di attenzione.

1. Introduzione

1. *Perché all'europeo riesce difficile capire l'Oriente*

È inevitabile che la mia sensibilità occidentale m'induca ad avvertire un profondo senso di estraneità nei confronti di questo testo cinese. Certo, una qualche conoscenza delle religioni e filosofie orientali apre al mio intelletto e alla mia intuizione una via di comprensione per questi temi, così come riesco a cogliere, in termini "etnologici" o di "storia comparata delle religioni", i paradossi delle concezioni religiose dei primitivi. Ma appunto la cosiddetta comprensione scientifica è il manto con cui l'Occidente vela a sé stesso il proprio cuore: da un lato perché la *misérable vanité des savants* teme e respinge con orrore ogni segno di vivo coinvolgimento diretto, dall'altro perché una comprensione partecipe rischierebbe di trasformare l'incontro con lo spirito di un altro popolo in un'esperienza seriamente impegnativa. La cosiddetta obiettività scientifica dovrebbe riservare questo testo all'acume filologico del sinologo e preservarlo gelosamente da ogni altra forma di interpretazione. Ma Richard Wilhelm troppo a fondo ha scrutato nei misteri reconditi della sapienza cinese, per poter lasciar scomparire nel cassetto della scienza specialistica una simile perla di sublime saggezza. Sono dunque particolarmente onorato e lieto che proprio a me egli abbia voluto richiedere un commento psicologico.

Questo prezioso esempio di una conoscenza superiore a ogni specializzazione rischierebbe però in tal modo di andare a finire in un altro cassetto della scienza specialistica. Chi tuttavia volesse sminuire i meriti della scienza occidentale, segherebbe il ramo su cui poggia lo spirito europeo. La scienza è uno strumento senza dubbio imperfetto, ma di valore inestimabile e superiore; provoca danni solo quando pretende di essere fine a sé stessa. La scienza deve servire, e sbaglia quando vuole usurpare un

trono. Anzi ciascuna scienza deve servire le altre discipline ad essa coordinate in quanto ognuna abbisogna, proprio per la sua insufficienza, dell'appoggio di tutte le altre. La scienza è lo strumento dello spirito occidentale, e con essa si possono aprire più porte che con le sole mani. Essa appartiene al nostro modo di intendere, e ottenebra la nostra conoscenza solo quando attribuisce valore assoluto al tipo di comprensione suo proprio. L'Oriente ci apre invece una via diversa di comprensione, più ampia, più profonda ed elevata: la comprensione attraverso la vita. Di essa abbiamo, a dire il vero, una ancor incerta cognizione, come d'un vago sentimento legato alle espressioni religiose, onde si pone volentieri tra virgolette il "sapere" orientale, relegandolo nell'oscura sfera della fede e della superstizione. In tal modo si fraintende però completamente l'"obiettività" orientale. Non si tratta di presagi sentimentali, misticheggianti e che rasentano la pazzia, propri di asceti solitari e bizzarri, ma di intuizioni pratiche del fior fiore dell'intelligenza cinese, che non abbiamo alcun motivo di sottovalutare.

Questa affermazione potrà apparire forse troppo ardita, e provocare perciò più d'una scrollata di capo, perdonabile tuttavia data la nostra smisurata ignoranza della materia. La sua estraneità, inoltre, è così palese da rendere pienamente comprensibile il nostro imbarazzo nel tracciare i modi e i tipi di collegamento tra il pensiero cinese e il nostro. L'errore comune dell'occidentale, quello teosofico, è che egli, come lo studente del *Faust* mal consigliato dal diavolo, volge sprezzante le spalle alla scienza e, consentendo all'estasi orientale, prende alla lettera le pratiche dello yoga, scimmiottandole miseramente. E in questo modo abbandona l'unico terreno sicuro dello spirito occidentale, perdendosi nella nebbia di termini e concetti che non sarebbero mai scaturiti da cervelli europei, né possono esservi mai instillati con profitto.

Un antico adepto diceva: "Se l'uomo sbagliato si serve di mezzi giusti, allora il mezzo giusto agisce in modo

sbagliato.”² Questa massima cinese, disgraziatamente fin troppo vera, sta nel più stridente contrasto con la nostra cieca fiducia nel “giusto metodo” a prescindere da chi lo applica. In realtà, in queste cose tutto dipende dall’uomo e poco o nulla dal metodo. Il metodo traccia solo la via e la direzione, mentre i modi del comportamento sono poi espressione fedele della propria natura. Quando questo non si verifica, il metodo si riduce allora a una mera affettazione, a una nozione superflua e artificiale, priva di radici e insulsa, che serve al fine illegittimo di mascherarsi. Diventa un mezzo per ingannare sé stessi e per sfuggire alla legge forse spietata della propria natura. Tutto ciò ha poco o nulla a che fare con la genuinità e intima coerenza del pensiero cinese; al contrario è un tradir sé stessi per dèi stranieri e impuri, un pavido artificio per usurpare una superiorità spirituale, insomma una rinuncia alla propria natura che contrasta profondamente con il senso del “metodo” cinese. Tali conoscenze, infatti, hanno origine da una forma di vita, la più compiuta, autentica e coerente, cioè da quella arcaica vita culturale cinese che si è sviluppata in relazione logica e indissolubile con gli istinti più profondi. Vita che per noi rimane ormai per sempre lontana e inimitabile.

L’imitazione occidentale si riduce a una tragica incomprendimento della psicologia orientale ed è inoltre sempre così sterile come le moderne fughe nel Nuovo Messico o nelle isole beate dei Mari del Sud, o nell’Africa centrale dove si gioca con la massima serietà a fare i “primitivi”, fughe che servono all’uomo civilizzato occidentale per sottrarsi nascostamente ai compiti che gli spettano, al suo *hic Rhodus hic salta*. Non di questo si tratta dunque, non di imitare in modo disorganico un mondo straniero, o men che meno di fare i missionari, ma piuttosto di riedificare nella sede sua propria la cultura occidentale sofferente di mille malanni, e condurvi il vero europeo, nella sua quotidianità occidentale, con i suoi problemi coniugali, con le sue nevrosi, i vaneggiamenti sociali e politici, e con le sue sbigottite incertezze riguardo a una visione del mondo.

Meglio confessare che, in fondo, non comprendiamo il distacco dal mondo, espresso da un testo come questo, anzi che non vogliamo comprenderlo. Dovremmo forse sospettare che quella disposizione psichica cui riesce possibile scrutare tanto in profondità, riesca ad essere così distaccata dal mondo solo perché quegli individui hanno esaudito le esigenze istintuali della loro natura in tal maniera che poco o niente li ostacoli nella contemplazione della sostanza invisibile delle cose? La condizione che consente codesta contemplazione non dovrebbe forse essere la liberazione da quelle brame, ambizioni e passioni che ci incatenano al mondo visibile? E non dovrebbe, questa stessa liberazione, scaturire proprio dal pieno soddisfacimento delle esigenze istintuali, e non invece dalla loro prematura repressione prodotta dalla paura? Il nostro sguardo si rivolge forse alla dimensione spirituale solo quando le leggi della natura terrena vengano assecondate?

Chiunque conosca la storia della cultura cinese e abbia studiato con attenzione *l'I Ching*, quel libro di saggezza che da millenni permea tutto il pensiero cinese, non potrà accantonare tanto alla leggera questi interrogativi. Si accorgerà inoltre che i concetti espressi dal nostro testo non sono nulla di inaudito per il mondo cinese, ne costituiscono anzi una conseguenza psicologica inevitabile.

Per lunghissimo tempo lo spirito e la sua passione valsero nella nostra peculiare cultura cristiana quali unici elementi positivi, cui occorreva indirizzare i propri sforzi. Solo quando, dopo la fine del Medioevo, durante il diciannovesimo secolo, lo spirito cominciò a degenerare in intelletto, si determinò una reazione contro l'insopportabile predominio dell'intellettualismo, reazione che tuttavia commise innanzitutto il comprensibile errore di scambiare l'intelletto per lo spirito, accusando quest'ultimo delle malefatte del primo (Klages). L'intelletto infatti nuoce all'anima quando pretende di diventare l'erede dello spirito, compito al quale non è affatto abilitato in quanto lo spirito è qualcosa di più elevato dell'intelletto, comprendendo in sé,

oltre a quest'ultimo, anche il sentimento. Lo spirito è un principio orientativo della vita che tende a fulgide e sovrumane altezze. Ad esso però si contrappone il femminile, l'oscuro, il terreno (*yin*) con la sua emotività e istintualità, che affondano nella profondità del tempo e nelle radici del *continuum* fisiologico. Si tratta senza dubbio di concetti puramente intuitivi, da cui tuttavia non può prescindere chiunque cerchi di comprendere la natura dell'animo umano. Né la Cina poté farne a meno perché, come ci mostra la storia della sua filosofia, essa non si è mai allontanata dai dati fondamentali della psiche tanto da perdersi nell'esaltazione e sopravvalutazione unilaterale di una singola funzione psichica. Per questo non mancò mai di riconoscere la paradossalità e polarità del vivente. Mentre il bilanciarsi degli opposti è segno di grande cultura, l'unilateralità conferisce certo una forza d'urto, ma è per ciò stesso segno di barbarie. Non posso fare a meno di considerare la reazione che si sta formando in Occidente contro l'intelletto e a favore dell'Eros o dell'intuizione, come un segno di progresso culturale, un ampliamento della coscienza oltre i limiti troppo angusti di un intelletto tirannico.

Non intendo assolutamente sottovalutare l'enorme differenziazione dell'intelletto occidentale, al cui confronto quello orientale può definirsi infantile (ciò non ha, naturalmente, nulla a che vedere con l'intelligenza!). Se riuscissimo a innalzare a dignità pari a quella raggiunta dall'intelletto un'altra o ancora una terza funzione dell'anima, l'Occidente potrebbe allora a buon diritto superare l'Oriente di notevole misura. Per questo è così penoso vedere l'europeo rinunciare a sé stesso e imitare in modo affettato l'Oriente. Egli invece avrebbe possibilità di realizzazione molto maggiori se, restando fedele a sé stesso, sviluppasse dalla propria indole e dalla propria natura tutto ciò che l'Oriente ha generato nel corso dei millenni.

In generale e dal punto di vista, inguaribilmente esteriore, dell'intelletto, si direbbe che i valori tanto apprezzati

dall'Oriente non siano per noi così desiderabili. Infatti il mero intelletto non è in grado anzitutto di comprendere l'importanza pratica che per noi potrebbero assumere le idee orientali e perciò riesce a classificarle tra le curiosità filosofiche ed etnologiche. L'incomprensione giunge a un punto tale che perfino dotti sinologi non hanno inteso l'applicazione pratica dell'*I Ching* e considerano questo testo null'altro che una raccolta di astruse formule magiche.

2. La psicologia moderna fornisce una possibilità di comprensione

L'esperienza pratica mi ha aperto una nuova e inaspettata via di accesso alla saggezza orientale. Non che io sia, beninteso, partito da una più o meno approfondita conoscenza della filosofia cinese; anzi ho iniziato la mia carriera di psichiatra e psicoterapeuta pratico ignorandola completamente, e solo le mie successive esperienze professionali mi hanno mostrato che dalla mia tecnica ero stato condotto inconsapevolmente su quella via segreta che per millenni era stata percorsa dai migliori spiriti dell'Oriente. Si potrebbe considerare questa osservazione come una presunzione soggettiva - ecco il motivo per cui ho esitato finora a pubblicare su questo argomento - ma Wilhelm, eccellente conoscitore dell'anima cinese, mi ha confermato senza riserve questa coincidenza, dandomi con ciò l'animo di scrivere su un testo cinese che, per la sua materia, rientra completamente nelle misteriose oscurità dello spirito orientale. Ma il suo contenuto - è questa la cosa straordinaria - forma al tempo stesso un vivissimo parallelo con ciò che accade nello sviluppo psichico dei miei pazienti, i quali non sono cinesi.

Per avvicinare maggiormente alla comprensione del lettore questo strano fenomeno, occorre ricordare che, come il corpo umano presenta, al di là di ogni differenza razziale, un'anatomia comune, anche la psiche possiede, al di là delle differenze di cultura e di coscienza, un sostrato comune da me definito *inconscio collettivo*. Questa psiche inconscia che

è comune a tutta l'umanità, non consiste tanto in contenuti atti a divenir consci, quanto in disposizioni latenti a certe reazioni identiche. L'inconscio collettivo è semplicemente l'espressione psichica dell'identità della struttura cerebrale al di là di ogni differenza di razza. Questo spiega l'analogia e addirittura l'identità dei motivi mitici e dei simboli, e in generale la possibilità d'intesa tra gli uomini. Le diverse linee di sviluppo psichico partono da un ceppo comune, le cui radici affondano in ogni passato. In ciò si fonda perfino il parallelismo psichico con l'animale.

Dal punto di vista puramente psicologico si tratta di comuni *istinti di rappresentazione (immaginazione) e di azione*. Ogni rappresentazione e azione conscia si è sviluppata su queste immagini archetipiche inconscie, con le quali rimane in costante relazione. Questo capita specialmente quando la coscienza non ha raggiunto ancora un grado troppo alto di chiarezza, e cioè quando ancora dipende in tutte le sue funzioni più dall'istinto che dalla volontà conscia, dall'affettività più che dal giudizio razionale. Tale condizione garantisce uno stato primitivo di benessere psichico, che però si tramuta subito in disadattamento, quando si presentino circostanze che richiedano più elevati adempimenti morali. Gli istinti infatti sono sufficienti soltanto per una natura che resti più o meno costante. Un individuo che sia guidato più dall'inconscio che da una scelta cosciente tende perciò a uno spiccato conservatorismo psichico. Questo è il motivo per cui il primitivo non muta neppure durante i millenni, e teme ciò che è estraneo e inconsueto, che potrebbe portarlo al disadattamento e da qui verso i più gravi pericoli psichici, insomma a una sorta di nevrosi. Una coscienza, più elevata e dilatata, che deriva dall'assimilazione di ciò che era estraneo, tende all'autonomia, alla ribellione contro i vecchi dèi, che altro non sono che le potenti immagini archetipiche inconscie che fino ad allora avevano tenuto la coscienza in stato di soggezione.

Quanto più forte e autonoma diventa la coscienza, e con

essa la volontà conscia, tanto più l'inconscio viene relegato sullo sfondo, e tanto più facile diviene per il prodotto della coscienza emanciparsi dal modello archetipico inconscio. Guadagnando in libertà, infrange le catene della nuda istintualità, e giunge infine a uno stato di assenza di istinto, o anche di opposizione ad esso. Questa coscienza sradicata, che non si può più appellare in nessuna circostanza all'autorità delle immagini arcaiche, ha certamente qualcosa della libertà prometeica, ma anche della *hybris* senza dio. Essa si libra al di sopra delle cose, perfino al di sopra degli uomini, ma corre il pericolo di perdere l'equilibrio, e questo non tanto per i singoli individui, quanto piuttosto per l'insieme dei membri più deboli di una siffatta società, i quali vengono poi, anch'essi come Prometeo, incatenati al Caucaso dell'inconscio. Il saggio cinese direbbe, con le parole dell'*I Ching*, che quando lo *yang* ha raggiunto il punto di maggior forza nasce nel suo interno l'oscura potenza dello *yin*, poiché col mezzogiorno inizia la notte, e *yang* spezzandosi diventa *yin*.

Il medico ha la possibilità di assistere alla trasposizione letterale di tale peripezia sul piano della vita. Mettiamo il caso, per esempio, di un solido uomo d'affari abituato al successo, che ha raggiunto tutto quel che voleva, incurante della morte e del diavolo, il quale all'apice della fortuna si ritira dalla sua attività e in brevissimo tempo cade vittima di una nevrosi che lo trasforma in una cronica querula donnetta, lo obbliga a letto e in un certo senso lo distrugge perciò definitivamente. Il quadro è completo, compresa perfino la trasformazione del maschile in femminile. Un esatto parallelo a questo esempio ci è fornito dalla leggenda di Nabucodonosor nel Libro di Daniele, e in generale dalla follia dei cesari. Casi analoghi di eccessiva unilaterale tensione del punto di vista conscio, e di conseguente reazione dell'inconscio, dello *yin*, interessano molto spesso la pratica neurologica in questi tempi di sopravvalutazione della volontà cosciente ("dove c'è volontà, c'è anche una via!"). Sia chiaro che non intendo affatto sminuire l'alto

valore morale della volontà cosciente. Possano coscienza e volontà continuare ad essere considerate come le più alte conquiste culturali dell'umanità! Ma a cosa serve una morale che distrugge l'uomo? L'armonizzare volere e potere mi sembra più importante che non la semplice morale. *Morale à tout prix* è forse un segno di barbarie? Spesso mi sembra meglio la saggezza. Forse sono le lenti professionali del medico, che gli fanno vedere le cose diversamente; tocca a lui infatti riparare i guasti che compaiono al seguito dell'eccessiva pressione culturale.

Comunque sia, sta di fatto che una coscienza potenziata a spese di una inevitabile unilateralità, in tutti i casi si allontana talmente dalle immagini archetipiche da provocare un crollo. E già molto prima della catastrofe si annunciano i segni dell'errore, come assenza di istintualità, come nervosismo e disorientamento, come invischiamento in situazioni e problemi impossibili e così via. L'analisi del medico rivela subito un inconscio che, trovandosi in stato di completa ribellione contro i valori consci, non può dunque in nessun modo essere assimilato dalla coscienza; e il contrario è ancor più impossibile. Ci troviamo in primo luogo di fronte a un conflitto apparentemente irresolubile, di cui nessuna umana ragione può venire a capo, se non con soluzioni fittizie o malsani compromessi. Chi rifiuti le une o gli altri si dovrà domandare dove stia quell'unità della personalità che ci è così indispensabile, e si troverà di fronte alla necessità di ricercarla. A questo punto inizia dunque quella via che fu percorsa dall'Oriente fin da tempi immemorabili. È chiaro che il cinese poté percorrerla proprio per il fatto che non era mai stato in grado di separare gli opposti della natura umana in modo tale che andasse perduto ogni loro reciproco collegamento cosciente. Di questa costante presenza della sua consapevolezza egli è debitore al fatto che, proprio come nella mentalità primitiva, *sic et non* rimanevano uniti come lo erano in origine. Nello stesso tempo egli non poteva fare a meno di avvertire lo scontro dei contrari e, di conseguenza, di cercare quella via sulla quale diventare,

come dicono gli indiani, *nirdvandva*, cioè “libero dai contrari”.

Di questa via tratta il nostro testo, e di questa stessa via si tratta anche con i miei pazienti. Non ci sarebbe errore più grande che quello di proporre direttamente all'uomo occidentale la pratica cinese dello yoga, che andrebbe semplicemente a rafforzare la sua volontà e la sua coscienza di fronte all'inconscio, ottenendo proprio l'effetto che si sarebbe voluto evitare, quello cioè di accrescere la nevrosi. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che noi non siamo orientali, e perciò in queste cose partiamo da una base completamente diversa. Inoltre ci sbagliremmo di grosso se credessimo che questa sia la via che ogni nevrotico deve percorrere, o la soluzione per ogni stadio della problematica nevrotica. Essa è consigliabile solo in quei casi in cui la consapevolezza ha raggiunto un livello abnorme e si è quindi allontanata dall'inconscio in misura eccessiva. Questa consapevolezza di livello elevato costituisce la *conditio sine qua non*. Nulla di più sbagliato del voler intraprendere questa via con nevrotici che sono malati per un'eccessiva prevalenza dell'inconscio. Per questo stesso motivo tale via di sviluppo ha ben poco senso anche per coloro che non hanno ancora superato la prima metà della vita (normalmente 35-40 anni), anzi può essere addirittura dannosa.

Come ho già accennato, fui indotto a imboccare una nuova via essenzialmente perché mi pareva che il problema fondamentale del paziente non si potesse risolvere senza far violenza all'una o all'altra parte della sua natura. Ho sempre lavorato con la convinzione, dettata dal mio temperamento, che in fondo non ci sono problemi insolubili. E l'esperienza mi ha dato ragione, perché molto spesso ho visto quanto facilmente alcuni individui superavano un problema nel quale altri fallivano completamente. Questo “superamento”, come lo chiamai in passato, risultava - come mi rivelò la mia esperienza successiva - da un innalzamento del livello della coscienza. Quando cioè nell'orizzonte del paziente

compariva un qualsiasi interesse più elevato e più ampio, il problema insolubile perdeva tutta la sua urgenza grazie a questo ampliamento delle sue vedute. Non veniva dunque risolto in modo logico, per sé stesso, ma sbiadiva di fronte a un nuovo e più forte orientamento dell'esistenza. Non veniva rimosso e reso inconscio, ma appariva semplicemente sotto un'altra luce, e diventava così realmente diverso. Ciò che a un livello inferiore avrebbe dato adito ai conflitti più selvaggi e a paurose tempeste affettive, appariva ora, considerato dal livello più elevato della personalità, come un temporale nella valle visto dall'alto della cima di un monte. Con ciò non si toglie alla bufera nulla della sua realtà, ma non le si sta più dentro, bensì al di sopra. Dato però che noi siamo, in senso psichico, allo stesso tempo e valle e monte, sembra inverosimile che ci si possa proiettare oltre l'umano. È vero che, quando proviamo un affetto, ne siamo sconvolti e tormentati, ma nello stesso tempo è anche presente, in modo percettibile, una più alta consapevolezza, che ci impedisce di identificarci con quello stato affettivo, una consapevolezza che considera quell'affetto come oggetto, e che può dire: "Io so di soffrire." Quello che il nostro testo dice dell'inerzia, e cioè "l'inerzia di cui non si è consapevoli e l'inerzia della quale si diventa consapevoli distano mille miglia l'una dall'altra",³ vale pienamente anche per gli stati affettivi.

Di tanto in tanto capitavano, nella mia pratica terapeutica, eventi di questo tipo, e cioè che un paziente riuscisse a superare sé stesso grazie a potenzialità a lui sconosciute, e ciò costituì per me l'esperienza più preziosa. Nel frattempo avevo infatti imparato che i problemi più grandi e importanti della vita sono, in fondo, irresolubili; e non possono non esserlo, perché esprimono la necessaria polarità inerente a ogni sistema di autoregolazione. Essi dunque non potranno mai essere risolti, ma soltanto superati. Perciò mi chiesi se questa possibilità del superamento, e cioè di un ulteriore sviluppo psichico, non costituisse in genere il fatto normale, e se quindi il fatto patologico non consistesse proprio nel

rimanere bloccati dentro o davanti a un conflitto. Ogni individuo dovrebbe possedere, perlomeno potenzialmente, questo livello più alto, e poter dunque, in condizioni favorevoli, sviluppare tale possibilità. Nell'osservare il processo di sviluppo dei pazienti che tacitamente, quasi senza rendersene conto, erano riusciti a superare sé stessi, vedevo che i loro destini avevano tutti un elemento comune, in quanto il nuovo giungeva loro dalla sfera delle potenzialità nascoste, o dall'esterno o dall'interno. Essi lo accettavano e crescevano col suo aiuto. Mi parve tipico che gli uni lo ricevessero dall'esterno, e gli altri dall'interno, o meglio che agli uni esso si sviluppasse dall'esterno e agli altri dall'interno, pur non essendo mai il nuovo cosa soltanto esterna o soltanto interna. Se proveniva da fuori, diventava una profonda esperienza interiore; se invece proveniva dall'interno si trasformava in evento esterno. In nessun caso però era stato procurato intenzionalmente e consciamente, ma sembrava piuttosto essere generato dal fluire del tempo.

La nostra tentazione di fare di tutto un fine e un metodo è così grande che voglio esprimermi qui in termini piuttosto astratti per non pregiudicare nulla, dato che il nuovo non deve essere classificato in modo preciso; ne verrebbe fuori altrimenti una ricetta riproducibile "meccanicamente" e si tratterebbe di nuovo di un "mezzo giusto" nelle mani dell'"uomo sbagliato". Sono rimasto difatti profondamente impressionato dal constatare che l'elemento nuovo iniatoci dal destino solo di rado, o mai, corrisponde all'aspettativa cosciente e che, fatto ancor più notevole, pur opponendosi agli istinti più radicati, così come noi li conosciamo, esso resta però espressione singolarmente adeguata dell'intera personalità, un'espressione di cui non si potrebbe immaginare una più perfetta.

Che cosa hanno fatto dunque questi individui per provocare tale processo risolutivo? Per quanto ho potuto vedere io, non hanno fatto proprio nulla (*wu wei*),⁴ ma hanno lasciato accadere, come insegna il maestro Lü Tzu, poiché la luce circola secondo le sue leggi, se non si

abbandonano le proprie abituali occupazioni. Il lasciare agire, il fare nel non-fare, l'abbandonarsi del Maestro Eckhart è diventato per me la chiave che dischiude la porta verso la via: *bisogna esser psichicamente in grado di lasciar accadere*. Questa è per noi una vera arte, che quasi nessuno conosce. La coscienza interviene continuamente ad aiutare, correggere e negare, e in ogni caso non è capace di lasciare che il processo psichico si svolga indisturbato. Il compito sarebbe di per sé abbastanza semplice (se la semplicità non fosse la cosa più difficile!). Per cominciare, esso consiste soltanto nell'osservare oggettivamente come si sviluppi un qualunque frammento della fantasia. Non ci sarebbe nulla di più facile, ma ecco incominciare le difficoltà. O ci sembra di non avere frammenti di fantasia, oppure - "sì, ma è troppo stupido" - nascono mille buoni motivi contrari. "Non ci si può concentrare"; "è noioso"; "ma a che scopo?"; "non è altro che..." e così via. La coscienza solleva innumerevoli obiezioni, spesso appare pronta a spegnere l'attività spontanea della fantasia, nonostante ci possa essere la comprensione più profonda, e addirittura il fermo proposito di lasciar agire il processo psichico senza interferenze. In certi casi si verifica addirittura una vera e propria crisi di coscienza.

Se poi si riescono a superare le difficoltà iniziali, è probabile tuttavia che la facoltà critica intervenga ancora, tentando di interpretare il frammento di fantasia, di classificarlo, di considerarlo dal punto di vista estetico, o di svalutarlo. La tentazione di intromettersi è quasi insuperabile. Dopo aver compiuto un'osservazione accurata si può, anzi si deve, abbandonare tranquillamente le redini alla coscienza impaziente, perché altrimenti sorgerebbero ostacoli dovuti a resistenza. Durante ogni fase di osservazione occorre però mettere nuovamente da parte l'attività della coscienza.

Nella maggior parte dei casi i risultati di questi sforzi sono all'inizio poco incoraggianti. Si tratta di solito di veri e propri intrecci di fantasie, che non lasciano trasparire chiaramente

né la loro provenienza, né la loro meta. Le strade che portano a fissare le fantasie variano inoltre da individuo a individuo. Per alcuni è più facile scriverle, per altri visualizzarle, e per altri ancora disegnarle o dipingerle con o senza visualizzazione. In una profonda crisi di coscienza solo più le mani, spesso, sono capaci di fantasticare, modellando o disegnando figure che di frequente sono del tutto estranee alla coscienza.

Questi esercizi devono essere continuati finché la crisi di coscienza si risolva, finché in altre parole sia possibile lasciar accadere, il che costituisce lo scopo più immediato dell'esercizio. In tal modo è venuto a crearsi un nuovo atteggiamento, un atteggiamento che accetta anche l'irrazionale e l'incomprensibile, semplicemente perché è quello che sta accadendo. Questo atteggiamento sarebbe un veleno per chi è già comunque oppresso dalle cose che gli accadono; acquista invece un altissimo valore per chi, nella totalità dell'accadere, abbia selezionato col proprio giudizio cosciente solo quanto è accettabile dalla sua coscienza, e dal fiume della vita sia finito perciò gradatamente in morte acque stagnanti.

A questo punto le vie percorse dai due tipi menzionati prima paiono dividersi. Entrambi hanno imparato ad accettare ciò che capita loro. (Come insegna il maestro Lü Tzu: "Se ci capitano degli affari, dobbiamo accettarli; se ci attendono cose, dobbiamo conoscerle a fondo.")⁵ L'uno accetterà dunque principalmente ciò che gli proviene dall'esterno, l'altro ciò che gli viene dall'interno, e come vuole la legge della vita, uno prenderà dall'esterno proprio quel che prima non avrebbe mai preso dall'esterno, e l'altro dall'interno ciò che prima avrebbe sempre respinto. Questo rovesciamento della propria natura comporta un ampliamento, un'elevazione e un arricchimento della personalità, purché in tale rovesciamento vengano conservati i valori precedenti, a patto che non fossero semplici illusioni. Se questi non vengono conservati, l'individuo precipiterà allora dall'altra parte e passerà dalla

capacità all'incapacità, dall'adattamento al disadattamento, dal senso al non-senso, e perfino dalla ragione al disordine mentale. La via non è priva di pericoli. Ogni bene ha un prezzo, e lo sviluppo della personalità è tra le cose più preziose. Si tratta di dire di sì a sé stessi, di porsi dinanzi a sé stessi come il compito più grave, di essere sempre consapevoli di ogni azione, e di tenere tutto ciò sempre ben davanti agli occhi in tutti i suoi aspetti problematici: davvero un compito che richiede un impegno totale.

Mentre il cinese può sempre appellarsi all'autorità di tutta la sua cultura e, se si incammina sulla lunga via, compie la migliore tra le cose che potrebbe fare, l'occidentale che voglia veramente imboccare questa via, ha invece contro di sé ogni autorità intellettuale, morale e religiosa. Gli è perciò infinitamente più semplice imitare la via cinese e lasciar da parte la scabrosa via europea, oppure, in modo meno semplicistico, ricercare la via a ritroso verso il Medioevo europeo della Chiesa cristiana, e barricarsi dietro il muro europeo, che separa i veri cristiani dai poveri pagani e da altre "curiosità" etnografiche, accampati all'esterno. Si tronca qui bruscamente il flirt estetico o intellettuale con la vita e il destino. L'accedere a una coscienza superiore ci priva di ogni copertura alle spalle e di ogni sicurezza. L'individuo deve impegnarsi totalmente, poiché solo in virtù della sua integrità può procedere oltre, e solo la sua integrità può essergli garanzia che la sua via non si tramuti in un'assurda avventura.

Che si riceva il proprio destino dall'esterno o dall'interno, i fatti e le esperienze della via non mutano. Non è necessario perciò che io parli dei molteplici avvenimenti esterni e interni, la cui infinita varietà non potrei certo esaurire. Sarebbe anche irrilevante riguardo al testo da commentare. Per contro c'è molto da dire sugli stati d'animo che accompagnano il processo di sviluppo. Questi stati d'animo sono infatti espressi *simbolicamente* nel nostro testo, e precisamente per mezzo di simboli che la mia pratica professionale mi ha reso familiari da molti anni.

2. *I concetti fondamentali*

1. *Tao*

L'enorme difficoltà a tradurre questo o altri testi simili⁶ nello spirito europeo risiede nel fatto che l'autore cinese inizia sempre dalla parte centrale, cioè da quello che noi chiameremmo il culmine, il traguardo o il giudizio conclusivo e più profondo; si tratta quindi di un'impresa così difficile, che una persona di mente critica, che dovesse arrischiare un discorso intellettuale sulla sottile esperienza psichica delle menti più eccelse d'Oriente, avrebbe l'impressione o di parlare con ridicola presunzione, o addirittura di dire cose senza senso. Così inizia il nostro testo: "Ciò che esiste per sé stesso è detto Tao", e il *Hui Ming Ching* si apre con queste parole: "Il più sottile segreto del Tao sono l'essere e la vita."

È caratteristico dello spirito occidentale non possedere nessun concetto corrispondente a quello di Tao. L'ideogramma cinese è composto dai segni "testa" e "andare". Wilhelm traduce Tao con "senso",⁷ altri traducono con "via", "providence", e perfino, come fanno i gesuiti, con "Dio". Questo ci dà già un'idea della nostra confusione. La "testa" potrebbe alludere alla coscienza,⁸ l'"andare" al "percorrere una via" e il concetto significherebbe quindi "andare consapevolmente", o "via cosciente". Con ciò concorda il fatto che come sinonimo di Tao s'impieghi la "luce del cielo", che "dimora tra gli occhi" come "cuore celeste". L'essere e la vita sono contenuti nella luce del cielo, e Liu Hua Yang li considera i segreti più importanti del Tao. Ora la "luce" è l'equivalente simbolico della coscienza, e la natura della coscienza viene espressa da analogie con la luce. Il *Hui Ming Ching* inizia coi versi:

Se vuoi produrre il corpo di diamante, senza dispersioni
Con cura devi riscaldare la radice della coscienza e della vita.
Illuminare devi il paese beato ch'è sempre vicino,

E colà celato, lasciarvi sempre abitare il tuo vero Io.⁹

Questi versi contengono una sorta di istruzione alchimistica, un *metodo* o una via per la produzione del *corpo adamantino*, di cui si parla anche nel nostro testo. A questo scopo è necessario operare un “riscaldamento”, ovvero un ampliamento della coscienza affinché la dimora dell’essere spirituale ne venga “illuminata”. Non solo la coscienza dev’essere ampliata, ma anche la *vita* va resa più intensa. Dalla combinazione di entrambe nasce la “vita cosciente”. Secondo il *Hui Ming Ching* gli antichi saggi compresero il modo per colmare il divario tra coscienza e vita, coltivandole entrambe. In questo modo si ottiene la “fusione di *shêli*” (il corpo immortale) e si attua “il compimento del grande Tao”.¹⁰

Se consideriamo il Tao come un metodo o una via consapevole, che deve riunire ciò che era diviso, ci avviciniamo probabilmente al contenuto psicologico del concetto. A ogni modo con separazione tra coscienza e vita non si può intendere null’altro che quanto ho descritto prima come deviazione o sradicamento della coscienza. Non c’è dubbio neppure che la presa di coscienza dell’opposto, ossia il processo del “rovesciamento”, significhi un ricongiungimento con le leggi inconsce della vita, e che questo congiungimento miri al conseguimento di una vita consapevole o, per dirlo in termini cinesi, alla realizzazione del Tao.

2. Il movimento circolare e il centro

L’unione degli opposti¹¹ a un livello più alto di coscienza, come già abbiamo rilevato, non è un fenomeno razionale e tanto meno un fatto di volontà, ma è un processo di sviluppo psichico che si esprime in *simboli*. Storicamente esso è sempre stato raffigurato con simboli, e ancora oggi viene espresso attraverso figure simboliche nello sviluppo individuale della personalità. Fatto questo che mi risulta

dalle seguenti esperienze: le produzioni spontanee della fantasia, di cui ho parlato sopra, si approfondiscono e si concentrano gradatamente intorno a figure astratte, che apparentemente rappresentano *principi*, delle vere *archai* gnostiche. Là dove le fantasie si esprimono soprattutto attraverso il pensiero, si presentano formulazioni intuitive di leggi o principi oscuramente presentiti, che tendono inizialmente ad essere drammatizzati o personificati (di questo parleremo ancora in seguito). Se le fantasie vengono invece disegnate, compaiono allora simboli che appartengono principalmente al tipo del cosiddetto "mandala".¹² Mandala significa cerchio, e in particolare cerchio magico. I mandala non sono solo diffusi in tutto l'Oriente, ma sono attestati anche da noi. Il primo Medioevo è particolarmente ricco di mandala cristiani, che mostrano perlopiù Cristo nel centro e i quattro evangelisti o i loro simboli ai quattro punti cardinali. Questa concezione deve essere molto antica, poiché anche in Egitto Horus viene raffigurato in questo modo coi suoi quattro figli.¹³ (Horus coi suoi quattro figli presenta, com'è noto, una stretta analogia con Cristo e i quattro evangelisti.) Più tardi troviamo un inconfondibile e interessantissimo mandala nel libro sull'anima di Jacob Böhme.¹⁴ È chiaro che questo mandala rappresenta un sistema psicocosmico di impronta nettamente cristiana. Egli lo chiama "l'occhio filosofico"¹⁵ o "lo specchio della saggezza", facendo riferimento evidentemente a una *summa* della sapienza esoterica. La maggior parte dei mandala ha forma di fiore, di croce o di ruota, con evidente tendenza al numero quattro (che ricorda la *tetraktys* pitagorica, il numero fondamentale). Mandala di questo tipo si trovano anche presso i Pueblos, disegnati sulla sabbia per usi culturali.¹⁶ I più bei mandala sono naturalmente quelli orientali, e in particolare quelli del buddhismo tibetano, nei quali sono raffigurati i simboli di questo nostro testo. Ho trovato disegni di mandala eseguiti anche da malati di mente, da persone cioè che non hanno di

certo la minima idea di tali riferimenti culturali.¹⁷

Ho anche osservato tra i miei pazienti alcuni casi di donne che, invece di disegnare i mandala, li ballavano. In India esiste un termine specifico per questo: *mandala nritya*, cioè “danza del mandala”. Le figure della danza hanno il medesimo significato dei disegni. Gli stessi pazienti riescono a dirci ben poco sul significato dei simboli dei mandala, ma ne restano nondimeno affascinati, e trovano che essi in qualche modo esprimono e influenzano il loro stato psichico soggettivo.

Il nostro testo promette di “svelare il segreto del fiore d’oro del grande Uno”. Il fiore d’oro è la luce, e la luce del cielo è il Tao. Il fiore d’oro è un simbolo mandalico che ho già incontrato assai spesso nei miei pazienti. Viene disegnato o dall’alto, cioè come un regolare ornamento geometrico, oppure anche in prospettiva come fiore che cresce da una pianta. La pianta è di frequente un’immagine dai colori rutilanti e infuocati che emerge da uno sfondo oscuro, e reca in cima un fiore di luce (un simbolo simile all’albero di Natale). In tale disegno è espressa allo stesso tempo l’origine del fiore d’oro, in quanto secondo il *Hui Ming Ching* la “vescica germinale” altro non è che il “castello giallo”, il “cuore celeste”, la “terrazza della vitalità”, il “campo grande un pollice della casa grande un piede”, la “sala purpurea della città di giada”, il “passo oscuro”, lo “spazio dell’antico cielo” e il “castello del drago sul fondo del mare”.¹⁸ Essa è anche chiamata la “frontiera dei monti nevosi”, il “passo originario”, il “regno della suprema gioia”, il “paese senza confini”, e l’“altare su cui si formano coscienza e vita”. “Chi muore senza conoscere questo punto germinale, dice il *Hui Ming Ching*, non troverà l’unità di coscienza e vita neppure in mille nascite, né in diecimila eoni.”

L’inizio in cui tutto è ancora Uno, e che perciò appare anche come la meta più alta, riposa sul fondo del mare, nell’oscurità dell’inconscio. Nella vescica germinale, coscienza e vita (o “essere” e “vita”, cioè *hsing-ming*)

costituiscono ancora “un’unità”, “inseparabilmente fuse come la scintilla del fuoco nel crogiuolo di purificazione”. “All’interno della vescica germinale c’è il fuoco del sovrano.” “Tutti i saggi hanno cominciato la loro opera dalla vescica germinale.”¹⁹ Si osservi l’analogia col fuoco. Conosco una serie di mandala europei nei quali si vede qualcosa di simile a un germoglio vegetale, avvolto da membrane e fluttuante nell’acqua; dal fondo penetra in lui un fuoco che ne provoca la crescita e insieme dà origine a un grande fiore d’oro che sboccia dalla vescica germinale.

Questo simbolismo si riferisce a una specie di processo alchemico di decantazione e di sublimazione; le tenebre generano la luce; “dal piombo della regione dell’acqua” nasce l’oro prezioso; l’inconscio diventa conscio nella forma di un processo di vita e di sviluppo. (Lo yoga kundalini dell’India presenta una perfetta analogia di questo processo.)²⁰ In tal modo si attua la fusione tra coscienza e vita.

Quando i miei pazienti disegnano immagini di questo genere, ciò non avviene di sicuro per suggestione, dato che disegni simili furono eseguiti molto tempo prima che mi fosse noto il loro significato o la loro relazione con le pratiche orientali, allora a me completamente ignote. Esse nacquero del tutto spontaneamente, e precisamente da due fonti: una è l’inconscio, che produce spontaneamente tali fantasie, e l’altra è la vita che, se vissuta con totale abbandono, dà un presentimento del Sé, del proprio essere individuale. Mentre il Sé si esprime nei disegni, l’inconscio facilita un atteggiamento di abbandono alla vita.

In completa armonia con la concezione orientale, il simbolo del mandala, infatti, non è solo una forma espressiva, ma esercita anche un’azione, agendo a ritroso sul suo stesso autore. In questo simbolo si cela un effetto magico molto antico, che deriva originariamente dal “cerchio protettivo”, dal “cerchio magico”, la cui magia si è conservata in infinite usanze popolari.²¹ L’immagine ha lo scopo evidente di

tracciare un *sulcus primigenius*, un magico solco intorno al centro, *templum* o *temenos* (recinto sacro) della personalità più intima, per evitare la “dispersione”, o per tenere lontane apotropaicamente le distrazioni provocate dal mondo esterno. Le pratiche magiche, infatti, altro non sono che proiezioni di avvenimenti psichici, le quali esercitano una controinfluenza sulla psiche, agendo come una specie di incantesimo sulla propria personalità. Si tratta, in altri termini, di ricondurre, con l'appoggio e la mediazione di un'azione esteriore, la propria attenzione, o meglio partecipazione, a un recinto sacro interiore, che è origine e meta dell'anima, e contiene quell'unità di coscienza e vita, un tempo posseduta, quindi perduta, e che occorre ora ritrovare.

L'unità di coscienza e vita è il Tao, il cui simbolo sarebbe la *luce bianca* del centro (analogo a quella del *Bardo Thödol*).²² Questa luce dimora nel “pollice quadrato”, o nel “volto”, cioè tra gli occhi. È una visualizzazione del “punto creativo”, di un'intensità senza estensione, pensata in unione con lo spazio del “pollice quadrato”, simbolo dell'estensione. I due insieme costituiscono il Tao. Essere (*hsing*) o coscienza (*hui*) sono espressi col simbolismo della luce, e possiedono quindi intensità, mentre la vita (*ming*) coinciderebbe con l'estensione. Il primo ha carattere *yang*, la seconda *yin*. Il mandala che ho citato in precedenza, di una ragazza sonnambula di 15 anni e mezzo, che ho avuto in osservazione trent'anni fa, mostra nel centro una “fonte di energia vitale” inestesa, che nella sua emanazione si scontra con un principio spaziale opposto, in completa analogia con l'idea fondamentale cinese.

Il “recinto” o *circumambulatio* è espresso nel nostro testo dall'idea di “circolazione”. Essa non è un semplice movimento circolare, ma significa da un lato la delimitazione del recinto sacro, e dall'altro la fissazione e concentrazione; la ruota comincia a girare, cioè il sole si mette in movimento e inizia il suo corso, in altre parole il Tao inizia ad agire e ad assumere la guida. L'agire si tramuta nel non-agire, cioè

tutto ciò che è periferico deve sottostare all'ordine del centro. Perciò si dice: "Movimento è solo un altro nome per governo." Dal punto di vista psicologico questa circolazione consisterebbe in un "girare in cerchio attorno a sé stessi", così da coinvolgere tutti i lati della propria personalità. "I poli della luce e dell'oscurità si pongono in movimento circolare", nasce cioè l'alternanza di giorno e notte. "Si muta lume di paradiso in tetra notte profondissima."²³

Il movimento circolare ha quindi anche il significato morale di animazione di tutte le forze chiare e oscure dell'umana natura, e di conseguenza di tutti gli opposti psicologici, di qualsiasi natura possano essere. Questo non significa altro che autoconoscenza mediante un'incubazione di sé stessi (l'indiano *tapas*). Un'analogia rappresentazione archetipica dell'essere umano perfetto è quella dell'uomo platonico completamente sferico, che unifica in sé anche i due sessi.

Uno dei più bei paralleli a quanto abbiamo detto finora è la descrizione che Edward Maitland, il collaboratore di Anna Kingsford, ci ha dato della sua esperienza fondamentale.²⁴ Riporto per quanto mi è possibile le sue stesse parole. Egli aveva scoperto che nel riflettere su un'idea si rendeva per così dire visibile una lunga serie di idee affini, che parevano risalire fin su alla loro propria fonte, che secondo lui era lo spirito divino. Concentrandosi su queste serie egli tentò di penetrare fino alla loro origine.

Ero assolutamente privo di nozioni e non mi attendevo nulla quando decisi di compiere questo tentativo; sperimentavo semplicemente questa facoltà (...) mentre stavo seduto alla scrivania per registrare gli avvenimenti nella loro successione, e decisi di mantenere il controllo della mia coscienza esteriore e periferica, senza preoccuparmi di quanto potessi penetrare nella mia coscienza interiore e centrale. Infatti non sapevo se sarei stato in grado di ritornare alla prima, una volta che l'avessi abbandonata, oppure se avrei potuto ricordare quanto era accaduto nell'esperimento. Finalmente mi riuscì, comunque con grande fatica, poiché la tensione causata dallo sforzo di trattenere insieme i due estremi della coscienza era stata molto grande. All'inizio avevo l'impressione di salire, su una lunga scala a pioli, dalla periferia

fino al centro di un sistema che era allo stesso tempo il mio proprio e quello solare e cosmico. I tre sistemi erano diversi, e tuttavia identici (...) Infine con un ultimo sforzo (...) mi riuscì di concentrare i raggi della mia coscienza sul punto focale desiderato. E nello stesso istante, come se un'improvvisa fiammata avesse fuso tutti i raggi in uno solo, mi trovai di fronte a una meravigliosa luce bianca di indicibile splendore, e la sua forza era tale che quasi mi respinse indietro (...) Anche se sentivo che non era per me necessario esplorare oltre questa luce, decisi tuttavia di cercare ancora una conferma, tentando di penetrare quella luminosità che quasi mi accecava, per vedere che cosa essa contenesse. Con grande sforzo mi riuscì (...) Era la dualità del Figlio (...) l'occulto diventato manifesto, l'indefinito definito, il non individuato individuato, Dio come il Signore che dimostra mediante la sua dualità che Dio è non solo sostanza ma anche forza, non solo amore ma volontà, non solo maschile, ma femminile, non solo padre, ma anche madre.

Egli trovò che Dio è due in uno, come l'uomo, e notò inoltre qualcosa di cui parla anche il nostro testo, cioè "l'arresto del respiro". Egli dice che la respirazione normale era cessata, ed era stata sostituita da un tipo di respirazione interiore, "come se un'altra persona, diversa dal mio organismo fisico, avesse respirato in me". Egli ritiene che questo essere sia l'"entelechia" di Aristotele e il "Cristo interiore" dell'apostolo Paolo, "l'individualità spirituale e sostanziale generata all'interno della personalità fisica e fenomenica, e per questo rappresentante la rinascita dell'uomo su un piano trascendente".

Questa esperienza autentica²⁵ racchiude tutti i simboli essenziali del nostro testo. Il fenomeno stesso, e cioè la visione della luce, è un'esperienza comune a molti mistici e non si può dubitare che sia della massima importanza, poiché in ogni tempo e luogo si manifesta come l'assoluto che riunisce in sé la forza suprema e il significato più profondo. Ildegarda di Bingen, che fu una personalità di rilievo, anche a prescindere dal suo misticismo, si esprime in termini del tutto analoghi circa la sua visione centrale:

Fin dalla mia infanzia vedo sempre una luce nella mia anima, ma non

con gli occhi esteriori e neppure con i pensieri del cuore; e neanche i cinque sensi esterni partecipano a questa visione (...) La luce che io percepisco non nasce da un luogo preciso, ma è molto più luminosa della nuvola che avvolge il sole. Non posso distinguerne l'altezza, la larghezza o la lunghezza (...) Ciò che vedo o apprendo in una tale visione mi resta a lungo nella memoria. Io vedo, odo e so allo stesso tempo, e ciò che so in quello stesso attimo anche lo apprendo (...) Non riesco a riconoscere in questa luce alcuna forma, talvolta tuttavia vedo in essa un'altra luce, che mi viene di chiamare la luce vivente (...) Mentre mi beo nella contemplazione di questa luce, ogni tristezza e dolore svaniscono dal mio ricordo.²⁶

Conosco personalmente alcuni individui che hanno avuto esperienza di questo fenomeno. Per quanto mi è riuscito di appurare, sembra trattarsi dello stato acuto di una coscienza tanto intensa quanto astratta, di una coscienza "distaccata",²⁷ la quale, come dichiara giustamente Ildegarda, eleva alla consapevolezza aree dell'accadere psichico altrimenti coperte dall'oscurità. Il fatto che le comuni sensazioni corporee scompaiano durante questa esperienza indica che la loro energia specifica viene ritirata e impiegata a rafforzare la chiarezza della coscienza. Il fenomeno è di regola spontaneo, sopraggiunge e scompare di propria iniziativa. Il suo effetto è sorprendente, in quanto porta quasi sempre una soluzione di complicazioni psichiche, e cioè un distacco della personalità interiore da coinvolgimenti emotivi e intellettuali, provocando un'unità dell'essere, che viene sentita in genere come "liberazione".

La volontà cosciente non può raggiungere una tale unità simbolica, poiché la coscienza diventa in questo caso parte in causa. Il suo avversario è l'inconscio collettivo, che non comprende il linguaggio della coscienza. Perciò è necessario il simbolo, che agisce "magicamente" e che contiene quel primitivo analogismo che parla all'inconscio. Solo attraverso il simbolo è possibile raggiungere ed esprimere l'inconscio; per questo anche il processo di individuazione non può mai fare a meno del simbolo. Il simbolo è da un lato l'espressione primitiva dell'inconscio, ma dall'altro è un'idea

che corrisponde all'intuizione più profonda della coscienza.

Il più antico mandala a me noto è una cosiddetta "ruota solare" paleolitica, scoperta di recente in Rhodesia e basata anch'essa sul numero quattro. Cose che hanno radici così lontane nella storia dell'umanità, toccano naturalmente gli strati più profondi dell'inconscio e hanno la capacità di far presa su di esso, là dove il linguaggio cosciente si rivela completamente impotente. Tali cose non devono essere inventate, ma riemergere nuovamente dall'oscura profondità dell'oblio per esprimere il massimo presentimento della coscienza e la suprema intuizione dello spirito, e così *fondere l'unicità della coscienza del presente col più remoto passato della vita.*

3. *Le manifestazioni della Via*

1. *Il dissolvimento della coscienza*

L'incontro della coscienza individuale, dai limiti ristretti, ma per ciò stesso di intensa lucidità, con l'immensa vastità dell'inconscio collettivo, è pericoloso poiché l'inconscio esercita sulla coscienza un'azione decisamente dissolvente. Secondo il *Hui Ming Ching*, questa azione appartiene ai fenomeni tipici dello yoga cinese. Così leggiamo: "Ogni singolo pensiero diventa immagine e si rende visibile in colore e forma. La forza globale dell'anima dispiega le sue orme."²⁸ Un disegno che correde il libro raffigura un saggio assorto in contemplazione, col capo circondato da lingue di fuoco, dal quale si generano cinque figure umane, che si dividono a loro volta in venticinque figure più piccole.²⁹ Se questa diventasse una condizione definitiva, si tratterebbe di un processo schizofrenico. Perciò il testo prosegue dicendo: "Le immagini prodotte dal fuoco spirituale sono solo colori e forme vuoti. La luce dell'essere si riflette sul Vero originario."

È comprensibile dunque il perché si ricorra all'immagine del "cerchio protettivo". Esso deve prevenire il "defluire" e proteggere l'unità della coscienza contro la dispersione provocata dall'inconscio. Questa teoria cinese tenta inoltre di indebolire l'effetto dissolvente dell'inconscio definendo le "immagini di pensiero" o i "singoli pensieri" come "colori e forme vuoti", svalutandole in tal modo il più possibile. Questo pensiero pervade tutto il buddhismo (specialmente quello mādhyama) e nella dottrina dei morti del *Bardo Thödol* (il *Libro tibetano dei morti*) giunge perfino ad affermare che anche le divinità propizie o avverse sono ancora illusioni da superare. L'accertare la verità o falsità metafisica in questo pensiero non fa parte certo delle competenze dello psicologo, che deve accontentarsi

semplicemente di costatarne, per quanto sia possibile, gli effetti psichici. Egli non deve cioè preoccuparsi se la figura di cui stiamo parlando sia o meno un'illusione trascendentale, poiché è compito della fede, e non della scienza, il giudicarlo. A ogni modo ci muoviamo qui in un campo che per lungo tempo è parso necessario escludere dal dominio della scienza e che per questo era stato considerato *in toto* come illusorio. Ma non esiste giustificazione scientifica per una simile opinione: la sostanzialità di queste cose non è un problema scientifico dato che in ogni caso essa si colloca al di là della percezione e del giudizio umani e quindi al di là di ogni possibile dimostrazione. Lo psicologo si occupa infatti non della sostanza di questi complessi, ma soltanto dell'esperienza psichica. Si tratta senza dubbio di contenuti psichici sperimentabili e d'autonomia altrettanto indubbia. Sono sistemi psichici parziali che emergono spontaneamente in stato di estasi, evocando in certi casi impressioni ed effetti molto intensi, oppure si fissano, nei disturbi mentali in forma di idee deliranti e di allucinazioni, distruggendo così l'unità della personalità.

坐 禪 圖

帝及之安
大及之觀
孔丁之申
莊一之正

坐久忘所知忽覺月在地
泠泠天風來騫然到肝肺
俯視一泓水澄澄無物蔽
中有鐵鱗遊默然自相契

無事此靜坐一日如兩日
若活七十年便是百四十
靜坐少思寡欲真心養氣存神
此是脩真要訣學者可以青神



Primo stadio della meditazione: concentrazione della luce.

嬰兒現形圖

此時丹熟更須慈母惜嬰兒

氣穴法名無盡歲

歲包於寂寂包空

我問空中誰氏子

龜云是你主人翁

衍化生財

抱懷守離

輔輔若存

念茲在茲

夫媾結之真
孕蟄於之子
傳其情交其
精此其未和
其神隨如大
小無得其真

潛龍今已化飛龍

身現神通不可窮

一朝跳出珠光外

漫身直到紫微宮

神水沆液

馳瀆根株

內外無塵

長養聖胎



他日雲飛方見真人朝上帝

Secondo stadio della meditazione: rinascita nello spazio della forza.

端拱冥心圖

未到彼岸不能無法
既至彼岸又焉用法
頂中常放白毫光
痴人猶待問菩薩

元君端拱坐玄都
三疊胎仙舞八闕
變化純陽天地合
長生因此泐工夫

遺照於外
宅神於內
冥心至趣
而與吉會

無心於事
無事於心
超出萬劫
獲此一靈



Terzo stadio della meditazione: il corpo spirituale si separa e acquista un'esistenza autonoma.



Quarto stadio della meditazione: il centro in mezzo alle condizioni.

Gli psichiatri sono tuttavia inclini a credere alle tossine e ad altre cause di questo tipo, e a spiegare in tal modo la schizofrenia (scissione della mente nella psicosi), senza dare importanza ai contenuti psichici. Nei disturbi psicogeni invece (ad esempio nell'isteria, nella nevrosi ossessiva ecc.) in cui non si può parlare semplicemente di effetti tossici o di degenerazioni cellulari, si manifestano, come nei casi di sonnambulismo, analoghe dissociazioni spontanee del complesso che Freud però vorrebbe spiegare con la rimozione inconscia della sessualità. Tale spiegazione non è certo valida in tutti i casi, in quanto contenuti che la coscienza non può assimilare possono emergere anche spontaneamente dall'inconscio, facendo cadere in tal caso l'ipotesi della rimozione. Possiamo inoltre, nella vita quotidiana, studiarne l'autonomia in quegli affetti che si affermano ostinatamente contro la nostra volontà e i nostri più strenui sforzi di rimozione, sommergendo l'Io e sottomettendolo alla loro volontà. Nulla di strano quindi che il primitivo scorga in questa condizione psichica uno stato di possessione, o che la attribuisca a una migrazione dell'anima; ancora oggi la nostra lingua ha espressioni quali: "non so proprio che cosa lo ha preso", "ha il diavolo in corpo", "è fuori di sé", "sembra un ossesso". Perfino la prassi giudiziaria riconosce negli stati affettivi una parziale diminuzione della responsabilità. È per noi un'esperienza del tutto usuale imbatterci in tali contenuti psichici autonomi, i quali esercitano sulla coscienza un effetto disgregante.

Oltre agli affetti consueti, che ci sono familiari, esistono però altri stati affettivi più sottili e complessi, i quali non possono più essere descritti come puri e semplici affetti. Si tratta di sistemi psichici parziali molto più complicati, che più sono complessi più hanno carattere di personalità. Come costituenti della personalità psichica, essi devono perciò avere carattere di personalità. Questi sistemi parziali si trovano specialmente nelle malattie mentali, nelle dissociazioni psicogene della personalità (*double*

personnalité) e molto comunemente nei fenomeni medianici. S'incontrano anche nella fenomenologia religiosa. Perciò molte divinità primitive si sono trasformate da "persone" in idee personificate, e infine in idee astratte. In quanto contenuti vitali inconsci esse si manifestano dapprima come proiezioni sul mondo esterno, ma nel corso dello sviluppo mentale vengono poi gradualmente assimilate dalla coscienza, tramite la proiezione nello spazio, e trasformate in idee consce, perdendo quell'originario carattere di autonomia e personalità. È noto che alcune delle divinità antiche sono diventate attraverso l'astrologia meri attributi (marziale, gioviale, saturnino, erotico, logico, lunatico e così via).

Gli insegnamenti del *Bardo Thödol* ci aiutano in particolare a riconoscere quanto grande sia, per la coscienza, il pericolo di essere disgregata da queste immagini. Si ammonisce ripetutamente il morto a non considerare realtà queste figure, e a non confondere la loro torbida apparenza con la pura luce bianca del *Dharmakāya* ("il corpo della verità divina"), cioè a non proiettare in figure concrete l'unica luce della coscienza più alta, disgregandola in tal modo in una molteplicità di sistemi parziali autonomi. Se in questo non ci fosse alcun pericolo, e se i sistemi parziali non fossero tendenze minacciosamente autonome e divergenti, non vi sarebbe certo alcun bisogno di tali ripetuti avvertimenti; i quali per l'animo dell'orientale, più semplice e tendenzialmente politeistico, hanno pressappoco il medesimo significato di un avvertimento dato a un cristiano, affinché non si lasci abbagliare dall'illusione di un Dio personale, per non dire di una Trinità, e di schiere d'angeli e di santi.

Se le tendenze alla scissione non fossero inerenti alla psiche umana, i sistemi psichici parziali non si sarebbero mai scissi; in altre parole non ci sarebbero mai stati né spiriti né divinità. Per questo motivo il nostro tempo è divenuto così totalmente privo di divinità e di santità, in effetti proprio per la nostra ignoranza della psiche inconscia

e per il culto esclusivo della coscienza. La nostra vera religione è un monoteismo della coscienza, un'ossessione della coscienza, unita a una fanatica negazione dell'esistenza di sistemi parziali autonomi. Ci distinguiamo però dalle dottrine buddhistiche yoga per il fatto che neghiamo perfino l'esperibilità di tali sistemi parziali. Ma in ciò si cela un grave pericolo per la psiche, perché poi i sistemi parziali si comportano come qualsiasi altro contenuto rimosso: inducendo necessariamente ad atteggiamenti errati, mentre il rimosso ricompare nella coscienza in forma impropria. Questo fatto, che si rende evidente in ogni caso di nevrosi, vale anche per le manifestazioni psichiche collettive. Il nostro tempo commette a questo proposito un errore fatale, credendo di poter sottoporre a critica intellettuale i fatti religiosi. Come Laplace, riteniamo per esempio che Dio sia un'ipotesi, che si può sottoporre a un'analisi intellettuale, a un'asserzione o negazione. In tal modo dimentichiamo completamente che il motivo per cui l'umanità crede al *daimon* non ha nulla a che fare con fattori esterni, ma si fonda semplicemente sulla percezione ingenua del tremendo effetto interiore di sistemi parziali autonomi. Tale effetto non si elimina col criticarne dal punto di vista intellettuale il nome, o col dichiararlo falso. L'effetto rimane sempre collettivamente presente, i sistemi autonomi sono sempre all'opera, perché la struttura fondamentale dell'inconscio non viene toccata dalle oscillazioni di uno stato di coscienza transitorio.

Se si nega l'esistenza dei sistemi parziali, illudendosi di eliminarli con una semplice critica del nome, non è più possibile comprenderne l'effetto, che continua tuttavia a permanere, e quindi neppure assimilarli alla coscienza. Essi diventano così un inspiegabile fattore di disturbo, che si finisce per credere che si trovi da qualche parte fuori di noi. La risultante proiezione dei sistemi parziali produce al tempo stesso una situazione pericolosa in quanto si attribuiscono gli effetti disturbanti a una volontà cattiva al di fuori di noi, che naturalmente non potrà essere trovata da

nessun'altra parte se non nel vicino, *de l'autre côté de la rivière*. Il che condurrà a deliri collettivi, causerà guerre e rivoluzioni, in breve porterà a distruttive psicosi di massa.

“Follia” significa essere ossessionati da un contenuto inconscio, che in quanto tale non viene assimilato nella coscienza, la quale, finché nega l'esistenza di tali contenuti, non può neppure assimilarli. Questo atteggiamento, nella sfera religiosa, equivale a dire: “Non abbiamo più *timor di Dio* e riteniamo che tutto sia affidato al giudizio umano.” Questa *hybris*, cioè restringimento della coscienza, è sempre la via più breve per il manicomio. [30](#)

All'orecchio dell'europeo colto dovrebbe risultare gradevole quanto si dice nel *Hui Ming Ching*: “Le immagini prodotte dal fuoco spirituale sono solo colori e forme vuoti.” Questo pensiero suona totalmente europeo, e sembra accordarsi benissimo con la nostra ragione; anzi noi crediamo di poterci lusingare d'aver già raggiunto queste vette di chiarezza, in quanto ci sembra di aver lasciato dietro di noi già da infinito tempo queste divinità fantasmatiche. Ciò che noi abbiamo superato sono però soltanto i fantasmi delle parole, *non i fatti psichici che furono responsabili della nascita delle divinità*. Siamo ancora così posseduti dai nostri contenuti psichici autonomi come se essi fossero divinità. Ora li chiamiamo fobie, coazioni e così via, in una parola, sintomi nevrotici. Le divinità sono diventate malattie, e Zeus non governa più l'Olimpo, ma il plesso solare ed è motivo di interesse per i medici, nella loro ora di consultazione, o di turbamento per il cervello degli uomini politici o dei giornalisti, che a loro insaputa scatenano epidemie psichiche nel mondo. Per l'uomo occidentale sarebbe meglio quindi non sapere troppo della visione segreta dei saggi orientali, anzitutto perché si tratterebbe del “giusto mezzo nelle mani dell'uomo sbagliato”. Anziché farsi confermare ancora una volta che il *daimon* è illusione, l'occidentale dovrebbe sperimentare di nuovo la realtà di questa illusione. Dovrebbe imparare a riconoscere queste potenze psichiche, senza aspettare che i

suoi malumori, nervosismi e idee deliranti, lo illuminino dolorosamente sul fatto che egli non è l'unico padrone in casa sua. Le tendenze alla scissione costituiscono personalità psichiche reali, ma di realtà relativa. Esse sono "reali" quando non vengano riconosciute come reali e vengano invece proiettate; relativamente reali, quando siano in relazione con la coscienza (in termini religiosi: quando esista un culto); irreali però nella misura in cui la coscienza inizi a distaccarsi dai propri contenuti. Quest'ultimo stadio, comunque, è raggiunto solo quando la vita è stata vissuta in modo così esaustivo e con tale abbandono, che non rimangano più obblighi vitali inadempiti, o che non intralcino il distacco interiore dal mondo, desideri che non possono essere sacrificati senza pericolo. Vano è mentire con sé stessi a questo riguardo. Dove c'è ancora attaccamento, là si è ancora posseduti, e in tal caso significa che esiste ancora un elemento più forte che ci possiede ("in verità tu non uscirai di lì finché non avrai pagato fino all'ultimo centesimo").³¹ Non è del tutto indifferente qualificare qualcosa come una "mania" oppure invece come un "dio". Servire una mania è riprovevole e indegno, mentre servire un dio è molto più significativo e al tempo stesso ricco di prospettive, perché è un atto di sottomissione a un essere superiore, invisibile e spirituale. La personificazione ci mette in grado di scorgere la realtà relativa di quel sistema parziale autonomo, e non solo rende possibile l'assimilazione, ma anche il depotenziamento delle forze inconsce. Quando invece la divinità non viene riconosciuta, si sviluppa un eccesso di egoismo, che degenera nella malattia.

La dottrina dello yoga presuppone come naturale il riconoscimento degli dèi. Le sue istruzioni segrete si rivolgono perciò solo a colui la cui coscienza si accinga a distaccarsi dalle forze vitali, per entrare nell'unità indivisa, nel "centro del vuoto", dove, come dice il nostro testo, "abita il dio dell'estremo vuoto e della vita". "È difficile giungere a udire queste cose sia pur in migliaia di eoni."

Evidentemente il velo di Maya non può essere sollevato da una semplice risoluzione razionale, ma occorre una preparazione più profonda e duratura, che consiste nel saldare coscienziosamente tutti i debiti verso la vita. Finché infatti sussisterà ancora quell'attaccamento incondizionato dovuto alla *cupiditas*, il velo non sarà sollevato, né si potranno raggiungere le altezze della coscienza libera da contenuti e da illusioni. Nessun gioco di prestigio e nessun inganno può produrre questo incantesimo. Si tratta di un ideale realizzabile, in definitiva, solo nella morte; fino alla quale non sussistono che figure dell'inconscio reali e relativamente reali.

2. *Animus e Anima*

Alle rappresentazioni dell'inconscio appartengono, secondo il nostro testo, non soltanto le divinità ma anche l'Animus e l'Anima. Wilhelm traduce il termine *hun* con Animus, e in effetti il termine "Animus" si adatta perfettamente a *hun*, il cui ideogramma si compone del segno che indica "nuvole" e del segno che indica "demone". *Hun* significa quindi demone delle nuvole, un'anima pneumatica superiore, che appartiene al principio *yang* ed è perciò maschile. Dopo la morte *hun* ascende diventando *shên*, lo spirito o dio che si espande e manifesta. L'Anima, chiamata *p'o* e scritta coi segni di "bianco" e di "demone", quindi il "fantasma bianco", è l'anima corporea inferiore, ctonia, appartenente al principio *yin* e per questo femminile. Dopo la morte essa discende diventando *kuei* (demone), spiegato spesso come "colui che ritorna" (cioè alla terra, il *révenant*, il fantasma). Il fatto che Animus e Anima si separino dopo la morte e continuino ognuno per conto suo la propria via, conferma che essi rappresentano per la coscienza cinese fattori psichici ben distinti, i quali hanno anche un effetto chiaramente diverso, nonostante siano, in origine, un unico

elemento dell'“essere unico, attivo e vero”, ma due nella “dimora dell'elemento creativo”. “L'Animus sta nel cuore celeste, di giorno alberga negli occhi (cioè nella coscienza), di notte sogna dal fegato.” Esso è ciò “che noi abbiamo ricevuto dal grande vuoto che è identico nella forma con il principio primo”. L'Anima, al contrario, è “la forza di ciò che è pesante e torbido” dominata dal cuore corporeo, carnale. “Brame sensuali e moti di collera” sono i suoi effetti. Chi al suo risveglio è ottenebrato e assorto, è prigioniero dell'Anima.

Già molti anni prima che Wilhelm mi facesse conoscere questo testo, ha usato il concetto di Anima in modo analogo alla definizione cinese di *p'o*,³² a prescindere naturalmente da ogni presunzione metafisica. Per lo psicologo l'Anima non è un essere trascendentale, ma qualcosa che rientra completamente nell'ambito dell'esperienza, secondo la chiara definizione del testo cinese: gli stati affettivi sono esperienze immediate. Ma perché allora si parla di Anima e non semplicemente di umori? Il motivo è che gli affetti hanno un carattere autonomo, e per questo la maggior parte degli uomini è loro soggetta. Gli affetti però sono contenuti delimitabili della coscienza, parti della personalità e, come tali, essi ne condividono il carattere e possono quindi essere facilmente personificati, un processo questo che continua ancor oggi, come hanno dimostrato gli esempi precedenti. La personificazione non è quindi un'invenzione oziosa, poiché l'individuo agitato da un affetto non presenta un carattere neutro, ma ben determinato, diverso da quello abituale. A un esame più attento, risulta che il carattere affettivo dell'uomo presenta tratti femminili. Da questo fatto psicologico derivano tanto la dottrina cinese dell'anima *p'o*, quanto la mia concezione di Anima. L'introspezione più profonda o l'esperienza estatica rivelano l'esistenza di una figura femminile nell'inconscio, da cui deriva la denominazione femminile di Anima, psiche, *Seele*. Si può definire l'Anima anche *imago* o archetipo o sedimentazione di tutte le esperienze che l'uomo fa della donna. Per questo

l'immagine dell'Anima viene di consuetudine proiettata sulla donna. Com'è noto, i poeti hanno spesso descritto e cantato l'Anima.³³ Il rapporto, secondo la concezione cinese, dell'Anima con gli spettri, è interessante per il parapsicologo in quanto i *controls*³⁴ sono spesso del sesso opposto.

Per quanto la traduzione che Wilhelm dà di *hun* come Animus mi sembri giustificata, ho avuto però buoni motivi per scegliere il termine Logos per indicare lo *spirito* dell'uomo, la chiarezza della sua coscienza e la sua razionalità, piuttosto che il termine Animus, per altri aspetti appropriato. Al filosofo cinese vengono risparmiate certe difficoltà che aggravano il compito dello psicologo occidentale. Come ogni attività spirituale del tempo antico, la filosofia cinese è una componente esclusiva del mondo maschile. I suoi concetti non sono mai intesi in senso psicologico e per questo non si è mai esaminato in che modo possano venire applicati alla psiche femminile. Ma per lo psicologo è inconcepibile ignorare l'esistenza della donna e la sua psicologia specifica. Per questi motivi preferisco dunque, quando si parli dell'uomo, tradurre *hun* con Logos. Wilhelm usa Logos per il concetto cinese *hsing* che si potrebbe anche tradurre con "essere" o "coscienza creativa". Dopo la morte, *hun* diviene *shên* (o spirito), che dal punto di vista filosofico si avvicina a *hsing*. Dato che i concetti cinesi non sono idee logiche, nel nostro senso della parola, ma idee intuitive, i loro significati possono essere scoperti soltanto dall'uso e dalla costituzione dei segni grafici, oppure appunto da relazioni come quelle tra *hun* e *shên*. *Hun* sarebbe quindi la luce della coscienza e della ragione nell'uomo, che proviene originariamente dal *logos spermatikos* del *hsing*, e che dopo la morte ritorna nuovamente al Tao per mezzo di *shên*. Usato in questo senso, il termine "Logos" dovrebbe essere particolarmente appropriato, poiché include il concetto di un'entità universale, per indicare che la chiarezza della coscienza e la

ragione dell'uomo non sono qualcosa di individualmente separato ma piuttosto un universale. Il Logos non è neppure qualcosa di personale, ma è, nel senso più profondo, sovrapersonale, in netto contrasto con l'Anima, la quale è un demone personale e si manifesta anzitutto come una disposizione d'animo del tutto personale (da qui "animosità"!).

In considerazione di questi fatti psicologici ho usato l'espressione Animus riservandola esclusivamente alla femminilità poiché *mulier non habet animam, sed animum*. La psicologia femminile presenta infatti un aspetto corrispettivo all'Anima maschile, un aspetto che in primo luogo non è di natura affettiva, ma è un fattore quasi intellettuale, meglio definito dalla parola "pregiudizio". Il lato cosciente della donna corrisponde al lato emotivo dell'uomo, e non al suo "spirito". Lo "spirito" è l'"anima" della donna, o meglio il suo Animus. E come l'Anima dell'uomo consiste in primo luogo di riferimenti affettivi di ordine inferiore, così l'Animus della donna consta di giudizi inferiori, o meglio, di "opinioni". (Per ulteriori dettagli devo rimandare il lettore al mio scritto già indicato. Qui posso solo fornire accenni piuttosto generali.) L'Animus della donna consta d'una molteplicità di opinioni preconcepite, per cui, più che da una singola figura, può meglio essere personificato da un gruppo o da un insieme. (Un bell'esempio parapsicologico è fornito a questo proposito dal cosiddetto gruppo "Imperator" in Leonore Piper.)³⁵ A un livello inferiore l'Animus è un Logos di natura inferiore, una caricatura del differenziato spirito maschile, così come, a un livello inferiore, l'Anima è una caricatura dell'Eros femminile. E come *hun* corrisponde a *hsing*, che Wilhelm traduce con "Logos", così l'Eros della donna corrisponde a *ming* che viene tradotto con destino, *fatum*, "fatalità", e interpretato da Wilhelm come Eros. Eros è coinvolgimento, Logos è intelligenza discriminante, luce chiarificatrice. Eros è relazione, Logos è discriminazione e distacco. Per questo il Logos inferiore si manifesta nell'Animus della donna come

pregiudizio del tutto irrelato e perciò anche inaccessibile, oppure come opinione che, in modo irritante, non ha nulla a che fare con la natura dell'oggetto.

Spesso mi è stato rimproverato di personificare Anima e Animus, come fa la mitologia, ma tale rimprovero potrebbe essere giustificato solo se si dimostrasse che concretizzo mitologicamente questi concetti, anche nel loro uso psicologico. Devo chiarire una volta per tutte che la personificazione non è una mia invenzione, ma è inerente alla natura di questi fenomeni. Non sarebbe scientifico ignorare il fatto che l'Anima è un sistema psichico parziale e quindi personale. Nessuno di coloro che mi hanno mosso questo rimprovero esiterebbe un attimo a dire: "Ho sognato il signor X", mentre in realtà ha sognato solo una rappresentazione del signor X. L'Anima non è null'altro che una *rappresentazione della natura personale* del sistema autonomo in questione. Quale sia la natura di questo sistema in un senso trascendentale, che superi cioè i limiti dell'esperienza, non possiamo saperlo.

Ho definito l'Anima anche come una personificazione generica dell'inconscio e l'ho intesa quindi anche come un ponte verso l'inconscio, in altre parole, come la *funzione di relazione con l'inconscio*. Interessante a questo riguardo è l'affermazione del nostro testo che la coscienza (cioè la coscienza personale) proviene dall'Anima. Mentre lo spirito occidentale infatti, che è tutto proiettato sul piano della coscienza, non potrà non concordare con la mia definizione di Anima, l'Oriente, che, al contrario, rimane sul piano dell'inconscio, considera la coscienza un effetto dell'Anima! Non v'è dubbio però che la coscienza trovi origine nell'inconscio. Ma, riflettendo troppo poco su questo fatto, noi cerchiamo sempre di identificare la psiche proprio con la coscienza o perlomeno di far passare l'inconscio per una derivazione o un effetto della coscienza (come capita, per esempio, nella teoria di Freud sulla rimozione). Per le ragioni su esposte, è però essenziale che non venga sottratto nulla alla realtà dell'inconscio e che le immagini

dell'inconscio vengano intese come fattori reali ed effettivi. Chi ha compreso che cosa s'intenda con *realtà psichica*, non deve temere di ricadere nella demonologia primitiva. A non voler riconoscere alle figure inconsce la dignità di agenti spontanei, si rimane vittime infatti di una fede unilaterale nel potere della coscienza, che alla fine conduce a una tensione eccessiva. A questo punto deve succedere una catastrofe, poiché, nonostante tutta la consapevolezza, sono state ignorate le potenze oscure della psiche. Non siamo noi a personificarle, ma sono loro che fin dall'origine hanno una natura personale. Soltanto quando questo è stato pienamente riconosciuto, possiamo pensare a spersonalizzarle o, come dice il nostro testo, a "soggiogare l'Anima".

Ci troviamo a questo punto di fronte a un altro grande divario tra il buddhismo e la nostra mentalità occidentale, divario che di nuovo assume la pericolosa apparenza di un accordo: *la dottrina dello yoga respinge tutti i contenuti fantastici* e noi facciamo lo stesso, ma l'Oriente lo fa per ragioni del tutto diverse. Colà, infatti, dove predominano concezioni e dottrine che danno piena espressione alla fantasia creativa, ci si deve difendere dall'eccesso di fantasia. Noi, al contrario, consideriamo la fantasia una misera fantasticheria soggettiva. Le rappresentazioni dell'inconscio naturalmente non appaiono in forma di astrazioni spoglie di ogni ornamento; al contrario sono incastonate e intrecciate in un tessuto fantastico di straordinaria varietà e di copiosità sconcertante. L'Oriente può respingere queste fantasie, poiché già da lungo tempo ne ha estratto l'essenza e l'ha condensata nelle profonde dottrine della sua saggezza. Noi però non abbiamo mai avuto esperienza di queste fantasie, né tanto meno ne abbiamo estratto una quintessenza. Ci resta ancora un buon tratto di esperienza da recuperare, e solo quando avremo trovato un senso nell'apparente non-senso, potremo sceverare ciò che è valido da ciò che è privo di valore. Possiamo già fin d'ora essere sicuri che l'essenza delle

nostre esperienze sarà ben diversa da quella che ci offre oggi l'Oriente. L'Oriente è giunto a questa coscienza delle cose interiori mantenendo un'infantile ignoranza del mondo esterno. Noi invece sonderemo i recessi della psiche sorretti da una vastissima conoscenza della storia e della scienza. Al presente tuttavia la conoscenza del mondo esterno costituisce il più grande ostacolo all'introspezione, ma il bisogno spirituale supererà ogni impedimento. Siamo infatti già lavorando all'elaborazione di una psicologia, di una scienza cioè che ci fornisce la chiave per quella dimensione in cui l'Oriente è riuscito a penetrare solo mediante stati psichici eccezionali.

4. *Il distacco della coscienza dall'oggetto*

Mediante la comprensione dell'inconscio ci liberiamo dal suo dominio. Il che rappresenta in fondo anche lo scopo degli insegnamenti del nostro testo. Il discepolo impara a concentrarsi sulla luce della sfera più interna e quindi a distaccarsi da tutti i vincoli esteriori e interiori. La sua volontà vitale viene orientata verso una consapevolezza priva di contenuti, che tuttavia lascia esistere tutti i contenuti. Il *Hui Ming Ching* si esprime così sulla liberazione:

Un chiarore circonda il mondo dello spirito.
Ci dimentichiamo l'un l'altro, tranquilli e puri, colmi di forza e vuoti.
Il vuoto è illuminato dalla luce del cuore celeste.
L'acqua del mare è liscia e la sua superficie rispecchia la luna.
Le nubi scompaiono nell'azzurro.
Le montagne risplendono chiare.
La coscienza si dissolve in contemplazione.
Il disco lunare si staglia solitario.³⁶

Questa descrizione del compimento delinea uno stato psichico che forse si potrebbe meglio definire come un distacco della coscienza dal mondo e un suo ritrarsi in un punto, per così dire, fuori dal mondo. In tal modo la coscienza è al tempo stesso vuota e non vuota. Essa non è più *ricolma* delle immagini delle cose, ma semplicemente le *contiene*. La pienezza del mondo, che finora la assillava in modo immediato, non ha certo perduto nulla della sua ricchezza e bellezza, ma non domina più la coscienza. La magica pretesa delle cose è finita, in quanto si è sciolto l'originario coinvolgimento della coscienza col mondo. Dato che l'inconscio non viene più proiettato all'esterno, viene meno la primordiale *participation mystique* con le cose e la coscienza non è più oppressa da intenzioni coatte, ma si dissolve in *contemplazione*, come dice molto bene il testo

cinese.

Come si è ottenuto un tale effetto? (Noi presupponiamo naturalmente che l'autore cinese sia in primo luogo in buona fede, poi che sia in pieno possesso delle sue facoltà mentali, e infine che sia un uomo di eccezionale intelligenza.) Per capire o per spiegare questo distacco, il nostro intelletto deve seguire una via indiretta. Un simile effetto non può essere simulato; nulla sarebbe più infantile che voler rendere tale stato psichico oggetto di un esperimento estetico. Si tratta di un effetto che conosco molto bene dalla mia pratica medica; è l'effetto terapeutico *par excellence*, intorno a cui lavoro coi miei allievi e coi miei pazienti, e consiste nella dissoluzione della *participation mystique*. Lévy-Bruhl ha fatto rilevare, con geniale acutezza, come ciò che egli chiamava *participation mystique* fosse un segno caratteristico della mentalità primitiva.³⁷ Con questo termine egli indicava semplicemente il grande residuo indeterminato dell'*indiscriminazione tra soggetto e oggetto*, che tra i primitivi assume ancora dimensioni tali che non possono non impressionare il "coscienziioso" europeo. Se la differenza tra soggetto e oggetto non diviene consapevole, prevale allora un'identità inconscia. L'inconscio viene poi proiettato nell'oggetto e l'oggetto introiettato nel soggetto, e cioè "psicologizzato". Ed ecco che animali e piante si comportano come uomini, gli uomini sono allo stesso tempo animali, e tutto è animato da spiriti e divinità. L'uomo civilizzato si crede naturalmente mille miglia superiore a queste cose. Spesso invece egli si identifica per tutta la vita con i suoi genitori o con i suoi affetti e pregiudizi e accusa *senza ritegno* gli altri di ciò che non vuole riconoscere in sé stesso. Anch'egli dispone infatti di un residuo dell'inconsapevolezza originaria, cioè dell'*indiscriminazione tra soggetto e oggetto*. Grazie a questa inconsapevolezza egli subisce l'influenza magica di un'infinità di uomini, cose e circostanze, è cioè influenzato incondizionatamente; poiché è posseduto da contenuti disturbanti quasi quanto il primitivo, necessita di altrettanti incantesimi apotropici.

Non si serve più di talismani, amuleti e sacrifici animali ma di tranquillanti, nevrosi, razionalismo, culto della volontà e così via.

Se però si riesce a riconoscere l'inconscio come fattore codeterminante accanto alla coscienza, e a vivere in modo da tener conto, per quanto possibile, delle istanze sia cosce che inconscie, si sposta allora il centro di gravitazione della personalità globale. Non si trova più nell'Io, che è solo il centro della coscienza, ma in un punto per così dire virtuale tra coscienza e inconscio, che si potrebbe definire il Sé. Una volta effettuato questo spostamento, si elimina, di conseguenza, la *participation mystique*, e si ottiene una personalità che soffre, per così dire, solo nei piani inferiori, mentre in quelli superiori è singolarmente distaccata da accadimenti sia dolorosi che gioiosi.

La realizzazione e la nascita di questa personalità superiore rappresenta anche lo scopo del nostro testo, quando parla del "frutto sacro", del "corpo adamantino" o comunque di un corpo incorruttibile. Dal punto di vista psicologico queste espressioni simboleggiano un atteggiamento completamente svincolato da ogni coinvolgimento emotivo, e quindi anche da ogni violenta commozione, una coscienza insomma distaccata dal mondo. Per vari motivi suppongo che questo atteggiamento si instauri dopo che si è oltrepassata la metà della vita e che sia una naturale preparazione alla morte. La morte è psicologicamente altrettanto importante della nascita e, come questa, è una componente integrante della vita. Che cosa capiti in definitiva alla coscienza riscattata non è questione da porre allo psicologo. Con qualsiasi sua presa di posizione teoretica egli supererebbe irrimediabilmente i confini della sua competenza scientifica. Può solo far rilevare che le posizioni del nostro testo relative all'atemporalità della coscienza distaccata sono in armonia col pensiero religioso d'ogni tempo e con la preponderante maggioranza del genere umano, e che quindi chi non la dovesse pensare così resterebbe al di fuori dell'ordine

umano e verrebbe in tal modo a soffrire di disturbi dell'equilibrio psichico. In qualità di medico, faccio quindi tutto il possibile per rafforzare la convinzione nell'immortalità, specialmente nei miei pazienti più anziani per i quali questi problemi si fanno minacciosamente vicini. Considerata in una corretta prospettiva psicologica, infatti, la morte non costituisce una fine, ma una meta, e l'inclinazione della vita verso la morte inizia appunto non appena si è sorpassata l'altezza meridiana.

La filosofia yoga cinese è basata sulla preparazione istintiva alla meta della morte. In analogia con l'obiettivo cui tende la prima metà della vita - e cioè la generazione e la riproduzione, strumenti di perpetuazione della vita fisica - essa pone come scopo dell'esistenza spirituale la generazione e la nascita simboliche di un corpo pneumatico psichico (*subtle body*) che garantisce la continuità della coscienza distaccata. È la nascita dell'uomo pneumatico, nota all'europeo fin dall'antichità, ma che egli cerca di raggiungere mediante simboli e pratiche magiche del tutto diverse, con la fede e la vita cristiana. Anche in questo caso ci troviamo su una base completamente diversa da quella dell'Oriente. Ancora una volta però il nostro testo ha accenti che sembrano non discostarsi dalla morale ascetica cristiana. Ma nulla sarebbe più errato che pensare si tratti della stessa cosa. Il nostro testo ha dietro di sé una cultura millenaria, che si è costruita organicamente sugli istinti primitivi e ignora perciò quella morale brutale che è propria di noi barbari teutonici da poco civilizzati. Manca qui il momento di violenta rimozione degli istinti, che avvelena e rende istericamente esagerata la nostra spiritualità. Chi vive i propri istinti se ne può anche separare e proprio nello stesso modo naturale con cui li ha vissuti. Al nostro testo nulla sarebbe più estraneo di un eroico autosuperamento, a cui noi però saremmo immancabilmente portati, se eseguiamo alla lettera le istruzioni cinesi.

Non dobbiamo mai dimenticare le nostre premesse storiche. Solo da poco più di mille anni siamo andati a

cadere dai rozzi principi del politeismo in una religione orientale evolutissima, che ha elevato lo spirito immaginoso del semiselvaggio a un'altezza non corrispondente al livello del suo sviluppo spirituale. Per mantenersi in un modo o in un altro a tale altezza, era inevitabile che si dovesse reprimere largamente la sfera degli istinti. Per questo la pratica religiosa e la morale assumono un carattere decisamente violento, anzi quasi maligno. Il rimosso non si evolve in modo naturale, ma continua a vegetare nell'inconscio, sotto forma di barbarie primigenia. Noi vorremmo raggiungere le vette di una religione filosofica, ma in realtà non ne siamo capaci. Tutt'al più possiamo "crescere" fin lassù. La ferita di Amfortas e la lacerazione faustiana dell'uomo germanico non si sono ancora sanate. Il suo inconscio è ancora carico di quei contenuti che devono anzitutto essere resi coscienti, prima che ce ne possiamo liberare. Recentemente ho ricevuto una lettera da una mia antica paziente, la quale descrive con parole semplici, ma appropriate, la trasformazione necessaria:

Dal male ho ricavato molto bene. Il mantenere la calma, il non rimuovere nulla, il rimanere vigile e insieme l'accettazione della realtà - prendendo le cose come sono e non come avrei voluto che fossero - mi hanno portato conoscenze singolari ma anche singolari energie, quali prima non avrei potuto immaginare. Ho sempre pensato che se non si accettano le cose, esse in un modo o nell'altro ci sopraffanno; ora invece non è più così, e solo accettandole, è possibile prendere posizione di fronte ad esse. Anch'io voglio partecipare al gioco della vita nell'accettare ciò che di volta in volta mi offrono i giorni e la vita, bene e male, sole e ombra che costantemente si alternano e *così accetto anche la mia propria natura, con i suoi lati positivi e negativi*, e tutto si ravviva. Com'ero pazza, io che volevo forzare ogni cosa ad adattarsi al mio volere!

Un livello superiore di coscienza e di cultura si potrà raggiungere solo sulla base di un atteggiamento come questo, che non rinuncia a nessuno dei valori acquisiti nell'evoluzione cristiana, ma che al contrario si prende cura con amore e pazienza cristiana anche degli aspetti più umili

della propria natura. Tale atteggiamento è autenticamente religioso e per questo terapeutico, in quanto tutte le religioni sono terapie per i dolori e i turbamenti dell'anima. Lo sviluppo occidentale dell'intelletto e della volontà ci ha conferito la facoltà pressoché diabolica di scimmiettare con apparente successo questo atteggiamento, malgrado le proteste dell'inconscio. Ma in ogni caso è solo una questione di tempo il fatto che la controposizione si faccia largo in un modo o nell'altro, con un contrasto quindi ancor più stridente. Il comodo scimmiettare genera sempre una situazione instabile, che a ogni momento può essere rifiutata dall'inconscio. Una base sicura si crea soltanto quando le premesse istintuali dell'inconscio vengono prese in uguale considerazione dei punti di vista della coscienza. Non ci si dovrebbe fare alcuna illusione sul fatto che questa necessità sia in fortissimo contrasto con il culto occidentale cristiano, e in particolare con quello protestante, della coscienza. Nonostante però il nuovo appaia sempre nemico del vecchio, una più profonda volontà di comprendere non può fare a meno di scoprire che il nuovo non potrà mai realizzarsi senza la più seria applicazione dei valori cristiani che abbiamo acquisito.

5. *Il compimento*

L'acquistare una sempre maggior familiarità con lo spirito orientale potrebbe indicare simbolicamente l'inizio di una presa di contatto con le parti di noi che ci sono ancora estranee. Il rinnegare le nostre peculiari premesse storiche sarebbe pura follia e il miglior modo per un ulteriore sradicamento, perché è solo restando saldamente ancorati al nostro terreno che possiamo assimilare lo spirito dell'Oriente.

Parlando di coloro che ignorano dove stiano le vere origini delle forze occulte, l'antico adepto Gu De dice: "La gente del mondo ha perso le radici per tenersi alla cima dell'albero." Lo spirito dell'Oriente è cresciuto dalla terra gialla, e il nostro spirito può e deve crescere dalla nostra terra. Motivo per cui io mi accosto a questi problemi in un modo che spesso è stato tacciato di "psicologismo". Se con ciò si intendesse "psicologia", ne sarei lusingato, in quanto è proprio mio proposito eliminare radicalmente la pretesa metafisica di ogni dottrina occulta. Tali mire segrete volte ad acquisire potere con le parole, infatti, mal si accordano con la nostra profonda ignoranza, che dovremmo avere la modestia di riconoscere. Ho la ferma intenzione di portare alla luce della comprensione psicologica ogni cosa che sappia di metafisica, e farò tutto il possibile per evitare al pubblico di credere all'autorità di parole oscure. Chi è cristiano convinto, *creda*, perché questo è il dovere che egli si è assunto. Chi non lo è, si è giocata la grazia della fede (forse fin dalla nascita era condannato a non poter credere, ma solo a sapere). Quindi non gli è concesso di credere ad altro. Dal punto di vista metafisico, al contrario che da quello psicologico, non c'è nulla da comprendere. Per questo spoglio le cose del loro aspetto metafisico, per renderle oggetti della psicologia. In tal modo, oltre a trarne qualche elemento di comprensione e ad appropriarmene, scopro

anche le condizioni e i processi psicologici, prima occultati nei simboli e sottratti alla mia comprensione. Così ho anche la possibilità di percorrere una via analoga a quella dei credenti e di fare esperienze analoghe; e se alla fine, dietro tutto questo, dovessero nascondersi ancora elementi metafisici non rappresentabili, avrebbero allora la migliore occasione per manifestarsi.

L'ammirazione che nutro per i grandi filosofi orientali è tanto indubitabile, quanto irriverente è invece il mio atteggiamento verso la loro metafisica.³⁸ Ho infatti il sospetto che essi siano psicologi simbolici, ai quali non si potrebbe fare torto maggiore che prenderli alla lettera. Se il loro pensiero fosse veramente metafisico, sarebbe inutile tentare di comprenderlo. Se invece è psicologia, è possibile non solo comprenderlo, ma anche trarne i maggiori vantaggi; perché in tal caso la cosiddetta "metafisica" rientrerebbe nella sfera dell'esperibile. L'ipotesi dell'esistenza di un dio assoluto, al di là di ogni esperienza umana, mi lascia indifferente. Né io agisco su di lui, né lui su di me. Se invece so che egli è un possente impulso della mia anima, me ne devo interessare, poiché allora egli può acquistare un'importanza spiacevole perfino nella vita pratica, il che suona estremamente banale, come ogni fenomeno che rientri nella sfera della realtà.

L'accusa di "psicologismo" potrebbe essere rivolta solo a quell'insensato che creda di avere la propria anima in tasca. Di questi tipi tuttavia ce ne sono più che a sufficienza, essendo la svalutazione dei fatti psichici un pregiudizio tipicamente occidentale, nonostante si sappiano impiegare paroloni per disquisire intorno all'"anima". Se io uso il concetto di "complesso psichico autonomo" ecco subito il pregiudizio dei miei lettori che pensano: "null'altro che un complesso psichico". Ma come possiamo essere così certi che l'anima sia "null'altro che"? È come se ignorassimo, o dimenticassimo continuamente, che in genere tutto ciò di cui acquistiamo consapevolezza è immagine, e che questa *immagine è anima*. E quegli stessi individui che pensano che

Dio venga svalutato, se lo si considera come movimento o motore dell'anima, appunto come "complesso autonomo", possono essere tormentati da affetti incontrollabili e da stati nevrotici, in cui tutta la loro volontà e saggezza di vita naufragano miseramente. È questa forse una prova dell'impotenza della psiche? Dovremmo forse tacere anche Maestro Eckhart di "psicologismo" quando dice: "Dio deve eternamente rinascere nell'anima"? A mio parere si può rimproverare di psicologismo soltanto un intelletto che neghi la natura genuina del complesso autonomo e lo voglia spiegare razionalisticamente come conseguenza di cause note, cioè come qualcosa di secondario e irreali. Un tale giudizio è altrettanto arrogante quanto l'affermazione "metafisica" che tenta di rendere responsabile dei nostri stati psichici una divinità al di fuori della sfera della nostra esperienza. Lo psicologismo rappresenta semplicemente il parallelo della presunzione metafisica ed è come questa altrettanto puerile. Mi sembra quindi che sia più ragionevole accordare alla psiche la stessa validità che si dà al mondo dell'esperienza e attribuire alla prima la stessa "realtà" del secondo. Ritengo infatti la psiche come un mondo che contiene l'io. Forse ci saranno anche dei pesci che credono di contenere in sé il mare. È tuttavia necessario spogliarci di questa nostra abituale illusione, se vogliamo considerare le asserzioni metafisiche da un punto di vista psicologico.

A tali asserzioni metafisiche appartiene anche l'idea del "corpo adamantino", dell'incorruttibile corpo pneumatico che cresce nel "fiore d'oro" o nel "campo grande un pollice".³⁹ Tale corpo è, come tutto il resto, simbolo di un importante fatto psichico che, proprio perché oggettivo, appare dapprima proiettato in forme suggerite dall'esperienza della vita biologica, perciò come frutto, embrione, bambino, corpo vivente e così via. Semplificando, potremmo esprimere questa condizione psichica con le parole: *non sono io che vivo, ma è la vita che vive me*. L'illusione della supremazia della coscienza ci fa dire: io vivo. Ma non appena quest'illusione venga infranta dal

riconoscimento dell'inconscio, quest'ultimo apparirà allora come qualcosa di oggettivo in cui è contenuto l'Io. Questo atteggiamento è quasi analogo a quello dell'uomo primitivo, cui un figlio garantisce la continuazione della vita; una sensazione ben definita, che può perfino assumere forme grottesche, come nel caso del vecchio negro il quale, adirato con il figlio disubbidiente, esclamò: "Eccolo lì col mio stesso corpo e nemmeno mi ubbidisce!"

Si tratta, in realtà, di un cambiamento di sensibilità interna, simile all'esperienza di un padre quando gli nasce un figlio, un cambiamento che ritroviamo anche nella confessione dell'apostolo Paolo: "Non sono io che vivo, ma è Cristo che vive in me." Il simbolo di "Cristo" come "figlio dell'uomo" rappresenta l'analogia esperienza psichica di un essere spirituale superiore in forma umana, che si incarna invisibilmente nei singoli individui, un corpo pneumatico che ci servirà da futura dimora, un corpo che, secondo l'espressione di Paolo, si indossa come una veste ("voi che avete rivestito Cristo"). È sempre molto difficile esprimere in termini intellettuali sensazioni sottili che sono però di estrema importanza per la vita e il benessere dell'individuo. Si prova in un certo qual modo la sensazione di "essere sostituiti", il che non implica però quella d'"essere destituiti". È come se la direzione degli affari della vita fosse passata a un invisibile ufficio centrale. A tale proposito non sarebbe fuori posto citare la metafora di Nietzsche: "libero nella più amorosa necessità". Il linguaggio religioso è ricco di espressioni figurate che descrivono tale sensazione di libera dipendenza, di calma accettazione.

Questa esperienza eccezionale mi pare una conseguenza del distacco della coscienza, attraverso il quale il soggetto "io vivo" diventa un oggettivo "la vita mi vive". Questo stato viene percepito come superiore al precedente; è proprio come una specie di liberazione da una costrizione e da un'impossibile responsabilità, che sono le conseguenze inevitabili della *participation mystique*. Questo sentimento di liberazione appaga completamente Paolo; è la

consapevolezza di essere figli di Dio, che scioglie dai vincoli del sangue. È anche un sentimento di riconciliazione con tutto ciò che accade, per cui, nel *Hui Ming Ching*, lo sguardo dell'uomo perfetto si volge indietro alla bellezza della natura.

Nel simbolo paolino del Cristo convergono le più sublimi esperienze religiose dell'Occidente e dell'Oriente. Cristo, l'eroe oppresso dalle sofferenze, e il "fiore d'oro", che si schiude nella sala purpurea della città di giada: quale contrasto, quale differenza inconcepibile, quale abisso di storia! Un problema adatto al capolavoro di un futuro psicologo!

Accanto ai grandi problemi religiosi contemporanei ve n'è uno che parrebbe del tutto secondario, quello dell'evoluzione dello spirito religioso. Se dovessimo parlarne, dovremmo sottolineare la differenza che troviamo tra Oriente e Occidente nel modo di trattare il "gioiello", ossia il simbolo centrale. L'Occidente dà grande importanza all'incarnazione e perfino alla persona e alla storicità di Cristo, mentre l'Oriente dice: "Senza principio né fine, senza passato né futuro."⁴⁰ In accordo con la sua concezione, il cristiano si sottomette alla persona divina, a lui superiore, e ne attende la grazia; l'uomo orientale invece sa che la redenzione dipende dall'opera che ognuno compie su di sé. Dal singolo si sviluppa l'intero Tao. *Limitatio Christi* col tempo presenterà lo svantaggio che noi, adorando come modello divino un uomo che incarnava il significato più profondo della vita, dimenticheremo, con tutta questa imitazione, di realizzare il nostro più profondo significato personale. In realtà non è poi così scomodo rinunciare al proprio significato. Se Gesù l'avesse fatto, sarebbe diventato un rispettabile falegname e non un agitatore religioso, al quale toccherebbe oggi la medesima sorte di allora.

L'imitazione di Cristo si potrebbe anche ben intendere in un senso più profondo, e precisamente come impegno ad attuare, con lo stesso coraggio e spirito di sacrificio mostrati da Gesù, le proprie convinzioni più autentiche, che sono

sempre l'espressione più piena del temperamento individuale. Fortunatamente, dobbiamo dire, non tutti hanno il compito di essere guide dell'umanità o agitatori sociali. A ciascuno quindi sarebbe possibile in definitiva realizzarsi secondo la propria natura. L'essere pienamente autentici potrebbe già di per sé costituire una meta ideale. Dato che le grandi innovazioni prendono sempre le mosse dal lato più impensato, il fatto che oggi, per esempio, non ci si vergogni più della propria nudità come un tempo, potrebbe significare l'inizio del riconoscimento di come siamo realmente. A ciò faranno seguito riconoscimenti di cose che prima erano strettamente tabù, in quanto la realtà della terra non resterà eternamente velata come le *virgines velandae* di Tertulliano. Lo smascheramento morale di sé stessi significa solo un passo avanti nella medesima direzione, ed ecco che l'uomo si cala nella realtà, e riconosce di essere com'è veramente. Se fa questo senza criterio, avrà la mente confusa, se invece comprende il senso di ciò che fa, potrà divenire un individuo superiore che, malgrado la sofferenza, realizza il simbolo di Cristo. È frequente infatti osservare come tabù prettamente concreti, o riti magici di uno stadio religioso più arcaico, diventino allo stadio seguente fatti psichici o simboli puramente spirituali. Nel corso dell'evoluzione la legge esterna si tramuta in convinzione interiore. Potrebbe facilmente accadere proprio all'uomo protestante che la figura di Gesù, dotata di una sua reale concretezza storica, divenisse nel suo intimo l'uomo superiore. Avremmo allora raggiunto, secondo una via europea, lo stato psicologico che nella concezione orientale corrisponde all'illuminazione.

Tutto ciò rappresenta un gradino nel processo evolutivo di una coscienza umana superiore, nel suo cammino verso mete sconosciute, e non è metafisica, nel senso comune del termine. Si tratta anzitutto soltanto di "psicologia", ma anche di materia esperibile, comprensibile e - grazie a Dio - reale, di una realtà che si sa come trattare, una realtà carica di potenzialità e perciò stesso viva. Il mio accontentarmi

dell'esperibilità psichica e il mio rifiuto della metafisica non significano, come ogni persona intelligente potrà ben comprendere, un gesto di scetticismo o di agnosticismo, di ostilità verso la fede o la fiducia in forze superiori, ma sono molto vicini alla definizione kantiana della cosa in sé come "concetto limite puramente negativo". È meglio evitare ogni asserzione riguardo al trascendente, in quanto si tratterebbe solo di una ridicola presunzione della mente umana, inconsapevole della sua limitatezza. Nel definire Dio o il Tao come un impulso dell'anima o uno stato psichico, ci si limita a compiere un'asserzione su ciò che è conoscibile, e non invece su quanto è inconoscibile, intorno al quale non possiamo affermare assolutamente nulla.

6. *Conclusione*

Ho tentato, col mio commento, di gettare un ponte d'intima intesa spirituale tra Oriente e Occidente. La base di ogni reale intesa è l'uomo, e per questo ho dovuto parlare di cose umane. Ciò mi scuserà del fatto di aver trattato soltanto aspetti generali, senza essermi addentrato in particolari tecnici. Le istruzioni tecniche sono preziose per coloro che sanno, per esempio, che cos'è una macchina fotografica o un motore a scoppio, ma sono inutili per chi di questi meccanismi non abbia la più pallida idea. L'uomo occidentale, per cui io scrivo, si trova in una situazione analoga. Per questo mi è sembrato importante soprattutto rilevare la concordanza tra stati psichici e simbolismo. Queste analogie aprono infatti una via per penetrare negli spazi interiori dello spirito orientale, una via che non richiede di sacrificare la nostra propria natura e non ci minaccia di sradicamento. Né d'altra parte si tratta di un telescopio o un microscopio intellettuali che ci procurano una visione che in fondo non ci interessa, perché non ci commuove. È piuttosto la via della sofferenza, della ricerca e della tensione verso la meta, comune agli uomini di ogni cultura; è la terribile esperienza del diventar consci che la natura ha imposto all'umanità, e che unifica in un compito comune anche le culture più lontane.

La coscienza occidentale non è affatto l'unico tipo di coscienza possibile; è invece condizionata storicamente e geograficamente limitata ed è rappresentativa di una parte soltanto dell'umanità. L'ampliamento della nostra coscienza non deve andare a scapito di altri tipi di coscienza, ma effettuarsi attraverso lo sviluppo di quegli elementi della nostra psiche che sono analoghi alle proprietà di quella a noi estranea, così come l'Oriente non può fare a meno della nostra tecnica, scienza e industria.

L'invasione europea in Oriente è stato un atto di violenza di

vaste proporzioni e ci ha lasciato - *noblesse oblige* - l'obbligo di comprendere lo spirito dell'Oriente. Cosa questa che ci è forse più necessaria di quanto al presente non possiamo immaginare.

Commento al “Segreto del fiore d’oro”

¹ Il lettore potrà trovare una trattazione più esauriente a questo riguardo nei miei due scritti “Simboli onirici del processo d’individuazione” e “Le rappresentazioni di liberazione nell’alchimia”, apparsi in “Eranos-Jahrbuch” nel 1936 e nel 1937. [I due scritti sono ora compresi in *Psicologia e alchimia* (1944), in “Opere”, vol. 12].

² Wilhelm e Jung (1929/1957), p. 136.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ Azione nella non-azione.

⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁶ Per esempio il *Hui Ming Ching* di Liu Hua Yang [vedi qui l'[Avvertenza editoriale](#) a questo scritto].

⁷ [Anche con “via”, vedi Wilhelm e Jung (1929/1957), p. 90.]

⁸ La testa è anche la “sede della luce celeste”.

⁹ Nel *Hui Ming Ching* i termini “Essere” (*hsing*) e “coscienza” (*hui*) vengono usati scambievolmente.

¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹¹ Si veda a tale proposito la mia trattazione in *Tipi psicologici* (1921), cap. 5 [in “Opere”, vol. 6].

¹² [Per una discussione dettagliata del mandala, vedi Jung, *Empiria del processo d’individuazione* (1934/1950),

Simbolismo del mandala (1950) e *Che cosa sono i mandala* (1955), in “Opere”, vol. 9/1.]

[13](#) Budge (1904).

[14](#) [Böhme, *Viertzig Fragen von der Seele* (1682).]

[15](#) Si ricordi a questo proposito l’idea cinese della luce celeste tra gli occhi.

[16](#) Matthews (1887) e Stevenson (1891).

[17](#) Si veda per esempio il mandala di una sonnambula da me descritto in *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* (1900), par. “Scienza mistica” [in “Opere”, vol. 1].

[18](#) Vedi Wilhelm e Jung (1929/1957), pp. 143 sg.

[19](#) *Ibid.*, p. 144.

[20](#) Avalon (1919).

[21](#) Rimando all’eccellente raccolta presentata da E. F. Knuchel (1919).

[22](#) Evans-Wentz (1936).

[23](#) [Goethe, *Faust*, parte I, “Prologo in cielo”.]

[24](#) Devo quest’indicazione alla mia preziosa collaboratrice di New York, la dottoressa Beatrice Hinkle. Vedi Maitland (1896), in particolare pp. 129 sg.

[25](#) Si tratta di esperienze autentiche, ma tale autenticità non prova che siano altrettanto fondate le conclusioni che ne traggono i malati. È possibile tuttavia, anche in casi di

malattie mentali, imbattersi in esperienze psichiche degne di essere prese con la massima serietà.

[26](#) [Dalla lettera di Ildegarda di Bingen al monaco Viberto di Gembloux (1171).]

[27](#) Vedi qui il [cap. 4](#) di questo scritto.

[28](#) Vedi Wilhelm e Jung (1929/1957), p. 149.

[29](#) *Ibid.*, p. 128. Questo disegno allude anche alle reminiscenze di precedenti incarnazioni che riaffiorano durante la meditazione [quarto stadio].

[30](#) Il lettore troverà un'ottima esposizione di questo problema nel romanzo di H. G. Wells, *Il padre di Christina Alberta* e nelle *Memorie di un malato di nervi* di D. P. Schreber.

[31](#) [Matteo 5.26.]

[32](#) Rimando alla sintesi che ho cercato di dare nel mio scritto *L'Io e l'inconscio* (1916/1928) [in "Opere", vol. 7].

[33](#) Vedi *Tipi psicologici* cit., cap. 5.

[34](#) [Il *control* è lo spirito guida che può aiutare e sostenere chiunque, ma in particolare chi è dotato di poteri medianici.]

[35](#) Hyslop (1905), pp. 113 sgg. [Leonore Piper, medium americana attiva intorno al 1890-1910 negli Stati Uniti e in Inghilterra, fu studiata, tra gli altri, da William James e dallo stesso James Hyslop. Un gruppo di cinque suoi *controls* ricevette il nome collettivo di "Imperator".]

[36](#) Wilhelm e Jung (1929/1957), p. 150.

³⁷ Lévy-Bruhl (1912).

³⁸ I filosofi cinesi - a differenza dei dogmatici occidentali - non provano che gratitudine per tale atteggiamento, poiché sanno essere padroni anche delle loro divinità. (*Nota aggiunta da Richard Wilhelm.*)

³⁹ Tuttavia il nostro testo lascia piuttosto nel vago se con "continuità della vita" s'intenda una sopravvivenza dopo la morte, o un prolungamento dell'esistenza fisica. Espressioni come "elisir di vita" e simili sono capziosamente oscure. Nelle aggiunte tardive al testo, diventa addirittura esplicito che gli insegnamenti dello yoga si debbano intendere anche in senso puramente fisico. Questa mescolanza di cose fisiche e spirituali, per noi così sorprendente, non è per nulla imbarazzante per uno spirito più primitivo, poiché per lui neppure la vita e la morte sono in assoluto contrasto, come per noi. (Di particolare interesse a questo riguardo sono, oltre al materiale etnologico, le "comunicazioni" dei *rescue circles* inglesi, con le loro idee del tutto arcaiche.) La stessa ambiguità riguardo al "divenire immortali" si ritrova com'è noto anche nel cristianesimo delle origini, dove l'immortalità si fonda su presupposti del tutto analoghi, e cioè sull'idea di un "corpo pneumatico" quale principale veicolo di vita. (La teoria parafisiologica di Geley costituirebbe l'ultima incarnazione di quest'idea antichissima.) Poiché però nel nostro testo troviamo pure passi che ci mettono in guardia contro un uso superstizioso, per esempio contro la superstizione dell'alchimia, possiamo tranquillamente insistere sul significato spirituale degli insegnamenti, senza per questo entrare in contraddizione col senso del testo. Negli stati che questi insegnamenti tentano di ottenere, il corpo fisico ha comunque una parte sempre più secondaria, poiché viene sostituito dal "corpo pneumatico" (di qui l'importanza della *respirazione* negli esercizi yoga in genere!). Il "corpo pneumatico" non è nulla di "spirituale" nel nostro senso della parola. È caratteristico

dell'occidentale aver separato a scopo di conoscenza il fisico dallo spirituale. Nella psiche però questi opposti sono uniti, e il riconoscerlo è compito della psicologia. "Psichico" significa insieme fisico e spirituale. Le concezioni del nostro testo si muovono tutte in questo mondo intermedio, che ci appare ambiguo e confuso perché non ci è ancora chiaro il concetto di *realtà psichica*, che esprime invece la vera sfera della vita. Senza l'anima lo spirito è morto come la materia, poiché entrambi sono astrazioni artificiali, mentre nella concezione originaria lo spirito è corpo volatile, e la materia non è inanimata.

[40](#) Wilhelm e Jung (1929/1957), p. 150.

Bibliografia

Cronologia degli scritti di C. G. Jung

Nella presente cronologia le date indicano l'anno in cui fu ultimata la composizione dell'opera. Nei frequenti casi di scritti successivamente rielaborati dall'autore, viene inoltre indicata, dopo una barra, la data della stesura definitiva. Quando l'anno di pubblicazione differisce da quello di composizione, esso segue tra parentesi al titolo. Nell'elenco finale delle "Opere di C.G. Jung" e nei rimandi bibliografici nel testo, gli scritti sono contrassegnati esclusivamente dalla data di pubblicazione.

1900.	<i>Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti. (1902) Vol. 1</i>	Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene.
1902.	<i>Caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo. Vol. 1</i>	Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen.
1903.	<i>Squilibrio affettivo maniacale. Vol. 1</i>	Über manische Verstimmung.
	<i>Simulazione di malattia mentale. Vol. 1</i>	Über Simulation von Geistesstörung.
1904.	<i>Paralessia isterica. Vol. 1</i>	Über hysterisches Verlesen.
	<i>Perizia medica su un caso di simulazione di malattia mentale. Vol. 1</i>	Ärztliches Gutachten über einen Fall von simulierter geistiger Störung.
	<i>Ricerche sperimentali sulle associazioni di individui normali. (In collaborazione con Franz Riklin.) (1904-05) Vol. 2*</i>	Experimentelle Beobachtungen über die Assoziationen Gesunder (Jung und Riklin).
1905.	<i>Criptomnesia. Vol. 1</i>	Kryptomnesie.
	<i>La diagnostica psicologica del fatto. Vol. 1</i>	Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik.
	<i>Analisi delle associazioni di un epilettico. Vol. 2**</i>	Analyse der Assoziationen eines Epileptikers.
	<i>I tempi di reazione nell'esperimento associativo. Vol. 2**</i>	Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment.
	<i>Osservazioni sperimentali sulla facoltà di</i>	Experimentelle Untersuchungen über das

	<i>memoria. Vol. 2**</i>	Erinnerungsvermögen.
	<i>La diagnosi psicologica del fatto. Vol. 2**</i>	Die psychologische Diagnose des Tatbestandes.
	<i>Il significato psicopatologico dell'esperienza associativo. (1906) Vol. 2**</i>	Die psychopathologische Bedeutung des Assoziationsexperimentes.
1906.	<i>Superperizia su due perizie psichiatriche contraddittorie. Vol. 1</i>	Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten.
	<i>Psicoanalisi ed esperimento associativo. Vol. 2**</i>	Psychoanalyse und Assoziationsexperiment.
	<i>Notizie statistiche sul reclutamento. Vol. 2**</i>	Statistisches von der Rekrutenaushebung.
	<i>Associazione, sogno e sintomo isterico. Vol. 2**</i>	Assoziation, Traum und hysterisches Symptom.
	<i>Psicologia della dementia praecox. (1907) Vol. 3</i>	Über die Psychologie der Dementia praecox.
	<i>La teoria freudiana dell'isteria: replica alla critica di Aschaffenburg. Vol. 4</i>	Die Hysterielehre Freuds: Eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik.
1907.	<i>Disturbi di riproduzione nell'esperimento associativo. Vol. 2**</i>	Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment.
	<i>Fenomeni psicofisici concomitanti nell'esperimento associativo. Vol. 2**</i>	On psychophysical Relations of the Associative Experiment.
	<i>Ricerche psicofisiche col galvanometro e il pneumografo in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Frederick Peterson.) Vol. 2**</i>	Psychophysical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals (by F. Peterson and Jung).
	<i>Altre ricerche sul fenomeno galvanico e la respirazione in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Charles Ricksher.) Vol. 2**</i>	Further Investigations on the Galvanic Phenomenon and Respiration in Normal and Insane Individuals (by C. Ricksher and Jung).
	<i>La teoria freudiana dell'isteria. (1908) Vol. 4</i>	Die Freud'sche Hysterietheorie.
1908.	<i>Le nuove vedute della psicologia criminale. Vol. 2**</i>	(Apparso in italiano.)
/1914.	<i>Il contenuto della psicosi. Vol. 3.</i>	Der Inhalt der Psychose.
1909.	<i>Il metodo associativo. Vol. 2**</i>	Die Assoziationsmethode.
	<i>La costellazione familiare. Vol. 2**</i>	Die familiäre Konstellation.
	<i>L'analisi dei sogni. Vol. 4</i>	L'analyse des rêves.
	<i>Conflitti dell'anima infantile. Vol. 17</i>	Über Konflikte der kindlichen Seele.
/1949.	<i>L'importanza del padre nel destino dell'individuo. Vol. 4</i>	Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen.
1910.	<i>I metodi di ricerca nella Clinica psichiatrica di Zurigo. Vol. 2**</i>	Die an der psychiatrischen Klinik in Zürich gebräuchlichen psychologischen Untersuchungsmethoden.
	<i>Contributo alla psicologia della diceria. Vol. 4</i>	Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes.
	<i>A proposito di una critica della psicoanalisi. Vol. 4</i>	Zur Kritik über Psychoanalyse.

1911.	<i>Sulla dottrina dei complessi. Vol. 2**</i>	Ein kurzer Überblick über die Komplexlehre.
	<i>Critica a Bleuler, "Teoria del negativismo schizofrenico". Vol. 3</i>	Kritik über E. Bleuler: "Zur Theorie des schizophrenen Negativismus".
	<i>Contributo alla conoscenza del sogno di numeri. Vol. 4</i>	Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes.
	<i>Recensione critica a M. Prince, "Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni". Vol. 4</i>	Morton Prince: "The Mechanism and Interpretation of Dreams": Eine kritische Besprechung.
/1952	<i>Trasformazioni e simboli della libido. (1912) Edizione definitiva: Simboli della trasformazione. Vol. 5</i>	Wandlungen und Symbole der Libido/ Symbole der Wandlung.
1912.	<i>Psicoanalisi. Vol. 4</i>	Zur Psychoanalyse.
	<i>Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica. (1913) Vol. 4</i>	Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie.
	<i>Vie nuove della psicologia. Vol. 7</i>	Neue Bahnen der Psychologie.
1913.	<i>Sulla psicoanalisi. (1916) Vol. 4</i>	On Psychoanalysis.
	<i>Aspetti generali della psicoanalisi. Vol. 4</i>	Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse.
	<i>Questioni attuali di psicoterapia: carteggio Jung-Loj. (1914) Vol. 4</i>	Psychotherapeutische Zeitfragen (Jung-Loj).
	<i>Sulla questione dei tipi psicologici. Vol. 6</i>	Zur Frage der psychologische Typen.
1914.	<i>Sulla comprensione psicologica di processi patologici. Vol. 3</i>	Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge.
	<i>Importanza dell'inconscio in psicopatologia. Vol. 3</i>	On the Importance of the Unconscious in Psychopathology.
1916.	<i>La struttura dell'inconscio. Vol. 7</i>	La structure de l'inconscient.
	<i>Adattamento. Vol. 7</i>	Anpassung.
	<i>Individuazione e collettività. Vol. 7</i>	Individuation und Kollektivität.
/1942.	<i>La psicologia dei processi inconsci. (1917) Edizione definitiva: Psicologia dell'inconscio. (1943) Vol. 7</i>	Die Psychologie der unbewussten Prozesse/Über die Psychologie des Unbewussten.
/1948.	<i>Considerazioni generali sulla psicologia del sogno. Vol. 8</i>	Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes.
/1958.	<i>La funzione trascendente. (1957) Vol. 8</i>	Die transzendente Funktion.
1916-17.	<i>Prefazioni ai "Collected Papers on Analytical Psychology". Vol. 4</i>	Vorreden zu "Collected Papers on Analytical Psychology".
1918.	<i>Sull'inconscio. Vol. 10*</i>	Über das Unbewusste.
1919.	<i>Il problema della psicogenesi nella malattia mentale. Vol. 3</i>	On the Problem of Psychogenesis in Mental Disease.
	<i>Istinto e inconscio. Vol. 8</i>	Instinkt und Unbewusstes.
/1948.	<i>I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti. (1920) Vol. 8</i>	Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens.

1920.	<i>Tipi psicologici. (1921) Vol. 6</i>	Psychologische Typen.
1921/1928.	<i>Il valore terapeutico dell'abreazione. Vol. 16</i>	The Therapeutic Value of Abreaction.
1922.	<i>Psicologia analitica e arte poetica. Vol. 10*</i>	Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk.
1923.	<i>Sviluppo ed educazione del bambino. (1928) Vol. 17</i>	Child Development and Education.
1924.	<i>Il problema amoroso dello studente. (1928) Vol. 10*</i>	Über das Liebesproblem des Studenten.
1924/1946.	<i>Psicologia analitica ed educazione. (1926) Vol. 17</i>	Analytische Psychologie und Erziehung.
1925.	<i>Tipi psicologici. Vol. 6 (Appendice)</i>	Psychologische Typen.
	<i>Il significato dell'inconscio nell'educazione individuale. (1928) Vol. 17</i>	Die Bedeutung des Unbewussten für die individuelle Erziehung.
	<i>Il matrimonio come relazione psicologica. Vol. 17</i>	Die Ehe als psychologische Beziehung.
1926.	<i>Spirito e vita. Vol. 8</i>	Geist und Leben.
1927.	<i>La donna in Europa. Vol. 10*</i>	<i>Die Frau in Europa.</i>
/1931.	<i>La struttura della psiche. Vol. 8</i>	<i>Die Struktur der Seele.</i>
/1931.	<i>Psicologia analitica e concezione del mondo. (1928) Vol. 8</i>	<i>Analytische Psychologie und Weltanschauung.</i>
/1931.	<i>Anima e terra. Vol. 10*</i>	<i>Seele und Erde.</i>
1928.	<i>Malattia mentale e psiche. Vol. 3</i>	<i>Geisteskrankheit und Seele.</i>
	<i>Tipologia psicologica. Vol. 6 (Appendice)</i>	<i>Psychologische Typologie.</i>
	<i>L'Io e l'inconscio. Vol. 7</i>	<i>Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten.</i>
	<i>Energetica psichica. Vol. 8</i>	<i>Über die Energetik der Seele.</i>
	<i>La "riga" svizzera nello "spettro" europeo. Vol. 10*</i>	<i>Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas.</i>
	<i>Psicoanalisi e direzione spirituale. Vol. 11</i>	Psychoanalyse und Seelsorge.
/1931.	<i>Il problema psichico dell'uomo moderno. Vol. 10*</i>	Das Seelenproblem des modernen Menschen.
1929.	<i>Il contrasto tra Freud e Jung. Vol. 4</i>	Der Gegensatz Freud-Jung.
	<i>Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia. Vol. 8</i>	Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie.
	<i>Paracelso. Vol. 13</i>	Paracelsus.
	<i>Alcuni aspetti della psicoterapia moderna. (1930) Vol. 16</i>	Some Aspects of Modern Psychotherapy.
	<i>Scopi della psicoterapia. (1931) Vol. 16</i>	Ziele der Psychotherapie.
	<i>I problemi della psicoterapia moderna. Vol. 16</i>	Die Probleme der modernen Psychotherapie.

/1957.	<i>Commento al "Segreto del fiore d'oro". Vol. 13</i>	Kommentar zu "Das Geheimnis der goldenen Blüte".
1930.	<i>Prefazione a W.M. Kranefeldt, "La psicoanalisi". Vol. 4.</i>	Einführung zu Dr. Kranefeldt: "Die Psychoanalyse".
	<i>Psicologia americana. Vol. 10*</i>	The Complications of American Psychology.
	<i>L'uomo arcaico. (1931) Vol. 10*</i>	Der archaische Mensch.
	<i>Necrologio di Richard Wilhelm.</i>	Nachruf für Richard Wilhelm.
/1931.	<i>Gli stadi della vita. Vol. 8</i>	Die Lebenswende.
/1950.	<i>Psicologia e poesia. Vol. 10*</i>	Psychologie und Dichtung.
1930-34.	<i>Recensioni a Keyserling, "America: nascita di un nuovo mondo", e "La rivoluzione mondiale". Vol. 10*</i>	Besprechungen von Keyserlings Büchern: "Der Aufgang einer neuen Welt" (1930) und "La révolution mondiale" (1934).
1931.	<i>Il problema fondamentale della psicologia contemporanea. Vol. 8</i>	Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie.
	<i>L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni. (1934) Vol. 16</i>	Die praktische Verwendbarkeit der Traum-analyse.
	<i>Prefazione a F.G. Wickes, "Il mondo psichico dell'infanzia". Vol. 17</i>	Einführung zu F.G. Wickes: "Analyse der Kinderseele".
1932.	<i>I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime. Vol. 11</i>	Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge.
	<i>Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale. Vol. 15</i>	Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung.
	<i>L'"Ulisse": un monologo. Vol. 10*</i>	Ulysses. Ein Monolog.
	<i>Picasso. Vol. 10*</i>	Picasso.
	<i>Il divenire della personalità. (1934) Vol. 17</i>	Vom Werden der Persönlichkeit.
1933.	<i>Realtà e surrealtà. Vol. 8</i>	Wirklichkeit und Überwirklichkeit.
	<i>Anima e morte. (1934) Vol. 8</i>	Seele und Tod.
	<i>Fratel Klaus. Vol. 11</i>	Bruder Klaus.
	<i>Recensione a "La psiche come organismo" di G.R. Heyer. Vol. 16</i>	Besprechung von Heyer: "Der Organismus der Seele".
/1934.	<i>Il significato della psicologia per i tempi moderni. Vol. 10*</i>	Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart.
/1950.	<i>Empiria del processo d'individuazione. Vol. 9*</i>	Zur Empirie des Individuationsprozesses.
1933-35.	<i>Presentazioni del direttore del "Zentralblatt für Psychotherapie". Vol. 10*</i>	Geleitworte des Herausgebers zum "Zentralblatt für Psychotherapie".
1934.	<i>Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. Vol. 8</i>	Allgemeines zur Komplextheorie.
	<i>Situazione attuale della psicoterapia. Vol. 10*</i>	Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie.
	<i>Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, "Terapia di ceppo tedesco". Vol. 10*</i>	Zeitgenössisches. Eine Erwiderung auf Dr. Ballys Artikel: "Deutschstämmige

		Psychotherapie".
/1954.	<i>Gli archetipi dell'inconscio collettivo. Vol. 9*</i>	Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten.
1935.	<i>Contributo a una discussione sulla psicoterapia. Vol. 10*</i>	Beitrag zu einer Diskussion über Psychotherapie.
	<i>Principi di psicoterapia pratica. Vol. 16</i>	Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie.
	<i>Che cos'è la psicoterapia? Vol. 16</i>	Vas ist Psychotherapie?
	<i>Fondamenti della psicologia analitica. Vol. 15</i>	Analytical Psychology: Its Theory and Practice.
/1953.	<i>Commento psicologico al "Bardo Thödol" (Il libro tibetano dei morti). Vol. 11</i>	Psychologischer Kommentar zum "Bardo Thödol" (Das tibetanische Totenbuch).
1935-38.	<i>Discorsi ai Congressi di psicoterapia (ottavo, nono, decimo). Vol. 10*</i>	Ansprache am achten Kongress für Psychotherapie (1935). - Begrüßungsansprachen am neunten (1937) und am zehnten (1938) internationalen Kongress.
	<i>Tipologia psicologica. Vol. 6 (Appendice)</i>	Psychologische Typologie.
1936.	<i>Determinanti psicologiche del comportamento umano. (1937) Vol. 8</i>	Psychological Factors Determining Human Behaviour.
	<i>Il concetto d'inconscio collettivo. Vol. 9*</i>	The Concept of the Collective Unconscious.
Wotan. Vol. 10*		Wotan.
	<i>Psicologia e problemi nazionali. Vol. 10*</i>	Psychology and National Problems.
	<i>Lo yoga e l'Occidente. Vol. 11</i>	Yoga und der Westen.
	<i>Recensione a "La pratica della psicoterapia" di G.R. Heyer. Vol. 16</i>	Besprechung von Heyer: "Praktische Seelenheilkunde".
/1954.	<i>Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima. Vol. 9*</i>	Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes.
1936-37.	<i>Sul "Rosarium philosophorum". Vol. 16</i>	Über das "Rosarium philosophorum".
1937.	<i>La diagnostica psicologica del fatto in un processo in assise. Vol. 2**</i>	Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Das Tatbestandsexperiment im Schwurgerichtsprozess Näf.
/1940.	<i>Psicologia e religione. (1938) Vol. 11</i>	Psychology and Religion.
/1954.	<i>Le visioni di Zosimo. (1938) Vol. 13</i>	Die Visionen des Zosimos.
1938/1954.	<i>Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. Vol. 9*</i>	Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus.
1939.	<i>Psicogenesi della schizofrenia. Vol. 3</i>	On the Psychogenesis of Schizophrenia.
	<i>Coscienza, inconscio e individuazione. Vol. 9*</i>	Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation.
	<i>Il mondo sognante dell'India. Vol. 10*</i>	Die träumende Welt Indiens.

	<i>Quel che l'India può insegnarci. Vol. 10*</i>	Was Indien uns lehren kann.
	<i>Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione". (1954) Vol. 11</i>	Psychologischer Kommentar zu "Das tibetanische Buch von der grossen Befreiung".
	<i>Prefazione a D.T. Suzuki, "La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen". Vol. 11</i>	Vorwort zu D.T. Suzuki: "Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus".
	<i>Sigmund Freud: necrologio. Vol. 15</i>	Sigmund Freud. Ein Nachruf.
	<i>La vita simbolica. Vol. 15</i>	The Symbolic Life.
/1950.	<i>Sul rinascere. (1940) Vol. 9*</i>	Über Wiedergeburt.
1940.	<i>Psicologia dell'archetipo del Fanciullo. Vol. 9*</i>	Zur Psychologie des Kind-Archetypus.
	<i>In merito a "Psicologia e religione". Vol. 11</i>	Zu "Psychologie und Religion".
/1948.	<i>Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità. (1942) Vol. 11</i>	Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas.
1941.	<i>Aspetto psicologico della figura di Core. Vol. 9*</i>	Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur.
	<i>Ritorno alla vita semplice. Vol. 10**</i>	Rückkehr zum einfachen Leben.
	<i>Paracelso come medico. Vol. 13</i>	Paracelsus als Arzt.
	<i>Paracelso come fenomeno spirituale. (1942) Vol. 13</i>	Paracelsus als geistige Erscheinung.
	<i>La psicoterapia oggi. (1945) Vol. 16</i>	Die Psychotherapie in der Gegenwart.
/1954.	<i>Il simbolo della trasformazione nella messa. (1942) Vol. 11</i>	Das Wandlungssymbol in der Messe.
1942.	<i>Premessa a "Scritti su Paracelso". Vol. 13</i>	Vorwort zu "Paracelsica".
	<i>Psicoterapia e concezione del mondo. (1943) Vol. 16</i>	Psychotherapie und Weltanschauung.
	<i>Il bambino dotato. (1943) Vol. 17</i>	Der Begabte.
/1948.	<i>Lo spirito Mercurio. (1943) Vol. 13</i>	Der Geist Mercurius.
1943.	<i>Psicologia della meditazione orientale. Vol. 11</i>	Zur Psychologie östlicher Meditation.
	<i>Da una lettera a un teologo protestante. Vol. 11</i>	Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen.
	<i>Psicologia e alchimia. (1944) Vol. 12</i>	Psychologie und Alchemie.
1944.	<i>Santi indiani. Prefazione a H. Zimmer, "La via del Sé". Vol. 11</i>	Über den indischen Heiligen. Vorwort zu H. Zimmer: "Der Weg zum Selbst".
1945.	<i>Dopo la catastrofe. Vol. 10**</i>	Nach der Katastrophe.
	<i>Commenti sulla storia contemporanea. Vol. 10**</i>	Randglossen zur Zeitgeschichte.
	<i>Medicina e psicoterapia. Vol. 16</i>	Medizin und Psychotherapie.
	<i>La psicologia della traslazione. (1946)</i>	Die Psychologie der Übertragung.

Vol. 16

- /1948. *L'essenza dei sogni. Vol. 8* Vom Wesen der Träume.
- /1948. *Fenomenologia dello spirito nella fiaba. (1946) Vol. 9** Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen.
- /1954. *L'albero filosofico. Vol. 13* Der philosophische Baum.
1946. *La lotta con l'Ombra. Vol. 10*** The Fight with the Shadow.
- Contributi ai "Saggi di storia contemporanea". Vol. 10*** Vorwort und Nachwort zu "Aufsätze zur Zeitgeschichte".
- Premessa a un catalogo di alchimia. Vol. 13.* Vorwort zu einem Buchkatalog über Alchemie.
- 1946/1954. *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. (1947) Vol. 8* Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.
1948. *Tecniche di trasformazione dell'atteggiamento mentale in vista della pace nel mondo. Vol. 10*** Techniques of Attitude Change Conducive to World Peace.
- Prefazione a "I Ching". (1950) Vol. 11* Vorwort zum "I Ging".
- Alchimia e psicologia. Vol. 13* Alchemie und Psychologie.
1949. *Faust e l'alchimia. (1949-50) Vol. 13* Faust und die Alchimie.
1950. *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé. (1951) Vol. 9*** Aion - Untersuchungen zur Symbolgeschichte.
- Simbolismo del mandala. Vol. 9** Über Mandalasymbolik.
1951. *Prefazione a Z. Werblowsky, "Lucifero e Prometeo". (1952) Vol. 11* Vorwort zu Z. Verblowsky: "Lucifer and Prometheus".
- Questioni fondamentali di psicoterapia. Vol. 16* Grundfragen der Psychotherapie.
- La sincronicità. Vol. 8* Über Synchronizität.
- A proposito di "Risposta a Giobbe". Vol. 11* Zu "Antwort au Hiob".
1952. *La sincronicità come principio di nessi acausali. Vol. 8* Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge.
- Prefazione a V. White, "Dio e l'inconscio". Vol. 11* Vorwort zu V. White: "God and the Unconscious".
- Risposta a Giobbe. Vol. 11* Antwort auf Hiob.
- Risvolto di copertina per "Risposta a Giobbe". Vol. 11* Klappentext zur ersten Auflage von "Antwort auf Hiob".
- A proposito di "Risposta a Giobbe". Vol. 11* Zu "Antwort auf Hiob".
- Risposta a Martin Buber. Vol. 11* Antwort an Martin Buber.
1953. *Sul problema del simbolo di Cristo. Vol. 11* Zum Problem des Christussymbols.
1954. *Psicologia della figura del Briccone. Vol. 9** Zur Psychologie der Tricksterfigur.
- Mysterium coniunctionis. (1955-56) Vol. 14* Mysterium coniunctionis.
1955. *Che cosa sono i mandala. Vol. 9** Mandala.
- Su K.E. Neumann, "I discorsi di Gautama* Zu "Die Reden Gotamo Buddhos".

Buddha". Vol. 11

1956. *Prefazione alla rivista indiana "Psychotherapy".* Preface to an Indian Journal of Psychotherapy. Vol. 16
- /1959. *Nuove considerazioni sulla schizofrenia. (1957)* Recent Thoughts on Schizophrenia. Vol. 3
1957. *Presente e futuro. Vol. 10*** Gegenwart und Zukunft.
La schizofrenia. (1958) Vol. 3 Die Schizophrenie.
1958. *Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo.* Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden. Vol. 10**
*La coscienza morale dal punto di vista psicologico. Vol. 10*** Das Gewissen in psychologischer Sicht.
1959. *Introduzione a Toni Wolff, "Studi sulla psicologia di C.G. Jung". Vol. 10*** Vorrede zu: Toni Wolff, "Studien zu C.G. Jungs Psychologie".
Bene e male nella psicologia analitica. Vol. 11 Gut und Böse in der analytischen Psychologie.
Sul valore diagnostico dei disegni in psichiatria. Über Bilder in der psychiatrischen Diagnostik. Vol. 16
1960. *Lettera a "The Listener". Vol. 11* Brief an "The Listener". Januar 1960.
1961. *Simboli e interpretazione dei sogni. Vol. 15* Symbols and the Interpretation of Dreams.

Elenco degli scritti secondo la data di pubblicazione

Poiché nei rimandi bibliografici nel corso del testo gli scritti di Jung sono contrassegnati dalla data di pubblicazione (eccetto nel caso di scritti postumi), questo elenco fornisce un ausilio al lettore per trovare agevolmente il volume delle “Opere” in cui essi sono compresi.

1902. Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti. Vol. 1
Caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo. Vol. 1
1903. Squilibrio affettivo maniacale. Vol. 1
Simulazione di malattia mentale. Vol. 1
1904. Paralessia isterica. Vol. 1
Perizia medica su un caso di simulazione di malattia mentale. Vol. 1
- 1904-05. Ricerche sperimentali sulle associazioni di individui normali. (In collaborazione con Franz Riklin.) Vol. 2*
1905. Criptomnesia. Vol. 1
La diagnostica psicologica del fatto. Vol. 1
Analisi delle associazioni di un epilettico. Vol. 2**
I tempi di reazione nell'esperimento associativo. Vol. 2**
Osservazioni sperimentali sulla facoltà di memoria. Vol. 2**
La diagnosi psicologica del fatto. Vol. 2**
1906. Superperizia su due perizie psichiatriche contraddittorie. Vol. 1
Il significato psicopatologico dell'esperimento associativo. Vol. 2**
Psicoanalisi ed esperimento associativo. Vol. 2**
Notizie statistiche sul reclutamento. Vol. 2**
Associazione, sogno e sintomo isterico. Vol. 2**
La teoria freudiana dell'isteria: replica alla critica di Aschaffenburg. Vol. 4
1907. Disturbi di riproduzione nell'esperimento associativo. Vol. 2**
Fenomeni psicofisici concomitanti nell'esperimento associativo. Vol. 2**
Ricerche psicofisiche col galvanometro e il pneumografo in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Frederick Peterson.) Vol. 2**
Altre ricerche sul fenomeno galvanico e la respirazione in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Charles Ricksher.) Vol. 2**
Psicologia della dementia praecox. Vol. 3
1908. Le nuove vedute della psicologia criminale. Vol. 2**
La teoria freudiana dell'isteria. Vol. 4
- 1908/1914. Il contenuto della psicosi. Vol. 3
1909. Il metodo associativo. Vol. 2**

- La costellazione familiare. Vol. 2**
 L'analisi dei sogni. Vol. 4
 Conflitti dell'anima infantile. Vol. 17
- 1909/1949. L'importanza del padre nel destino dell'individuo. Vol. 4
1910. I metodi di ricerca nella Clinica psichiatrica di Zurigo. Vol. 2**
 Contributo alla psicologia della diceria. Vol. 4
 A proposito di una critica della psicoanalisi. Vol. 4
1911. Sulla dottrina dei complessi. Vol. 2**
 Critica a Bleuler, "Teoria del negativismo schizofrenico". Vol. 3
 Contributo alla conoscenza del sogno di numeri. Vol. 4
 Recensione critica a M. Prince, "Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni". Vol. 4
1912. Psicoanalisi. Vol. 4
 Vie nuove della psicologia. Vol. 7
- 1912/1952. Trasformazioni e simboli della libido. Edizione definitiva: Simboli della trasformazione. Vol. 5
1913. Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica. Vol. 4
 Aspetti generali della psicoanalisi. Vol. 4
 Sulla questione dei tipi psicologici. Vol. 6
1914. Sulla comprensione psicologica di processi patologici. Vol. 3
 Importanza dell'inconscio in psicopatologia. Vol. 3
 Questioni attuali di psicoterapia: carteggio Jung-Loÿ. Vol. 4
1916. Sulla psicoanalisi. Vol. 4
 La struttura dell'inconscio. Vol. 7
 Adattamento. Vol. 7
 Individuazione e collettività. Vol. 7
- 1916/1948. Considerazioni generali sulla psicologia del sogno. Vol. 8
- 1916-17. Prefazioni ai "Collected Papers on Analytical Psychology". Vol. 4
- 1917/1943. La psicologia dei processi inconsci. Edizione definitiva: Psicologia dell'inconscio. Vol. 7
1918. Sull'inconscio. Vol. 10*
1919. Il problema della psicogenesi nella malattia mentale. Vol. 3
 Istinto e inconscio. Vol. 8
- 1920/1948. I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti. Vol. 8
1921. Tipi psicologici. Vol. 6
- 1921/1928. Il valore terapeutico dell'abreazione. Vol. 16
1922. Psicologia analitica e arte poetica. Vol. 10*
1925. Tipi psicologici. Vol. 6 (Appendice)
 Il matrimonio come relazione psicologica. Vol. 17
1926. Spirito e vita. Vol. 8
 Psicologia analitica ed educazione. Vol. 17
1927. La donna in Europa. Vol. 10*
- 1927/1931. La struttura della psiche. Vol. 8
- 1927/1931. Anima e terra. Vol. 10*
1928. Malattia mentale e psiche. Vol. 3
 Tipologia psicologica. Vol. 6 (Appendice)
 L'io e l'inconscio. Vol. 7
 Energetica psichica. Vol. 8
 Il problema amoroso dello studente. Vol. 10*
 La "riga" svizzera nello "spettro" europeo. Vol. 10*
 Psicoanalisi e direzione spirituale. Vol. 11
 Sviluppo ed educazione del bambino. Vol. 17

- Il significato dell'inconscio nell'educazione individuale. Vol. 17
- 1928/1931. Psicologia analitica e concezione del mondo. Vol. 8
- 1928/1931. Il problema psichico dell'uomo moderno. Vol. 10*
1929. Il contrasto tra Freud e Jung. Vol. 4
Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia. Vol. 8
Paracelso. Vol. 13
I problemi della psicoterapia moderna. Vol. 16
- 1929/1957. Commento al "Segreto del fiore d'oro". Vol. 13
1930. Prefazione a W.M. Kranefeldt, "La psicoanalisi". Vol. 4
Psicologia americana. Vol. 10*
Necrologio di Richard Wilhelm. Vol. 13
Alcuni aspetti della psicoterapia moderna. Vol. 16
- 1930/1931. Gli stadi della vita. Vol. 8
- 1930/1950. Psicologia e poesia. Vol. 10*
- 1930-34 Recensioni a Keyserling, "America: nascita di un nuovo mondo", e "La rivoluzione mondiale". Vol. 10*
1931. Il problema fondamentale della psicologia contemporanea. Vol. 8
L'uomo arcaico. Vol. 10*
Scopi della psicoterapia. Vol. 16
Prefazione a F.G. Wickes, "Il mondo psichico dell'infanzia". Vol. 17
1932. L'"Ulisse": un monologo. Vol. 10*
Picasso. Vol. 10*
I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime. Vol. 11
Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale. Vol. 15
1933. Fratel Klaus. Vol. 11
Realtà e surrealtà. Vol. 8
Recensione a "La psiche come organismo" di G.R. Heyer. Vol. 16
- 1933/1934. Il significato della psicologia per i tempi moderni. Vol. 10*
- 1933/1950. Empiria del processo d'individuazione. Vol. 9*
- 1933-35. Presentazioni del direttore del "Zentralblatt für Psychotherapie". Vol. 10*
1934. Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. Vol. 8
Anima e morte. Vol. 8
Situazione attuale della psicoterapia. Vol. 10*
Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, "Terapia di ceppo tedesco". Vol. 10*
L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni. Vol. 16
Il divenire della personalità. Vol. 17
- 1934/1954. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. Vol. 9*
1935. Contributo a una discussione sulla psicoterapia. Vol. 10*
Fondamenti della psicologia analitica. Vol. 15
Principi di psicoterapia pratica. Vol. 16
Che cos'è la psicoterapia? Vol. 16
- 1935/1953. Commento psicologico al "Bardo Thödol" (Il libro tibetano dei morti). Vol. 11
- 1935-38. Discorsi ai Congressi di psicoterapia (ottavo, nono, decimo). Vol. 10*
1936. Tipologia psicologica. Vol. 6 (Appendice)
Il concetto d'inconscio collettivo. Vol. 9*
Wotan. Vol. 10*
Psicologia e problemi nazionali. Vol. 10*
Lo yoga e l'Occidente. Vol. 11
Recensione a "La pratica della psicoterapia" di G.R. Heyer. Vol. 16
- 1936/1954. Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima. Vol. 9*
- 1936-37 Sul "Rosarium philosophorum". Vol. 16

1937. La diagnostica psicologica del fatto in un processo in assise. Vol. 2**
Determinanti psicologiche del comportamento umano. Vol. 8
- 1938/1940. Psicologia e religione. Vol. 11
- 1938/1954. Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. Vol. 9*
- 1938/1954. Le visioni di Zosimo. Vol. 13
1939. Psicogenesi della schizofrenia. Vol. 3
Coscienza, inconscio e individuazione. Vol. 9*
Il mondo sognante dell'India. Vol. 10*
Quel che l'India può insegnarci. Vol. 10*
Prefazione a D.T. Suzuki, "La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen". Vol. 11
La vita simbolica. Vol. 15
Sigmund Freud: necrologio. Vol. 15
1940. Psicologia dell'archetipo del Fanciullo. Vol. 9*
In merito a "Psicologia e religione". Vol. 11
- 1940/1950. Sul rinascere. Vol. 9
1941. Aspetto psicologico della figura di Core. Vol. 9*
Ritorno alla vita semplice. Vol. 10**
Paracelso come medico. Vol. 13
1942. Premessa a "Scritti su Paracelso". Vol. 13
Paracelso come fenomeno spirituale. Vol. 13
- 1942/1948. Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità. Vol. 11
- 1942/1954. Il simbolo della trasformazione nella messa. Vol. 11
1943. Psicologia della meditazione orientale. Vol. 11
Da una lettera a un teologo protestante. Vol. 11
Psicoterapia e concezione del mondo. Vol. 16
Il bambino dotato. Vol. 17
- 1943/1948. Lo spirito Mercurio. Vol. 13
1944. Santi indiani. Prefazione a H. Zimmer, "La via del Sé". Vol. 11
Psicologia e alchimia. Vol. 12
1945. Dopo la catastrofe. Vol. 10**
Commenti sulla storia contemporanea. Vol. 10**
Medicina e psicoterapia. Vol. 16
La psicoterapia oggi. Vol. 16
- 1945/1948. L'essenza dei sogni. Vol. 8
- 1945/1954. L'albero filosofico. Vol. 13
1946. La lotta con l'Ombra. Vol. 10
Contributi ai "Saggi di storia contemporanea". Vol. 10
Premessa a un catalogo di alchimia. Vol. 13
La psicologia della traslazione. Vol. 16
- 1946/1948. Fenomenologia dello spirito nella fiaba. Vol. 9*
- 1947/1954. Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. Vol. 8
1948. Tecniche di trasformazione dell'atteggiamento mentale in vista della pace nel mondo. Vol. 10**
Alchimia e psicologia. Vol. 13
- 1949-50. Faust e l'alchimia. Vol. 13
1950. Simbolismo del mandala. Vol. 9*
Prefazione a "I Ching". Vol. 11
1951. La sincronicità. Vol. 8
Aion: ricerche sul simbolismo del Sé. Vol. 9**
A proposito di "Risposta a Giobbe". Vol. 11
Questioni fondamentali di psicoterapia. Vol. 16

1952. Simboli della trasformazione. Vol. 5
 La sincronicità come principio di nessi acausali. Vol. 8
 Prefazione a V. White, "Dio e l'inconscio". Vol. 11
 Prefazione a Z. Werblowsky, "Lucifero e Prometeo". Vol. 11
 Risposta a Giobbe. Vol. 11
 Risvolto di copertina per "Risposta a Giobbe". Vol. 11
 A proposito di "Risposta a Giobbe". Vol. 11
 Risposta a Martin Buber. Vol. 11
1953. Sul problema del simbolo di Cristo. Vol. 11
1954. Psicologia della figura del Briccone. Vol. 9*
 Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione". Vol. 11
1955. Che cosa sono i mandala. Vol. 9*
 Su K.E. Neumann, "I discorsi di Gautama Buddha". Vol. 11
- 1955-56. *Mysterium coniunctionis*. Vol. 14
1956. Prefazione alla rivista indiana "Psychotherapy". Vol. 16
1957. Presente e futuro. Vol. 10**
- 1957/1958. La funzione trascendente. Vol. 8
- 1957/1959. Nuove considerazioni sulla schizofrenia. Vol. 3
1958. La schizofrenia. Vol. 3
 Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo. Vol. 10**
 La coscienza morale dal punto di vista psicologico. Vol. 10**
1959. Introduzione a Toni Wolff, "Studi sulla psicologia di C.G. Jung". Vol. 10**
 Bene e male nella psicologia analitica. Vol. 11
 Sul valore diagnostico dei disegni in psichiatria. Vol. 16
1960. Lettera a "The Listener". Vol. 11
1961. Simboli e interpretazione dei sogni. Vol. 15

Opere di C.G. Jung

Le date indicate sono quelle di pubblicazione (eccetto nel caso di scritti postumi). Quando compaiono due date, la seconda indica l'edizione definitiva rivista dall'autore.

- Vol. 1: Studi psichiatrici
Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti. 1902
Paralessia isterica. 1904
Criptomnesia. 1905
Squilibrio affettivo maniaco. 1903
Caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo. 1902
Simulazione di malattia mentale. 1903
Perizia medica su un caso di simulazione di malattia mentale. 1904
Superperizia su due perizie psichiatriche contraddittorie. 1906
La diagnostica psicologica del fatto. 1905
- Vol. 2:
Tomo 1: L'associazione verbale negli individui normali
Ricerche sperimentali sulle associazioni di individui normali. (In collaborazione con Franz Riklin.) 1904-05
- Tomo 2: Ricerche sperimentali
Analisi delle associazioni di un epilettico. 1905
I tempi di reazione nell'esperimento associativo. 1905
Osservazioni sperimentali sulla facoltà di memoria. 1905
La diagnosi psicologica del fatto. 1905
Il significato psicopatologico dell'esperimento associativo. 1906
Psicoanalisi ed esperimento associativo. 1906
Notizie statistiche sul reclutamento. 1906
Associazione, sogno e sintomo isterico. 1906
Disturbi di riproduzione nell'esperimento associativo. 1907
Fenomeni psicofisici concomitanti nell'esperimento associativo. 1907
Ricerche psicofisiche col galvanometro e il pneumografo in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Frederick Peterson.) 1907
Altre ricerche sul fenomeno galvanico e la respirazione in individui normali e malati di mente. (In collaborazione con Charles Ricksher.) 1907
Le nuove vedute della psicologia criminale. 1908
Il metodo associativo. 1909
La costellazione familiare. 1909
I metodi di ricerca nella Clinica psichiatrica di Zurigo. 1910
Sulla dottrina dei complessi. 1911
La diagnostica psicologica del fatto in un processo in assise. 1937
- Vol. 3: Psicogenesi delle malattie mentali
Psicologia della dementia praecox. 1907
Il contenuto della psicosi. 1908/1914
Sulla comprensione psicologica di processi patologici. 1914
Critica a Bleuler, "Teoria del negativismo schizofrenico".

- 1911
 Importanza dell'inconscio in psicopatologia. 1914
 Il problema della psicogenesi nella malattia mentale. 1919
 Malattia mentale e psiche. 1928
 Psicogenesi della schizofrenia. 1939
 Nuove considerazioni sulla schizofrenia. 1957/1959
 La schizofrenia. 1958
- Vol. 4: Freud e la psicoanalisi
 La teoria freudiana dell'isteria: replica alla critica di Aschaffenburg. 1906
 La teoria freudiana dell'isteria. 1908
 L'analisi dei sogni. 1909
 Contributo alla psicologia della diceria. 1910
 Contributo alla conoscenza del sogno di numeri. 1911
 Recensione critica a M. Prince, "Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni". 1911
 A proposito di una critica della psicoanalisi. 1910
 Psicoanalisi. 1912
 Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica. 1913
 Aspetti generali della psicoanalisi. 1913
 Sulla psicoanalisi. 1916
 Questioni attuali di psicoterapia: carteggio Jung-Loj. 1914
 Prefazioni ai "Collected Papers on Analytical Psychology". 1916-17
 L'importanza del padre nel destino dell'individuo. 1909/1949
 Prefazione a W.H. Kranefeldt, "La psicoanalisi". 1930
 Il contrasto tra Freud e Jung. 1929
- Vol. 5: Simboli della trasformazione. 1952
 (Edizione definitiva di Trasformazione e simboli della libido. 1912)
- Vol. 6: Tipi psicologici. 1921
 Appendice:
 Sulla questione dei tipi psicologici. 1913
 Tipi psicologici. 1925
 Tipologia psicologica. 1928
 Tipologia psicologica. 1936
- Vol. 7: Due testi di psicologia analitica
 Psicologia dell'inconscio. 1917/1943
 L'Io e l'inconscio. 1928
 Vie nuove della psicologia. 1912
 La struttura dell'inconscio. 1916
 Adattamento. 1916
 Individuazione e collettività. 1916
- Vol. 8: La dinamica dell'inconscio
 Energetica psichica. 1928
 La funzione trascendente. 1957/1958
 Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. 1934
 Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia. 1929
 Determinanti psicologiche del comportamento umano. 1937
 Istinto e inconscio. 1919
 La struttura della psiche. 1927/1931
 Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. 1947/1954
 Considerazioni generali sulla psicologia del sogno. 1916/1948
 L'essenza dei sogni. 1945/1948
 I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti. 1920/1948
 Spirito e vita. 1926
 Il problema fondamentale della psicologia contemporanea. 1931
 Psicologia analitica e concezione del mondo. 1928/1931

Realtà e surrealtà. 1933
Gli stadi della vita. 1930/1931
Anima e morte. 1934
La sincronicità come principio di nessi acausali. 1952
Appendice: La sincronicità. 1951

Vol. 9:

Tomo 1: Gli archetipi e l'inconscio collettivo
Gli archetipi dell'inconscio collettivo. 1934/1954
Il concetto d'inconscio collettivo. 1936
Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima.
1936/1954
Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. 1938/1954
Sul rinascere. 1940/1950
Psicologia dell'archetipo del Fanciullo. 1940
Aspetto psicologico della figura di Core. 1941
Fenomenologia dello spirito nella fiaba. 1946/1948
Psicologia della figura del Briccone. 1954
Coscienza, inconscio e individuazione. 1939
Empirica del processo d'individuazione. 1933-1950
Simbolismo del mandala. 1950
Che cosa sono i mandala. 1955
Tomo 2: Aion: ricerche sul simbolismo del Sé. 1951

Vol. 10:

Tomo 1: Civiltà in transizione: Il periodo fra le due guerre
Sull'inconscio. 1918
La donna in Europa. 1927
Anima e terra. 1927/1931
Il problema amoroso dello studente. 1928
La "riga" svizzera nello "spettro" europeo. 1928
Il problema psichico dell'uomo moderno. 1928/1931
Psicologia americana. 1930
Recensioni a Keyserling, "America: nascita di un nuovo mondo" e "La rivoluzione mondiale".
1930-34
L'uomo arcaico. 1931
Presentazione del direttore del "Zentralblatt für Psychotherapie". 1933-35
Il significato della psicologia per i tempi moderni. 1933/1934
Situazione attuale della psicoterapia. 1934
Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, "Terapia di ceppo tedesco". 1934
Contributo a una discussione sulla psicoterapia. 1935
Discorsi ai Congressi di psicoterapia (ottavo, nono, decimo). 1935-38
Wotan. 1936
Psicologia e problemi nazionali. 1936
Il mondo sognante dell'India. 1939
Quel che l'India può insegnarci. 1939
Psicologia analitica e arte poetica. 1922
Psicologia e poesia. 1930/1950
L'"Ulisse": un monologo. 1932
Picasso. 1932
Tomo 2: Civiltà in transizione: Dopo la catastrofe
Ritorno alla vita semplice. 1941
Dopo la catastrofe. 1945
Commenti sulla storia contemporanea. 1945
La lotta con l'Ombra. 1946
Contributi ai "Saggi di storia contemporanea". 1946
Tecniche di trasformazione dell'atteggiamento mentale in vista della pace nel mondo. 1948
Presente e futuro. 1957
Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo. 1958
La coscienza morale dal punto di vista psicologico. 1958

Introduzione a Toni Wolff, "Studi sulla psicologia di C.G. Jung". 1959

Vol. 11: Psicologia e religione

Sezione prima: Religioni occidentali

Psicologia e religione. 1938/1940

In merito a "Psicologia e religione". 1940

Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità. 1942/1948

Il simbolo della trasformazione nella messa. 1942/1954

Prefazione a V. White, "Dio e l'inconscio". 1952

Prefazione a Z. Werblowsky, "Lucifero e Prometeo". 1952

Fratel Klaus. 1933

I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime. 1932

Psicoanalisi e direzione spirituale. 1928

Risposta a Giobbe. 1952

A proposito di "Risposta a Giobbe". 1951

A proposito di "Risposta a Giobbe". 1952

Risvolto di copertina per "Risposta a Giobbe". 1952

Risposta a Martin Buber. 1952

Bene e male nella psicologia analitica. 1959

Sul problema del simbolo di Cristo. 1953

Da una lettera a un teologo protestante. 1943

Lettera a "The Listener". 1960

Sezione seconda: Religioni orientali

Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione". 1954

Commento psicologico al "Bardo Thödol" (Il libro tibetano dei morti). 1935/1953

Lo yoga e l'Occidente. 1936

Prefazione a D.T. Suzuki, "La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen". 1939

Psicologia della meditazione orientale. 1943

Santi indiani. Prefazione a H. Zimmer, "La via del Sé". 1944

Prefazione a "I Ching". 1950

Su K.E. Neumann, "I discorsi di Gautama Buddha". 1955

Vol. 12: Psicologia e alchimia. 1944

Vol. 13: Studi sull'alchimia

Paracelso. 1929

Commento al "Segreto del fiore d'oro". 1929/1957

Necrologio di Richard Wilhelm. 1930

Le visioni di Zosimo. 1938/1954

Paracelso come medico. 1941

Premessa a "Scritti su Paracelso". 1942

Paracelso come fenomeno spirituale. 1942

Lo spirito Mercurio. 1943/1948

L'albero filosofico. 1945/1954

Premessa a un catalogo di alchimia. 1946

Alchimia e psicologia. 1948

Faust e l'alchimia. 1949-50

Vol. 14: *Mysterium coniunctionis*. 1955-56

Vol. 15: Psicoanalisi e psicologia analitica

Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale. 1932

Fondamenti della psicologia analitica. 1935

La vita simbolica. 1939

Sigmund Freud: necrologio. 1939

Simboli e interpretazione dei sogni. 1961

Vol. 16: Pratica della psicoterapia

Sezione prima: Problemi generali di psicoterapia

- Principi di psicoterapia pratica. 1935
- Che cos'è la psicoterapia? 1935
- Alcuni aspetti della psicoterapia moderna. 1930
- Scopi della psicoterapia. 1931
- I problemi della psicoterapia moderna. 1929
- Psicoterapia e concezione del mondo. 1943
- Medicina e psicoterapia. 1945
- La psicoterapia oggi. 1945
- Questioni fondamentali di psicoterapia. 1951

Sezione seconda: Problemi specifici di psicoterapia

- Il valore terapeutico dell'abreazione. 1921/1928
- L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni. 1934
- La psicologia della traslazione. 1946

Appendice: Scritti minori

- Vol. 17:
- Lo sviluppo della personalità
 - Conflitti dell'anima infantile. 1909
 - Prefazione a F.G. Wickes, "Il mondo psichico dell'infanzia". 1931
 - Sviluppo ed educazione del bambino. 1928
 - Psicologia analitica ed educazione. 1926/1946
 - Il bambino dotato. 1943
 - Il significato dell'inconscio nell'educazione individuale. 1928
 - Il divenire della personalità. 1934
 - Il matrimonio come relazione psicologica. 1925

- Vol. 18:
- La vita simbolica
 - Scritti miscelanei ad integrazione dei volumi 1, 3-5, 8-11, 17:
 - Studi psichiatrici (scritti 1905-1957)
 - Psicogenesi delle malattie mentali (scritti 1908-1955)
 - Freud e la psicoanalisi (scritti 1901-1953)
 - Simboli della trasformazione (scritti 1910-1911)
 - La dinamica dell'inconscio (scritti 1914-1963)
 - Gli archetipi e l'inconscio collettivo (scritti 1932-1959)
 - Civiltà in transizione (scritti 1910-1961)
 - Psicologia e religione (scritti 1944-1958)
 - Lo sviluppo della personalità (scritti 1919-1958)

Vol. 19:

- Tomo 1: Bibliografia generale di C.G. Jung
- Tomo 2: Indici analitici delle Opere di C.G. Jung