

CONTRIBUTO PER LO STUDIO DELL'EVOLUZIONE  
DEL PENSIERO ALCHEMICO  
DALLE ORIGINI AL XVIII SECOLO  
*Marco Rocchi*<sup>1</sup>

Alchemy is an esoteric discipline of difficult classification; moreover, he suffered severe criticism both from the Catholic Church and from the philosophical and scientific world. In this article we will try to trace a brief history of alchemy, in order to understand the evolution of alchemical thought from its origins to the eighteenth century. In other words, its evolution will be described from a laboratory alchemy to a spiritual one, up to the fusion with the Rosicrucianism and the Freemasonry). Finally, the contributions of Carl Gustav Jung and Frances Amelia Yates to the reevaluation of this discipline will be analyzed.

*Keywords:* Alchemy, Rosicrucianism, Freemasonry, Chemistry, History of science

87

L'alchimia è una disciplina di difficile definizione, sia per la sua stessa natura iniziatica, sia perché – a differenza di quanto è avvenuto per altre discipline esoteriche, quali la qabbalah, ad esempio – non sono esistite vere scuole alchemiche (non ci si lasci trarre in inganno dalle espressioni “scuola alchemica alessandrina”, “scuola alchemica araba” e così via, per limitarci alla sola tradizione occidentale; con questi termini si indicano soltanto il periodo storico o la localizzazione geografica).

L'esperienza alchemica non prevedeva scuole, dunque, ma soltanto maestri che talvolta accoglievano un solo allievo (o, quanto meno, un solo allievo per volta) ed erano anche piuttosto parchi di istruzioni; l'allievo imparava guardando, cercando di carpire i segreti del maestro.

---

<sup>1</sup> Marco Rocchi è professore ordinario di Statistica medica nell'Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”. Studioso di esoterismo, è impegnato da anni nella lettura del simbolismo latomico presente nella letteratura per ragazzi. Ha pubblicato di recente: *Luce dal tenebroso chaos. L'alchimia tra Santinelli e Newton* (2017).

L'alchimia finisce così per essere un percorso marcatamente individuale, il che naturalmente darà forza alle tesi junghiane sull'esperienza alchemica come un viaggio, il più personale che un uomo possa fare: quello all'interno del proprio inconscio.

Tale impostazione individuale è facilmente riscontrabile anche nei testi alchemici; ogni adepto usava termini personali, e talvolta termini identici indicavano sostanze e operazioni differenti, così che appare difficile credere che un alchimista riuscisse a decifrare completamente il testo di un altro autore.

Ma se appare complicato definire l'alchimia in positivo, può essere utile provare a circoscriverne la portata in negativo, sgombrando il campo da alcune opinioni che sono tanto diffuse quanto appaiono frettolose e superficiali ad una disamina più accurata.

Anzitutto, l'alchimia non va confusa con quella attività da ciarlatani e truffatori quale troppo spesso appare nell'immaginario collettivo, influenzato da una vasta messe di opere teatrali, letterarie e liriche<sup>2</sup>.

88 Non è questa la sede per ragionare sulle cause di questa fuorviante immagine, certamente in buona parte legata alla vulgata ecclesiastica intorno alla figura di Cagliostro e alla costruzione del mito negativo di questo personaggio<sup>3</sup>, contrapposto all'altrettanto opinabile mito positivo di chi ha voluto tratteggiarlo come un personaggio spirituale, quasi ascetico. L'altro mito da sfatare sull'alchimia è quello che la identifica in una forma di chimica rozza e primordiale, quale la descrivono alcuni storici della scienza. Se è indubbio che la chimica abbia tratto dagli alchimisti una serie di conoscenze e competenze – le procedure, la strumentazione e una primitiva nomenclatura – è pur vero che un serio studio di questa disciplina mostra una dimensione spirituale e, in senso lato, religiosa, del tutto ignota alla chimica. Sebbene possa apparire strano a chi non conosca la documentazione in nostro possesso, è un dato di fatto che lo stesso Newton si avvicinò alla alchimia dopo aver acquisito familiarità con la chimica (e non viceversa) perché deluso dalla questa – di cui in breve tempo ave-

---

<sup>2</sup> Come esempio paradigmatico valga il personaggio di Dulcamara dell'*Elisir d'amore* di Felice Romani, musicato da Gaetano Donizetti (e tratto dal libretto *Le philtre* di Eugène Scribe).

<sup>3</sup> In questo senso la vulgata ecclesiastica ha colpito allo stesso modo la figura di Giacomo Casanova, accomunata a Cagliostro non solo dalla pratica dell'alchimia, ma anche e soprattutto da una comune appartenenza massonica.

va acquisito le nozioni con grande facilità – e convinto di trovare nell'altra una potenzialità spirituale che prometteva di aprirgli ben più ampi orizzonti (Rocchi 2017: 57; Westfall 1989: 305).

Un tentativo di comprendere la portata e l'evoluzione della alchimia dovrà necessariamente prendere le mosse dalla esplicitazione di alcune tappe storiche fondamentali<sup>4</sup>.

Se c'è un aspetto sul quale convengono gli storici della alchimia è che questa si identifichi originariamente con la metallurgia. In fondo, non è difficile immaginare lo stupore di spettatori non iniziati all'Arte nell'osservare uomini che, scelti con cura terra e pietrisco dalle caratteristiche opache, – privi ad un occhio profano di qualunque caratteristica degna di interesse – lavorandoli mediante dilavamenti, riscaldamenti e raffreddamenti, ne ricavano colate di lucente metallo fuso, che poi lavoreranno, sia nel senso di ottenerne leghe adatte a particolari obiettivi, sia nel senso di ricavarne manufatti di volta in volta utili o preziosi. È innegabile che metallurghi e fabbri si confondano nel mondo antico in una singola figura<sup>5</sup>.

La rilevanza sociale del ruolo del fabbro nell'antichità è riscontrabile, ad esempio, nella leggenda secondo la quale il popolo curdo sarebbe stato liberato dal dominio assiro da una ribellione capeggiata da un fabbro, Kawa o Kavagh, il cui grembiule di cuoio sarebbe diventato il vessillo dei rivoltosi prima, e della casata reale dei Sassanidi poi (Alexie 2014).

Anche l'alchimia delle civiltà minoica e micenea è essenzialmente identificabile con la metallurgia e con l'arte della lavorazione dei metalli. In questo caso, è un indizio etimologico a segnalare con chiarezza l'importanza sociale dei metallurghi e dei lavoratori del metallo: il termine *basileus*, col quale si indicherà in seguito dapprima il re-sacerdote e poi un magistrato con funzioni religiose, trae origine dalla parola *qasireu* (pronuncia: *pasireu*), con la quale si indicava il capo della corporazione dei fabbri nella Grecia preclassica (Maler 1974: 27–36).

Dunque, sebbene qualche autore abbia cercato in maniera

---

<sup>4</sup> Ci si limiterà in questa sede, per ovvi motivi, alla alchimia occidentale – quella che ha avuto culla nel Mediterraneo – sorvolando sulle non meno importanti alchimie indiana e cinese.

<sup>5</sup> Varrà qui la pena di ricordare un passo della Bibbia che riferisce di un personaggio che una notevole importanza avrà poi nel simbolismo massonico: «Zilla a sua volta partorì Tubalcain, il fabbro, padre di quanti lavorano il rame e il ferro» (Genesi, 4: 22).

un tantino forzata di fornire una chiave di lettura alchemica delle opere di Democrito e Leucippo (e in generale di tutti gli atomisti), nella Grecia classica l'alchimia sembra trovare una piena identificazione solo con la metallurgia.

Il passaggio dalla metallurgia all'alchimia, nell'accezione che noi oggi abitualmente le attribuiamo, avviene tuttavia solo nel periodo ellenistico–alessandrino.

In questo periodo, diverse figure – alcune leggendarie, altre storicamente ben connotate – rappresentano, non solo simbolicamente, le fondamenta e i riferimenti della cultura alchemica alessandrina. Le loro differenti provenienze, le loro diverse culture, rappresentano la migliore testimonianza della capacità di questa disciplina esoterica di costruire ponti tra fedi, culture e lingue differenti. Di più: in questo contesto, dal confronto tra egizi, ebrei, greci, cristiani gnostici, in quel crogiuolo culturale e umano che aveva il suo fulcro in Alessandria, nasce un dialogo che solo può avvenire tra veri iniziati, in grado di superare le loro differenze in nome di un percorso esoterico comune.

90 Tra le figure leggendarie del periodo alessandrino, spicca anzitutto quella di Ermete Trismegisto; sotto questo nome, un qualche ignoto autore posteriore ha unificato l'opera di diverse figure – alcune delle quali di epoche successive a quella alessandrina – costituendo quello che oggi va sotto il nome di *Corpus Hermeticum*.

È interessante osservare che ad Ermete erano attribuite qualità tali da renderne verosimile l'identificazione nientemeno che col dio Hermes da parte dei greci, col dio Toth da parte degli egizi (che di Hermes era in qualche modo il corrispettivo, se non il precursore) e – per l'inammissibilità della identificazione col Dio unico – con Mosè da parte degli ebrei e dei cristiani.

Un'altra figura di rilievo dell'alchimia alessandrina è Maria l'Ebreia o Maria Prophetissa, peculiare esempio di donna dedita all'arte alchemica. Di lei sopravvivono poco più che leggende, nonché una tecnica per il riscaldamento necessario al compimento della Grande Opera: a Maria si deve, secondo la tradizione, l'invenzione del riscaldamento per via umida, che in suo onore ancora oggi viene denominato “bagno Maria”.

Del periodo ellenistico, ricordiamo infine la figura di Zosimo di Panopoli (secondo alcuni autori Zosimo di Tebe); di lingua greca, passa alla storia come il primo personaggio del tutto reale del mondo alchemico, di cui sono noti il vero nome,

alcuni modesti cenni biografici e i titoli di alcune opere, tra cui spicca la *Chemeutikà*.

Al di là dei traguardi tecnici raggiunti dalla alchimia ellenistico-alessandrina – dei quali poco o nulla conosciamo – il suo maggiore insegnamento risiede forse nella realizzazione di una contaminazione culturale che arricchisce tutte le parti in gioco. Come ebbe a dire Paolo Lucarelli (1990: 22-29), d'altronde, «una delle caratteristiche più interessanti della Filosofia Ermetica è la sua disponibilità ad accomodarsi a qualunque ideologia o religione».

Nell'alto medioevo, l'alchimia dovette la sua sopravvivenza alla cultura araba. L'esponente più in vista dell'alchimia araba fu senza dubbio Geber (721ca-765) (una latinizzazione del nome Jabir ibn Hayyan). Questo persiano ottenne una fama così diffusa nell'ambiente alchimistico, che il suo nome – ben cinque secoli più tardi – venne usato come pseudonimo da due alchimisti, rispettivamente italiano e catalano.

Grazie agli arabi l'alchimia giunse, attraverso la Spagna, in Europa, ove avvenne l'inevitabile confronto col cristianesimo. Quest'ultimo reagì all'incontro con l'alchimia in due modi radicalmente opposti. Su posizioni ostili si pose la Chiesa ufficiale, che trattò sempre l'alchimia interpretandola come una aperta sfida che l'uomo lanciava a Dio su di un terreno che era sempre stato di sua esclusiva pertinenza, quello della creazione; in questo giudizio di condanna, la Chiesa non mancava di porre sullo stesso piano l'alchimia e la magia. L'alchimista e il mago diventavano il paradigma di un uomo intento a scimmiettare Dio, senza una piena consapevolezza della portata della sua sfida.

Dall'altra parte, vi fu una reazione ben più possibilista; anzi, diversi esponenti della cultura cristiana non solo tollerarono, ma addirittura praticarono l'alchimia, forti di una interpretazione che esaltava l'analogia tra il *lapis philosophorum* e il Cristo: così come il primo consente la trasmutazione della materia, il secondo permette la trasformazione dell'Uomo, che si realizza nella redenzione<sup>6</sup>.

Tra gli esponenti cristiani che praticarono la alchimia, dob-

---

<sup>6</sup> Sarà Carl Gustav Jung, il fondatore della psicologia analitica, a capovolgere la relazione Cristo-*lapis*, trasformando l'alchimista in un sacerdote in grado di liberare il Dio imprigionato nella materia: dunque non più un Dio che redime l'uomo, ma l'Uomo-alchimista che redime Dio.

biamo ricordare Alberto Magno (1206-1280) (cui la Chiesa cattolica ha affidato la protezione degli scienziati), il suo allievo Arnaldo di Villanova (1240-1313), e il discepolo di quest'ultimo Raimondo Lullo (1232-1316).

Nel novero degli alchimisti cristiani medievali occorre fare menzione anche di Tommaso d'Aquino (1225-1274), cui vengono tradizionalmente attribuiti alcuni opuscoli alchemici, e papa Silvestro II (al secolo Gerberto d'Aurillac) (940ca-1003) la cui persistente *damnatio memoriae* si deve anche e soprattutto alla sua frequentazione delle arti alchemiche e magiche.

Il Rinascimento rappresentò un periodo di grande splendore per l'alchimia, che trasse un grande vantaggio dal fecondo incontro con l'ermetismo, con la qabbalah ebraica e con la cabala cristiana, col neoplatonismo e col pitagorismo.

Il centro di questo movimento fu principalmente l'Accademia neoplatonica fiorentina, voluta da Cosimo de' Medici che ne affidò la direzione a Marsilio Ficino (1433-1499).

92 Questa istituzione divenne non solo luogo di incontro tra culture, ma anche luogo di confronto tra uomini provenienti da differenti discipline, arti e scienze: filosofi come Ficino, Niccolò Cusano (1401-1464) e Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), artisti come Sandro Botticelli (1445-1510), letterati come Angelo Poliziano (1454-1494), architetti come Leon Battista Alberti (1404-1472). Anche in questo caso, dunque, l'esperienza iniziatica dell'alchimia (come anche quella dell'ermetismo) sembra destinata a costruire ponti tra culture differenti.

Nel XVI secolo l'alchimia affronta un nuovo grande processo di trasformazione, il cui maggiore artefice fu senza dubbio Paracelso, al secolo Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541).

Paracelso, nato in Svizzera ma laureatosi a Ferrara, affronta con un nuovo sguardo alcuni dei punti cruciali dell'alchimia, violando alcuni di quelli che fino a quel momento rappresentavano, se non di nome almeno di fatto, dei veri e propri dogmi.

Per prima cosa, egli abbandona l'idea della possibilità di trasmutazione dei corpi, con la conseguenza di trasferire l'operatività alchemica verso la ricerca di nuovi metodi di purificazione delle sostanze. Ad una prima lettura, questa innovazione potrebbe essere interpretata come la trasformazione dell'alchimia verso una disciplina meramente chimica, tesa ad un processo di eliminazione delle impurità e di incremento di resa; ma, ad una

lettura più approfondita, l'alchimia paracelsiana si distingue, nel panorama della disciplina, come la ricerca di un metodo di conoscenza rivolto ad indagare la quintessenza della materia.

Secondariamente, Paracelso pone il primato della medicina tra gli obiettivi della alchimia; di qui, la specificazione della alchimia spagirica, ad uso terapeutico, nonché l'utilizzo di un lessico ippocratico; è ancora in questo quadro che va letta la teoria della *signatura*, secondo la quale l'apparenza esteriore di una sostanza reca con sé il segno – la *signatura*, appunto – di un potenziale valore terapeutico intrinseco ed invisibile.

Infine, Paracelso è un sostenitore della teoria secondo la quale l'alchimia possiede la potenzialità di separare i tre principi alchemici (identificati con zolfo, mercurio e sale, ma anche, rispettivamente, con principio igneo, principio fluido e principio solido); tali principi, secondo l'alchimista svizzero, costituiscono tanto il macrocosmo quanto il microcosmo, che col primo si pone in relazione di stretta corrispondenza (Meier 2000).

La visione di Paracelso si pone come una vera rivoluzione copernicana nella storia dell'alchimia, così che gli alchimisti vissuti nel periodo di passaggio dal XVI al XVII secolo, a seconda dei casi, accettano o rifiutano in toto, o più spesso accolgono con qualche critica, l'opera dell'elvetico.

Robert Fludd (1574-1637), ad esempio, fu un grande ammiratore di Paracelso. Tuttavia, egli è noto soprattutto per essere stato il primo ad interpretare le Sacre Scritture alla luce dei principi alchemici, il che lo pone tra i precursori di quella alchimia di biblioteca di cui si tratterà in seguito.

Jean Baptiste Van Helmont (1579-1644), invece, appare al nostro sguardo uno strano connubio di ermetismo e scienza moderna: se da un lato si mostra ammirato dall'opera di Bacone, Galileo e Harvey e del metodo sperimentale che essi sostenevano, dall'altra non disdegnò l'impiego dell'alchimia come strumento di conoscenza della Natura; nei riguardi di Paracelso fu severamente critico (in particolare si oppose con forza all'idea di una corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo), anche proclamandosene discepolo.

Infine, gioverà ricordare anche Robert Boyle (1627-1691), considerato il padre della chimica moderna, almeno a partire dalla sua opera principale *The Sceptical Chymist* (1661). Entrò più volte in aperta e aspra polemica con gli alchimisti della sua epoca (che egli apostrofava come «volgari spagiristi»), eppure egli

stesso si proclamava alchimista e credeva fermamente nella possibilità di trasmutazione dei metalli (il che lo poneva in netto contrasto con le teorie paracelsiane). Tuttavia, l'alchimia assumeva, nell'ottica di Boyle, soprattutto una valenza filosofica: la Grande Opera diventava uno strumento utile allo studio dell'anatomia della Natura, e come tale si poneva come ponte tra filosofia naturale e teologia.

Con l'avvento sulla scena alchemica delle teorie paracelsiane, e con la divisione tra sostenitori e oppositori delle stesse, il destino dell'alchimia appare segnato e la disciplina appare destinata ad una scissione.

Nel Seicento, quindi, si vanno differenziando due linee di sviluppo: da una parte l'alchimia diventa filosofia chimica (destinata a diventare quella che noi chiamiamo chimica moderna); dall'altra prende piede un'alchimia spirituale che, abbandonate definitivamente le antiche pretese trasmutatorie, si delinea come collegamento tra filosofia razionale e spiritualità, tra fisica e metafisica, tra operatività e speculazione. Da questo momento trascureremo gli sviluppi della prima tendenza, lasciando che ad occuparsene siano gli storici della scienza e della chimica in particolare; noi seguiremo invece i passi di questa seconda tendenza, quella della cosiddetta alchimia spirituale.

94

Inizieremo con l'osservare che all'interno di quest'ultima si assiste allo sviluppo un vera e propria letteratura mito-alchemica (di cui l'*Atalanta fugiens* di Michael Maier del 1617 diventerà l'esempio più significativo); sulla scorta di questa nuova tendenza, alcuni autori parlano di una separazione – tuttavia non sempre così lampante – tra un'alchimia di laboratorio e un'alchimia di biblioteca.

Sia come sia, da questo momento in avanti l'alchimia, che va via via allontanandosi dalle pratiche di laboratorio, inizia a vivere due nuovi fertili connubi, anch'essi inquadrabili nell'ottica di una letteratura mito-alchemica: il primo è quello con il rosacrocianesimo e il secondo, che dal primo trae indiscutibilmente origine, è quello con la libera muratoria.

Quanto all'incontro tra alchimia e rosacroce, questo prende le mosse nel XVII secolo.

Inutile dire non si fa qui riferimento ai rosacroce leggendari, ma a tutti quei movimenti di ispirazione rosacroceana, fioriti a decine a seguito della pubblicazione dei cosiddetti manife-



sti rosacrociani nel triennio 1614-1616<sup>7</sup>. Fra questi movimenti, quello dell'Aurea Rosa Croce fu forse il più rappresentativo: vi appartennero, in posizioni di vertice, personaggi quali Federico Gualdi (1600ca-1690ca) e Francesco Maria Santinelli (1627-1697), quest'ultimo più noto, in ambito alchemico, sotto lo pseudonimo di Fra Marcantonio Crassellame Chinese, autore dell'ode alchemica *Lux obnubilata* del 1666, forse il maggiore compendio della Grande Opera nel XVII secolo (Rocchi 2015: 180-189).

Per quanto riguarda il connubio tra alchimia e Massoneria, che si instaura a partire dal XVIII secolo, emerge un evidente parallelismo cronologico tra questi due mondi: mentre sul versante alchemico si assiste – a partire dalla seconda metà del XVII secolo – al passaggio da un'alchimia di laboratorio ad una spirituale, sul versante liberomuratorio si concretizza – nello stesso periodo, con l'accettazione nelle logge di mestiere di personaggi non appartenenti alla corporazione – al passaggio dalla massoneria operativa a quella speculativa.

La Massoneria, nel suo passaggio dall'operatività alla speculazione, innesta sul simbolismo primigenio – quello muratorio dei costruttori di cattedrali, fatto di squadre e compassi, maglietti e scalpelli, pietre grezze e pietre levigate – quello di numerose tradizioni iniziatiche: dell'alchimia, appunto, ma anche di astrologia, qabalah, pitagorismo, gnosticismo, templarismo e persino druidismo, dando origine a quel sincretismo che diventerà una delle peculiarità del pensiero liberomuratorio.

L'inserimento del simbolismo alchemico (ma anche, in certi contesti, di una vera e propria pratica alchemica) nel corpus del simbolismo massonico fu probabilmente agevolato – in quella fase mista di transizione tra operatività e speculazione – dalla presenza, tra i primi liberi muratori “accettati” in logge massoniche, di personaggi del calibro di Elias Ashmole (1617-1692), un alchimista autore tra l'altro, nel 1652, di un compendio di opere alchemiche intitolato *Theatrum Chemicum Britannicum*.

I rituali massonici trassero, da questo momento, numerose suggestioni dal mondo alchemico: alcune molto evidenti, come i quattro elementi dei viaggi di iniziazione e un grande numero

---

<sup>7</sup> Si tratta di tre opere, che recano i titoli di *Fama Fraternitatis Rosae Crucis* (1614), *Confessio fraternitatis* (1615), e *Nozze chimiche di Christian Rosenkreutz* (1616); quest'ultima è opera di Johannes Valentin Andreae, per cui anche le prima due gli sono spesso attribuite per estensione.

di simboli e oggetti posti nel gabinetto di riflessione; altri più criptici, come il richiamo alla già citata figura biblica di Tubalcain, padre delle arti metallurgiche e quindi, per estensione, dell'alchimia.

La prima testimonianza documentale con la quale l'alchimia fa capolino nei rituali liberomuratori è rappresentata da un'*Ode alchemica* (ovvero la già citata *Lux obnubilata* di Crasselame-Santinelli del 1666) che nel 1766 viene posta – come anonima, ché nel frattempo si era persa la conoscenza dell'autore, e con un titolo alquanto generico – a conclusione del *Catechismo ermetico-massonico della Stella Fiammeggiante*, redatto del barone Henry Theodore de Tschoudy (1724-1769), che si può supporre l'avesse letta su indicazione di Raimondo di Sangro principe di Sansevero (il quale, alchimista e massone, lo aveva iniziato alla libera muratoria)<sup>8</sup>.

96 Nel trattare il legame tra massoneria e alchimia, e osservando la presenza di due “pietre” nel loro simbolismo – rispettivamente la pietra del costruttore e la pietra filosofale – è lecito domandarsi se sia possibile proporre un parallelismo, se non una identificazione.

Secondo Francovich (1974: 112), che ha affrontato la questione, «Non è sempre chiaro (...) – almeno al profano – il rapporto tra alchimia e libera muratoria. Sembra comunque che al lavoro alchimistico [si possa attribuire] un significato simbolico: la pietra filosofale si identifica con la *pietra polita*<sup>9</sup>, in cui si è trasfigurata la *pietra grezza*, grazie al lavoro della libera muratoria».

Se, come sostiene il Francovich, la pietra del massone e quella filosofale possono davvero essere simbolicamente identificate, l'intreccio tra alchimia e Libera Muratoria diventa allora rafforzato in modo definitivo.

Prendendo le mosse dalla pietra filosofale, e tornando quindi all'alchimia, resta da affrontare la questione di cosa cercassero realmente gli alchimisti e che cosa fosse esattamente quel *lapis philosophorum* la cui infruttuosa ricerca ha impegnato alchimisti per un così lungo lasso di tempo.

---

<sup>8</sup> Quando, nel 1909, Oswald Wirth, prendendo le mosse proprio dalla *Stella Fiammeggiante* dello Tschoudy, redasse *Il simbolismo ermetico*, la inserì a conclusione del volume, citandola però col titolo corretto di *Lux obnubilata* e riconoscendone l'autore in Fra Marc-Antonio Crasselame Chinese.

<sup>9</sup> La pietra polita indicava, nel gergo settecentesco, la pietra levigata.

Impossibile tentare di fornire una risposta esaustiva. Troppo mistero attorno al *lapis*: una sostanza misteriosa e sovente contraddittoria, ad un tempo semplice e complessa, in grado di avere in sé, al contempo, nessuna caratteristica e ogni perfezione, a volte descritta come una polvere impalpabile ed altre come una pietra più dura del diamante.

Ma, se gli alchimisti non erano d'accordo sulle caratteristiche fisiche del *lapis*, la situazione non migliora a proposito delle sue potenzialità. Secondo alcuni alchimisti possedeva la capacità di trasmutare il metallo vile in oro; dice a questo proposito la Pereira (2001: 21): «Alchimia è dunque, in origine, la convinzione di poter fare, a partire dalla materia imperfetta e impura dei metalli, una sostanza perfetta e capace di trasferire ad altre sostanze la propria perfezione»<sup>10</sup>; secondo altri se ne poteva ottenere un elisir di lunga vita; e infine, almeno a partire dagli alchimisti spirituali del XVII secolo, le veniva attribuito il dono della Gnosi, ovvero di una conoscenza superiore.

Simbolicamente, tuttavia, non è difficile riconoscere dietro queste proprietà alcuni aspetti di un comune percorso di crescita interiore: se l'oro non è quello del volgo ma quello simbolico della conoscenza e della saggezza<sup>11</sup>, poiché la conoscenza e la saggezza recano con sé la capacità di collocare nella giusta prospettiva la vita e la morte, allora l'elisir di *lunga* vita può diventare il simbolo di una *buona* vita, degna di essere vissuta.

In conclusione, appare chiaro che la diffusa interpretazione dell'alchimia legata ad una chiave di lettura banalmente materialista – che finisce per collocarla in una fase protoscientifica, quando non completamente prescientifica, del pensiero umano – non ne riconosce la grande potenzialità.

L'alchimia è molto di più: ad una analisi più serrata, essa appare anche, se non soprattutto, come una forma di asceti spirituali, anche se va riconosciuto che – almeno prima del XVII secolo – questo non risultò del tutto chiaro perfino agli stessi adepti.

Ad una disamina non superficiale, la Grande Opera appare includere scienza e spiritualità, una pratica spirituale compiuta alla ricerca delle leggi di Natura che regolano l'ordine e l'armo-

---

<sup>10</sup> In questa analisi, tuttavia, la Pereira sembra sottovalutare la primigenia origine metallurgica della alchimia.

<sup>11</sup> Il rituale massonico di iniziazione al grado di Apprendista parla di «saggezza, cioè la scienza della Vita».

nia dell'Universo. Dunque, in definitiva, potrebbe essere definita come una forma di preghiera operativa; non la supplica recitata in ginocchio, quanto piuttosto quella di chi – a schiena ben diritta – rende grazie all'Architetto dell'Universo nell'atto di disvelare il criptogramma che Egli ha nascosto nella sua Opera.

Ma l'alchimia è anche trasformazione di sé: è paradossale, tuttavia, che proprio al declino delle pratiche alchemiche di laboratorio – che avviene dopo la rivoluzione scientifica – si debba l'inizio della consapevolezza, da parte degli alchimisti, che dietro la trasmutazione della materia (attraverso l'opera al nero della putrefazione, l'opera al bianco della fermentazione e l'opera al rosso della vivificazione) si realizza la trasformazione della loro stessa umanità.

La seppur modesta rivalutazione di cui gode oggi l'alchimia si deve principalmente all'opera di due studiosi del XX secolo, sebbene essi abbiano concentrato i loro sforzi su due ambiti completamente differenti.

98 Carl Gustav Jung (1875-1961), nella sua opera *Psicologia e alchimia* del 1951 descrive la ricerca alchemica come un viaggio negli inferi del proprio inconscio, una vera *nekyia* (termine mutuato dall'episodio omerico della discesa di Ulisse agli Inferi); l'alchimista, secondo il fondatore della psicologia analitica, proietterebbe nella materia su cui lavora il proprio bagaglio di archetipi inconsci, realizzando – nella trasformazione della materia – quel processo di individuazione che Jung descrive come la piena realizzazione del Sé. Queste premesse spiegherebbero facilmente la non riproducibilità dell'esperienza alchemica, fino a renderla un percorso di ricerca inevitabilmente individualizzato.

Non mancano ovviamente critiche a questa interpretazione junghiana. La Pereira, per esempio, bolla come insostenibili le tesi di Jung<sup>12</sup> sulla a-storicità dell'alchimia e sul suo significato di viaggio nell'inconscio.

Titus Burckhardt (2005: 4-5), invece, (che però offre il punto di vista dell'iniziato all'esperienza alchemica, quindi un punto di vista emico, secondo la definizione di Kupperman (s.d.), ripresa da Rocchi (2004: 29-31)) sostiene che la profondità in

---

<sup>12</sup> La stessa autrice, d'altronde manifesta apprezzamento per Jung, per «aver messo in luce il carattere compensatorio dell'alchimia rispetto agli aspetti d'ombra della tradizione religiosa, filosofica e scientifica occidentale»; cfr. Pereira (2001: 15).

cui l'alchimista si avventura nel compimento dell'Opera non si identifica col caos dell'inconscio (dunque al di sotto della soglia della coscienza, secondo l'idea junghiana), ma va piuttosto ad attingere ad un livello di coscienza superiore. Una facile obiezione a questa critica, tuttavia, consiste nell'osservazione che è possibile immaginare che la via per il raggiungimento di livelli di coscienza superiore non sia lineare, ma possa – o forse addirittura debba – passare per l'impervia discesa dell'inconscio.

A Frances Amelia Yates (1899-1981) si deve invece una rivalutazione della tradizione magica, ermetica ed alchemica in ambito filosofico: la studiosa dell'Istituto Warburg ha proposto l'ardita idea che proprio a queste tradizioni si debbano ricondurre i prodromi della rivoluzione scientifica del XVII secolo. L'idea, ripresa peraltro da Paolo Rossi e ormai largamente accettata da tanti filosofi della scienza, è che alla tradizione magica e alchemica si debba il concetto moderno del “conoscere attraverso il fare” e quindi il definitivo abbandono dell'approccio speculativo di derivazione aristotelica, che per tanti secoli aveva chiuso la scienza entro gli angusti recinti di una filosofia della natura squisitamente logico-deduttiva.

99

Ma la Yates si è spinta ben oltre, sostenendo una sostanziale continuità e non alterità della rivoluzione scientifica rispetto alla tradizione magico-alchemica. Secondo la studiosa, la stessa scienza moderna non è altro che una forma di gnosi dai forti contenuti iniziatici: essa avviene infatti per rivelazioni successive, e – sebbene nella sua moderna affermazione di condivisione pubblica del sapere – rimane un'esperienza esoterica, riservata a pochi eletti: gli scienziati hanno preso a tutti gli effetti il posto dei maghi e degli alchimisti. Si tratta evidentemente di teorie che scuotono dalle fondamenta quell'idea di Scienza che è stata sviluppata e propagandata a partire dalla rivoluzione scientifica, ma – che al di là della condivisibilità o meno – hanno avuto l'enorme merito di contribuire alla rinascita dell'interesse per l'alchimia.

### *Bibliografia*

- Alexie, Sandrine (2014). *Kawa il Kurdo. Alle origini di un popolo negato*. Savona: Pentagora.
- Burckhardt, Titus (2005). *Alchimia*. Milano: Arché Edizioni Pizeta.

- Francovich, Carlo (1974). *Storia della massoneria in Italia: dalle origini alla rivoluzione francese*. Firenze: La Nuova Italia.
- Kupperman, Jeffrey S. (s.d.). "Towards a definition of initiation: emic and etic views of initiation in the western Mystery Tradition". <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeVI/Initiation.htm> (accesso 16 febbraio 2019).
- Lucarelli, Paolo (1990). "L'ermetismo islamico: i primordi". *Abstracta* 50, 22–29.
- Maler, Juan (1974). *Die sieben Saulen der Holle*. Buenos Aires: Juan Maler.
- Meier, Pirmin (2000). *Paracelso medico e profeta*. Roma: Salerno Editrice.
- Pereira, Michela (2001). *Arcana sapienza*. Roma: Carocci.
- Rocchi, Marco (2014). *Rinato nella Pietra. Psicologia e antropologia della iniziazione massonica*. Catania: Tipheret.
- (2015). "Francesco Maria Santinelli alchimista e rosacroce". *Studi Pesaresi* 3: 180–189.
- (2017). *Luce dal tenebroso chaos. L'alchimia tra Santinelli e Newton*. Mimesis: Sesto San Giovanni.
- 100 Westfall, Richard S. (1989). *Newton*. Einaudi: Torino.