

Jung e l'Oriente Considerazioni sul *Bardo Thödol*, il Libro dei morti tibetano

*“Si recava in Oriente per il desiderio di imparare a capire,
secondo la chiave salomonica, il linguaggio degli uccelli”
H. Hesse, “Il pellegrinaggio in Oriente”*

Premessa

Incontro per la prima volta "Il libro dei morti tibetano" appena laureato in psicologia; allora conoscevo ancora poco Jung e non avevo neanche iniziato l'analisi personale. Il titolo mi colpì dalla bancarella di libri allestita in via Po, a Torino e, data una scorsa alla quarta di copertina, lo acquistai con vivo interesse. Era un'edizione di Einaudi tascabili e sopra il titolo campeggiava una splendida icona su tonalità oro e nero dello Yab-Yum (Padre e Madre in tibetano) esposta al museo Guimet di Parigi in cui la divinità maschile è rappresentata in unione sessuale con la sua consorte femminile. La lettura fu intensa, complice il fatto non casuale che per me quello fu un periodo di cambiamenti importanti che mi portarono alla scoperta della Psicologia Analitica e (forse) a fare quello che sto facendo ora nella vita, cioè lo psicoterapeuta.

Da lì a poco iniziai a lavorare come psicologo in una comunità psichiatrica. Un po' ingenuamente (ma ora col senno di poi direi neanche troppo) iniziai a mettere a confronto le immagini potenti che sono descritte nel Libro dei morti tibetano e quelle caratteristiche della malattia mentale grave: la lotta tra potenze assolute che si contendono la scena psichica, la sofferenza che ne deriva ed il senso di sollievo nel loro placarsi. I tormenti delle sindromi schizofreniche, le esaltazioni e le cadute dei disturbi maniaco-depressivi importanti mi ricordavano le descrizioni delle divinità pacifiche o adirate del teatro del *Bardo*, con le loro trappole, le loro illusioni, ma anche con un mai finito tentativo e speranza di salvazione. Tale confronto ci porta a un tema non poi così banale: quello della “psichiatria” dei contenuti psichici inerenti all'esperienza mistica e religiosa più in generale; contenuti psichici in relazione con stati di coscienza “altri” o contenuti psichici patologici *tout court*? Mircea Eliade fu ovviamente autorevole voce in capitolo, ma tale interrogativo, soprattutto nella pratica clinica continua a riproporsi.¹ D'altronde stiamo parlando del problema della *diagnosi*, della possibilità-capacità-necessità di produrre un pensiero differenziale, che divida e ci permetta una conoscenza definitiva. Non occorre soffermarsi troppo sull'etimo della

¹ A questo proposito può essere interessante consultare anche le iniziative della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza che da anni si occupa di tali temi, con lavori che hanno un'ampia varianza di attendibilità, ma che hanno sicuramente il merito di mantenere viva la ricerca. <https://sites.google.com/site/sisscaltrove/>

parola diagnosi per scoprire che contiene la radice semantica del concetto di dualità, dei due che dall'uno si separano e ci offrono una nuova visione. Il tema è quello della *dualità* e quindi diventa centrale rispetto al discorso sulla concezione orientale dell'esperienza umana. Anche pur preso da punti di vista differenti quanti sono le quasi infinite scuole di pensiero filosofico-religioso originarie di quella parte del mondo che chiamiamo oriente, l'aspirazione ad uno stato di unione non-dualistica è patrimonio comune, sia pur con modalità e percorsi per raggiungerla differenti.²

Torniamo quindi allo Yab-Yum, all'immagine da cui eravamo partiti come veicolo della congiunzione e della totalità rappresentata dal due che si fa uno.

Il riferimento personale che ho citato, in realtà, oltre ad aiutarmi ad aprire il discorso, mette bene in luce il complesso intreccio che viene a crearsi nell'affrontare tali temi, tra storia personale, dimensione religiosa (o spirituale, se preferiamo) -non ovviamente come scelta confessionale- e ricerca psicologica. L'embricarsi di tali temi rende il discorso difficile, ma al tempo stesso intrigante e vivo.

Il buddhismo tantrico

Alcune minime e molto stringate nozioni circa il terreno culturale in cui inserire il Libro dei morti tibetano sono indispensabili al procedere del discorso. La complessità e la vastità di tali orizzonti rende assai difficile definire un filo rosso da seguire, consapevole che così facendo è certo il fatto di tralasciare aspetti significativi e correre il rischio di pressapochismo. Già solo la presenza di una terminologia così vasta e lontana dai nostri fonemi mette in difficoltà. Accetto tuttavia tale rischio e provo a descrivere alcuni concetti che ci possono interessare.

Il buddhismo tantrico è il sistema religioso a cui Il *Bardo Thödol* fa riferimento e nasce come derivazione dal buddhismo detto *mahayana* (a sua volta differenziatosi dall'ortodossia del *theravada*).³ Ciò che ci interessa maggiormente però è il complesso di conoscenze che va sotto il nome di tantrismo. Il tantrismo nasce in India come rivisitazione della dottrina Indù⁴ che nelle sue varie forme predica comunque un distacco dalle cose del mondo come via verso il dissolvimento del velo di Maya (la fallace apparenza delle cose così come le sperimentiamo coi sensi) e il raggiungimento della saggezza incorrotta. In sostanza, il mondo in cui viviamo non è *reale*, ma una sorta di “dis-percezione” dovuta alla nostra incapacità di vedere oltre l'apparenza. In questo preciso punto si inserisce potentemente la critica shivaita che abbraccerà quella che possiamo definire l'eresia tantrica. Se il mondo o l'universo, che dir si voglia, è meno che reale, allora si creano “due livelli di verità”: una assoluta ed una relativa, mettendo così in scacco il principio fondante del monismo su cui si regge la dottrina Indù, così come è codificata dal *Vedanta*, la parte finale dei *Veda*, quella parte cioè considerata non composta dagli uomini, ma trasmessa direttamente dall'Assoluto; ed in particolare dall'*Advaita Vedanta* (parte finale dei *Veda* della non-dualità) che postula il principio dell'indivisibilità dell'*Atman* dal *Brahman*, cioè rispettivamente del polo individuale dell'esperienza (o del Sé) e di quello Assoluto⁵. In ragione di ciò lo shivaismo del

2 Qualcosa di analogo succede anche nei sistemi religiosi occidentali più comuni, o più ancora nelle esperienze mistiche, con concetti diversi. In questo caso, parlando del Libro dei morti tibetano, privilegio lo sguardo alla cultura che lo ha generato.

3 Per approfondimenti consultare i testi in bibliografia che offrono un'ampia trattazione di tali argomenti.

4 In realtà usando l'espressione religione Indù diciamo poco; Indù è un complesso, ramificato e diversificato sistema di credenze religiose che sommariamente possiamo descrivere facciano capo a tre macro correnti: lo shivaismo, il brahmanesimo e quella vishnuita. Ognuna di queste ha ulteriori ramificazioni e temi peculiari.

5 Giuseppe Tucci interpreta descrivendo il *Brahman* come polo oggettivo della realtà e l'*Atman* come sua proiezione (o interpretazione, potremmo dire noi) di tale realtà assoluta. G.Tucci "Storia della filosofia indiana", Laterza, Bari

Kashmir, quello che più con forza sostiene tali posizioni, è determinato nel dare un senso ad ogni cosa del mondo che riveste un suo preciso significato nell'economia del tutto. Ed è parimenti sbagliato affermare che la realtà può essere una o molteplice perché ci allontanerebbe dalla vera natura delle cose che non è né molteplice né una, ma è entrambe contemporaneamente. In questi termini la realtà del mondo esige riconoscimento e non distacco assoluto. Ed è attraverso il controllo e la consapevolezza delle nostre percezioni che possiamo entrare in contatto con l'assoluto. Sebbene la natura dell'assoluto sia riservata ad un più alto livello di coscienza, essa si presenta direttamente nella specifica forma con cui facciamo esperienza delle cose. Sono quindi *le cose del mondo* in qualche modo il veicolo verso l'assoluto che, illuminate dalla conoscenza e potenza di Shiva, cessano di essere “solo cose del mondo”, ma aprono alla trascendenza. **I Tantra possiamo dire siano le “istruzioni” esoteriche o comunque codificate come tali con cui accedere a tale livello di conoscenza.** *Tantra* vuole dire, nel suo significato più popolare in occidente, “tecnica” e così possiamo usarlo nel definire un insieme di testi ed insegnamenti molto ampi e variegati (tanto da non giustificare l'esistenza di un “tantrismo” univoco) con orientamenti diversi e che hanno come scopo il far progredire il percorso spirituale dell'adepto. In questo modo li interpreta anche il buddhismo tibetano che raccoglie l'eredità della scuola *mahayana*, come detto prima, e quella della versione tantrica dello shivaismo del Kashmir, nonché le ibridazioni culturali derivate della religione presente in Tibet quando il buddhismo arriva in quei luoghi “importato” dall'India, e cioè la religione *Bon*, nel VII secolo. La “variante” di buddhismo che ne scaturisce è detta *vajrayana* cioè “del diamante o della folgore”, intendendo con queste due immagini la saggezza illuminante ed adamantina come il suo fine e la folgore il mezzo per arrivarci. Anche nel più breve tempo possibile, si può dire, in quanto gli insegnamenti tantrici sono concepiti quasi come una via preferenziale dell'adepto verso l'illuminazione.

Immagine centrale e al tempo stesso concetto basilare della pratica tantrica è quella che rappresenta la divinità in congiunzione con la propria corrispondenza controsessuale (es. *Shiva* con *Shakti* nello shivaismo, oppure il *Buddha* con la sua *Prajna* nel buddhismo) in un abbraccio erotico che simboleggia la composizione degli opposti e il superamento della dualità. Possiamo anche descriverlo come la compenetrazione del principio maschile con quello femminile, della potenza statica con la creazione dinamica, ma in ogni caso l'esperienza rimanda all'insegnamento tantrico che vede nel dualismo lo stato da trascendere come origine della sofferenza.

Ora, tali immagini sono al centro dell'iconografia orientale ed in particolar modo pervadono il testo del Libro dei morti tibetano che esplicita così la sua via tantrica all'illuminazione.

Conflitto e coesistenza degli opposti, *coniunctio oppositorum* sono espressioni che ci rimandano direttamente a concetti della psicologia analitica. In particolare, se scegliamo di proseguire usando un linguaggio per immagini, alla metafora alchemica come via “religiosa” (ed inconscia per gli alchimisti) di trasformazione e completamento della personalità, di raggiungimento dell'assoluto. Qui si parla di ermafrodito, di Rebis che trova la propria materica illusione nella pietra filosofale come fine della ricerca alchemica. Jung, sappiamo faccia di tale intuizione un filo rosso importantissimo della sua riflessione psicologica, tanto da usare come paradigma della relazione psicoterapeutica (o analitica che dir si voglia) la rappresentazione di un testo alchemico stampato nel 1500 (ma probabilmente scritto qualche centinaio di anni prima), il *Rosarium Philosophorum*, nel quale le immagini di congiunzione tra gli opposti e il processo per raggiungerla diventano substrato immaginale per il suo discorso teorico sulla relazione di cura psicologica.

In realtà Jung fu interessato alla dinamica degli opposti ben prima di di conoscere i testi alchemici e quelli orientali. Se allarghiamo un po' il discorso, il confronto tra opposti che nell'ambito della psicologia del profondo ci ingaggia fin da subito è quello tra la dimensione conscia e il “cosiddetto” inconscio. Polarità incommensurabili per definizione, ma al centro della forza trasformativa nel momento in cui vengono messe in contatto tra loro (potremmo dire proprio come due reagenti chimici) in quella che Jung chiamerà funzione trascendente.

A questo punto occorrerebbe farsi una domanda: e l'Io? Che ne è dell'Io nella lotta/unione degli opposti?

Questa domanda ci porta a prendere in considerazione proprio il Libro dei morti tibetano e di conseguenza il commento che Jung ne fa.

Il *Bardo Thödol*

Il *Bar do t'os sgröl* (pronuncia dal tibetano *Bardo Thödol*) è un testo conosciuto in occidente grazie alla prima pubblicazione fatta nel 1927 da Evans-Wents della traduzione dall'originale tibetano. Il titolo è esplicativo e rimanda alla tradizione letteraria comparata composta da testi che si rivolgono ai defunti (o in occasione di decessi) come l'altrettanto noto Libro dei morti egiziano dal quale, pur con analogie, si differenzia per una diversa concezione dell'aldilà. E' un libro, quello tibetano, che rivolgendosi ai morti o a chi è in procinto di trapassare non dovrebbe servire ai vivi. In realtà potrebbe non essere così: *in primis* poiché la morte è una sorte comune, ma soprattutto poiché ci mette in contatto con quel limite, quella soglia su cui si staglia l'essere in questo mondo e dona così ai vivi la possibilità di una prospettiva sul mondo diversa da quella strettamente secolare. In più, ed è questo che ci interessa sottolineare, se usciamo da una lettura strettamente fideistica e ci accostiamo al testo con una lettura simbolica riceviamo un caleidoscopio di immagini ad alto contenuto psicologico.

Procediamo per gradi. Cos'è il *Bardo Thödol*? Sostanzialmente è un insieme di istruzioni, consigli, ammonimenti per il defunto affinché, invece di continuare il ciclo di reincarnazioni detto *Samsara*, origine del dolore del mondo, possa accedere allo stato di beatitudine del *Nirvana*, in cui cessa ogni processo del divenire -per dirla all'orientale- *nel vuoto che comprende il tutto*. Per i tibetani la morte non è la fine, o quantomeno solo una fine, ma è soprattutto un inizio, un'occasione di liberazione dal ciclo delle rinascite; continuare ad esistere in varie forme significa comunque continuare a soffrire inquanto essere corrotti dal desiderio e quindi esposti all'insoddisfazione. Uscire da tale ciclo, accedere al *Nirvana*, equivale a dissolversi nella vacuità dell'increato. Tale liberazione è però soggetta a due fattori: al grado di consapevolezza acquisita dal soggetto in vita, cioè quanto la sua "santità" abbia già in vita eroso il velo dell'ingannevole Maya e permetta il riconoscimento dopo il trapasso della luce "vera", e al cosiddetto *Karma*, cioè ciò che nella terminologia religiosa e filosofica indiana e buddhista viene identificato come il frutto delle azioni compiute da ogni vivente che determina una diversa rinascita nella gerarchia degli esseri e un particolare destino nel corso della susseguente vita. Il realtà potremmo concepire il *Karma* in senso anche meno deterministico: come *causa prima* sicuramente determina il livello nel ciclo delle rinascite, che però è parimenti influenzato dai comportamenti e dal grado di consapevolezza raggiunto dal soggetto in quella determinata vita e che quindi agirebbe, diciamo, da *causa seconda*.

Per cui una volta cessata la vita, il soffio vitale, la sintesi dell'essere psico-fisico individuale (non certo l'anima che per i buddhisti non esiste) si libera dal corpo e inizia la sua trasmigrazione. Questo è lo stato di *Bardo*: lo stato intermedio tra una vita e l'altra, tra una reincarnazione e quelle successive o, se raggiunta, la beatitudine del *Nirvana*.

Risulta estremamente interessante così vedere come viene descritto questo interregno con le relative esperienze a cui il defunto, in tale stato di trasmigrazione, va incontro.

Il *Bardo* dura, per i tibetani, 49 giorni (7 cicli di 7 giorni ciascuno) in cui il principio cosciente del defunto -come lo definisce G. Tucci- subisce o forse è meglio dire, immagina di subire il confronto

con una serie di entità o “personaggi”, usando la metafora del teatro che credo ben si addica a descrivere ciò che il Libro dei morti tibetano racconta. Proprio dal confronto con tali entità dipenderà il futuro del defunto, infatti non tutti muoiono con le stesse capacità spirituali: ad alcuni sarà sufficiente la prima serie di istruzioni per riconoscere la vera essenza della visioni *post-mortem* e così guadagnarsi il *Nirvana*; ma per la maggior parte il confronto durerà più a lungo e sarà più tormentato.

Il defunto “incontrerà” nel suo vagare nello stato di *Bardo* attraverso una rappresentazione essenzialmente fotica, cioè basata sull'esperienza (pseudo) sensoriale della luce, divinità pacifiche e divinità terribili -come controparte una dell'altra- sia in veste maschile, sia in veste femminile. Tali rappresentazioni diventano l'occasione per il defunto di riconoscere -grazie proprio agli insegnamenti elargiti dal testo tantrico- la via per uscire dal ciclo delle reincarnazioni. Nell'immaginazione del defunto appariranno *Buddha* compassionevoli e divinità adirate che al contrario dell'iconografia occidentale non hanno funzioni tentatrici o men che mai punitive nei confronti del credente, ma servono, con le loro immagini spaventose, ad ammonire e ricordare la fallacia ed il dolore dell'esperienza samsarica, così da orientare il proprio sguardo non verso le tenui e perciò apparentemente più confortevoli luci che conducono però alla reincarnazione, ma piuttosto verso l'accecante luce della Chiara Coscienza.

Se prima abbiamo parlato dell'esperienza visiva con la percezione luminosa degli stati a cui il defunto va incontro dopo il trapasso, ruolo essenziale è dato parimenti all'ascolto (*Bardo Thödol* significa proprio liberazione attraverso il solo ascolto). Centrale significato hanno in tale processo le sillabe mantriche (i *mantra*) che vengono suggerite al defunto nella contemplazione di tali immagini. Infatti le rappresentazioni che il Libro dei morti tibetano presenta hanno una spazialità di tipo mandalico, cioè le divinità così come vengono descritte si disegnano come rappresentate in un *mandala*, a cui appunto corrisponde il *mantra* adeguato. Disposizione spaziale mandalica che in estrema sintesi potremmo definire caratterizzata dalla quaternità organizzata attorno ad un centro comune che stabilisce la costante connessione tra periferia e centro appunto, in perenne rimando e contemporanea compresenza degli opposti.

Attraverso l'uso dell'iconografia mandalica si manifesta così la connessione con la sapienza dottrinale buddhista che qui tocca uno dei punti più alti. Più in generale leggiamo come G.Tucci descrive il *mandala*:

*“Il mandala anzitutto delinea la superficie consacrata e la preserva dall'invadere delle forze disgregatrici simboleggiate in cicli demoniaci. Ma è molto di più di una semplice superficie consacrata e da mantenere pura per scopi rituali e liturgici. Esso è di fatto un cosmogramma, è l'universo intero nel suo schema essenziale, nel suo processo di emanazione e riassorbimento: l'universo non solo nella sua inerte distesa spaziale, ma come rivoluzione temporale; è l'una e l'altra come processo vitale che si svolge da un principio essenziale e rota intorno ad un asse centrale, l'axis mundi su cui poggia il cielo e che affonda le basi nel sottosuolo misterioso. Questa è una concezione panasiatica cui hanno contribuito a dare chiarezza e precisione le idee cosmografiche espresse nella zikurrat assiro-babilonese, poi riflesse nello schema della città imperiale dei re iranici e quindi nell'immagine della reggia del cakravartin, il monarca universale della tradizioni indiane. Codeste equivalenze e teorie cosmografiche di origine assiro-babilonese si adattano tuttavia a primitive intuizioni secondo le quali il sacerdote o il mago delimitano sulla terra una superficie sacra: la quale non solo rappresenta, difesa dalla linea che la conclude, una proiezione delle arcane forze che minacciano la purezza del luogo o l'integrità psichica di chi compie la cerimonia, ma è anche, per trasposizione magica, il mondo stesso, dove, ponendosi al centro, il miste si identifica con le forze che regolano l'universo e ne raccoglie in sé la taumaturgica potenza”*⁶

6 G. Tucci "Teoria e pratica del mandala", pag.37, ed. Ubaldini, Roma 1969

La citazione della pagina di G.Tucci, con alcuni accenni di religione comparata, ci permette di estendere lo scenario che il Libro dei morti tibetano presenta ad un bisogno spirituale più ampio, che esce dallo stretto significato “funzionale” per cui tale testo tantrico sembra essere stato redatto. Ma potremmo anche dire bisogno psicologico universale di protezione, completezza, stabilità e paradossale contemporanea trasformazione a cui il *mandala* rimanda.

Mandala quindi come elemento organizzatore nel passaggio dal caos al cosmo, ma soprattutto come immagine della totalità, nella sottile congiunzione che lega microcosmo e macrocosmo, esperienza individuale, esperienza collettiva. L'associazione col pensiero alchemico attraversato dall'idea di una sostanziale identità tra macrocosmo e microcosmo, torna evidente.⁷

Ma la vera chiave di volta, il cuore dell'insegnamento tantrico che permette al defunto di dirigere la propria attenzione verso la “Chiara Luce” e non ricadere nel ciclo delle rinascite è il riconoscimento della fallacia di tali apparizioni -analogamente a quanto dovrebbe succedere in vita secondo la dottrina buddhista rispetto al riconoscimento del velo di Maya che corrode la “vera” conoscenza- e considerare così ogni immagine o deità che gli appare, sia pacifica o adirata, come creazione del suo pensiero, come qualcosa che da lui parte e da lui deve tornare, poiché al di fuori del proprio pensiero, *nulla* esiste. In questo riconoscimento sta la salvezza.

Il richiamo al concetto psicologico di “proiezione” è palese, anche perché al di là dei fraintendimenti linguistici nelle diverse traduzioni e scivolamenti semantici nell'uso di vocaboli tecnici in contesti non squisitamente psicologici, il significato qui risulterebbe chiaro.

Sappiamo che in analisi il parziale ritiro delle proiezioni costituisce una parte importante del percorso di cura e permette di connettersi con parti di sé (e del Sé) rifiutate, misconosciute poiché proiettate all'esterno. E' ciò che chiamiamo confronto con l'Ombra. Di più, si potrebbe anche azzardare un parallelismo tra l'esperienza del *Karma* intesa come accumulo di “azioni negative” -cioè il mancato riconoscimento dell'illusorietà dell'esperienza mondana- ed il massiccio utilizzo della funzione proiettiva che separa (nega...) e poi proietta all'esterno schegge d'Ombra...

In realtà, tuttavia, la concezione buddhista tibetana di salute/salvezza appare diversa, e possiamo dire radicale. E' noto l'adagio che recita che se noi ritirassimo totalmente le nostre proiezioni dal mondo, questo apparirebbe piatto, grigio, senza *appeal* ...e l'esperienza dell'innamoramento ci può essere di esempio nel riconoscere quanto siano a volte “fallaci” le nostre proiezioni, ma così necessarie alla nostra vita emotiva. Fattore discriminante a questo punto del discorso diventa il ruolo che l'istanza psicologica che chiamiamo Io assume. Nell'esperienza filosofico-religiosa buddhista radicale, nelle sue accezioni mistiche,⁸ l'Io si dissolve nell'esperienza del Nulla come unico luogo della non-sofferenza e della beatitudine. Analogamente avviene in quella particolare esperienza di *post-mortem* descritta dal *Bardo Thödol*. Niente Io, nessuna proiezione, nessuna sofferenza, solo Chiara Luce. Il mantenimento di un'istanza egoica diventa quindi la discriminante tra una visione religiosa “assoluta” e l'approccio analitico. E di questo Jung, soprattutto col passare degli anni, sia pur con ammiccamenti ad una visione più spirituale dell'esistenza era ben consapevole.

7 Vd. a titolo di esempio la rappresentazione che Jung cita tratta da "Utriusque cosmi" di R.Fludd in C.G.Jung "Psicologia e Alchimia" in Opere vol.12 pag.51, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992

8 Il ragionamento qui è evidentemente per estremi e non intende indagare ne' ridurre a poche righe l'esperienza del buddhismo, peraltro molto ramificata e così profondamente complessa; basti solo pensare alla cosiddetta regola della Via di mezzo che quantomeno parzialmente smentisce ciò che qui è scritto.

Il significato del *Bardo*

Passerei ad un'altra riflessione -peraltro poco sottolineata dai vari commentari in letteratura- che mi sembra possa essere messa in evidenza e che credo possa segnare un collegamento con il testo tibetano in questione e la psicologia analitica (per quel che può voler dire un'etichetta così ampia che raggruppi ciò che identifichiamo come junghismo): il concetto di *Bardo*.

Bardo è prima di tutto uno spazio *tra*, una sospensione e al tempo stesso un vorticoso incedere di accadimenti e quindi soprattutto una possibilità, una potenzialità, un'occasione...

Il *Bardo Thödol*, cioè le istruzioni per la grande liberazione attraverso l'udire fa parte di una serie di testi tantrici tibetani circa altri metodi di liberazione dal ciclo samsarico: liberazione attraverso l'indossare, attraverso il vedere, attraverso il ricordare, il gustare ed il toccare; metodi che coinvolgono le diverse sensorialità umane (più il ricordare) e si collegano alla visione ciclica della vita e del ciclo morte-rinascita. O meglio, potremmo dire, dei vari cicli di vita. Tale visione ben si adattava anche alla religione originaria *Bon* che subì a sua volta influenze dalle religioni euroasiatiche su trasmigrazione dell'anima e credenze animistiche. *Bardo* quindi significa in sostanza, stando a queste considerazioni, *possibilità di trasformazione*.

Trasformazione è una parola importante per la psicologia junghiana. Innanzi tutto sta nel titolo del testo che storicamente identifichiamo come quello della rottura con la tradizione psicoanalitica freudiana di stampo riduzionista, ma soprattutto connota la metafora del cambiamento attraverso un agire "clinico" che non faccia leva tanto sull'"ammansimento" di una parte di sé, ma sull'integrazione per quanto sia possibile, e soprattutto sul confronto tra le parti. Mi riferisco in particolare alla critica al concetto di sublimazione descritto da Jung come il rischio di un semplice spostamento dell'energetica psichica su qualcos'altro e non un cambiamento psichico profondo che può avvenire in effetti solo con una trasformazione del contenuto psichico stesso. Trasformazione che consiste in una *morte* ed in una *rinascita* successiva.

Leggiamo in Studi sull'Alchimia ed in particolare in riferimento al concetto di trasformazione, in un paragrafo intitolato "L'accostamento all'inconscio":

*"Qui la mente umana è posta di fronte alla sua stessa origine, al suo archetipo; la coscienza finita sta di fronte alle sue premesse, e l'Io mortale di fronte al Sé eterno, all'Anthropos, al Purusa, all'Atman o comunque la speculazione umana abbia voluto chiamare quello stato preconcio collettivo da cui si origina il singolo Io. Vicino ed estraneo al contempo, quest'Io riconosce ed insieme non riconosce quel fratello sconosciuto che è inafferrabile e che nondimeno gli si fa incontro realmente."*⁹

Il concetto di morte simbolica diventa essenziale per il cambiamento. Il confronto e gli studi sulla ritualità iniziatica porta Jung a definire il percorso analitico un percorso di iniziazione attraverso cui la perdita della centralità egoica permette l'accesso ad un nuovo piano di coscienza.

9 C.G.Jung "Mistero naturale della trasformazione" in Opere vol. 13 Studi sull'Alchimia, pag. 208, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992

Mentalità occidentale/mentalità orientale

La parte finale del volume delle Opere di Jung pubblicate dall'editore Bollati Boringhieri intitolato Psicologia e Religione è dedicata agli scritti ed ai commenti di Jung circa testi o argomenti religiosi orientali. In tali pagine, pur occupandosi di testi diversi (tra cui appunto anche il Libro dei morti tibetano) più volte Jung pone l'accento sulla criticità di fruizione da parte dell'uomo occidentale circa trattazioni o pratiche direttamente riferite alla filosofia orientale tradizionale. A questo proposito appare piuttosto severo nel mettere in guardia gli occidentali nel praticare le teorie buddhiste o l'esercizio dello yoga senza un' adeguata preparazione sull'effettivo fondamento e significato interiore di tali concetti. Così facendo, se non pericolosi o portatori di possibile inflazione psichica, essi al massimo potrebbero essere "scimmiettati" e messi in pratica partendo da presupposti non consoni alla dimensione orientale. O forse -questo lo deduco io- vissuti "esteriormente", quasi più come una moda¹⁰ che con un effettivo coinvolgimento personale. Jung parte dalla considerazione che:

*"In Oriente lo spirito è un principio cosmico, l'essenza dell'essere, mentre per noi in Occidente siamo giunti ad intuire che lo spirito costituisce la condizione indispensabile della conoscenza e quindi del mondo come rappresentazione. In Oriente non c'è conflitto tra religione e scienza poiché nessuna scienza è fondata sulla passione per i fatti e nessuna religione soltanto sulla fede, esiste una conoscenza religiosa e una religione che conosce. Per noi l'uomo è infinitamente piccolo e la grazia di Dio è tutto; in Oriente invece l'uomo è Dio e redime se stesso."*¹¹

La visione di concettuale quindi è sostanzialmente ribaltata: là dove l'Occidente punta verso l'alto per la propria "liberazione", l'Oriente cerca verso il basso il punto più profondo dell'Essere. Più precisamente, a proposito della meditazione orientale:

*"[...]qui c'è effettivamente una differenza fra spirito orientale e occidentale. L'Occidente cerca sempre l'elevazione, l'Oriente l'immersione o l'approfondimento [...] il primo cerca di elevarsi sul mondo, il secondo torna volentieri nelle materne profondità della natura"*¹²

Questo, secondo Jung, anche in virtù di un fondamentale atteggiamento psicologico differente: per l'uomo occidentale prevale nettamente quello estroverso, per l'orientale decisamente l'introverso. In conseguenza di tale constatazione per l'occidentale sarebbe quasi impossibile accostarsi a pratiche meditative orientali e coglierne l'effettiva portata senza essersi sottoposto ad un percorso personale che lo "alleni" a considerare gli eventi psichici del proprio mondo interno altrettanto seriamente di quanto egli consideri gli eventi del mondo esterno. Tale percorso -a tutti gli effetti iniziatico, dice Jung- è l'analisi secondo il metodo della psicologia del profondo.

Il confronto, comunque sia, dal momento che in riferimento al *Bardo Thödol* parliamo di visioni *post-mortem*, è con asserzioni che possiamo definire "metafisiche", al di là del concetto di conoscenza che intendiamo in Occidente; Jung ne è consapevole e nella ripetuta questione che lo

10 Non può non apparire profetico tale pensiero se pensiamo all'uso fatto delle filosofie orientali negli anni '60-'70 del secolo scorso, prima, e del cosiddetto fenomeno della *new age* più recentemente. Questo non vuole essere un giudizio generico, ovviamente, soprattutto circa quella che è stata una vera rivoluzione culturale che ha avuto come epicentro gli anni sopra segnati, ma prendere in considerazione gli eccessi inflazionati e talvolta parossistici "dell'uso dell'oriente" che alcune generazioni possono aver fatto.

11 C.G.Jung "Commento al Libro tibetano della grande liberazione", in Opere vol. 11 Psicologia e Religione, pag.495, Bollati Boringhieri ed., Torino 1992

12 C.G.Jung "Psicologia della meditazione orientale", in Opere vol. 11 Psicologia e Religione, pag.578, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992

vede dibattersi tra la “critica kantiana e l'ontologismo vedantico” -come direbbe Luigi Aurigemma-¹³afferma:

“Le affermazioni metafisiche sono asserzioni della psiche e pertanto psicologiche. [...] E' la psiche che pronuncia asserzioni metafisiche in virtù della sua innata divina forza creatrice; è la psiche che stabilisce la distinzione delle entità metafisiche. Essa non è soltanto la condizione della realtà metafisica, ma quella stessa realtà”.

E più avanti:

“Non vi si trovano, e la nostra ragione occidentale ha in questo ragione, realtà fisiche o metafisiche, ma soltanto la realtà dei dati psichici”¹⁴

Così dicendo Jung si ritaglia il diritto di parlare di “realtà metafisica” come prodotto della psiche, pur rimanendo sempre in bilico però tra il concetto di psiche-organo e la tentazione speculativa, portata dal suo innato bisogno di andare oltre alla dimensione strettamente clinica per affacciarsi sulla complessità dell'esistenza *in toto*.

Non distante da tali argomentazioni è il tentativo da parte di Jung di ritrovare nelle concezioni orientali (in particolare quelle buddhiste tibetane) un'analogia con il suo concetto di inconscio collettivo; tentativo che apre però a fraintendimenti o comunque a più interpretazioni. Nel commento al “Libro tibetano della grande liberazione” dice:¹⁵

“Così il nostro concetto di inconscio collettivo sarebbe l'equivalente europeo del buddhi, lo spirito illuminato”.

Ma ancora oltre dice anche:

“Gli dei sono forme di pensiero archetipiche appartenenti al sambhoga-kaya (uno dei tre livelli di esistenza dell'essere). I loro aspetti benevoli e adirati, che hanno grande parte nelle meditazioni del Libro dei morti tibetano, simboleggiano gli opposti”.

“Ciò che è vero per l'inconscio e costituisce un'ulteriore dimostrazione del fatto che spirito è l'equivalente del nostro inconscio (specialmente nel concetto di inconscio collettivo)”.

Sono affermazioni che sembrano andare in direzioni differenti: se la seconda ci porta all'idea di immagini archetipiche rappresentate nelle forme delle varie divinità del pantheon buddhista tibetano, riusciamo a cogliere un nesso anche con gli sviluppi successivi della psicologia analitica che James Hillman darà. Tuttavia affiancare il concetto di inconscio collettivo allo spirito illuminato ci mette in difficoltà. Leggendo oltre, in più, sempre nel medesimo testo, entra in gioco anche il concetto di “Sé spirituale” e Jung precisa che se in Oriente tale concetto è riferito puramente allo spirito, appunto, nella psicologia occidentale:

“invece il Sé rappresenta una totalità che abbraccia istinti, fenomeni fisiologici e semifisiologici. Per noi una realtà puramente spirituale è impensabile per le ragioni sopra menzionate”¹⁶.

13 L.Aurigemma "Jung tra critica kantiana e ontologismo vedantico" in (a cura di) A. Romano "Jung e l'Oriente", Moretti e Vitali ed., Bergamo, 2005

14 C.G.Jung. "Commento al Bardo Thödol, in Opere vol.11 Psicologia e Religione, pagg.526 e 538, ed. Bollati Boringhieri, Torino 1992

15 C.G.Jung "Commento al Libro tibetano della grande liberazione" in Opere vol. 11 Psicologia e Religione, pag. 501, 511, 516, ed.Bollati Boringhieri, Torino 1992

16 C.G.Jung "Commento al libro tibetano della grande liberazione" in Opere vol.11 Psicologia e Religione, pag 517, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

(Qui Jung peraltro sembra prendere in considerazione anche il piano corporeo, di Sensazione, possiamo dire...)

Anche se il concetto del Sé viene inteso in questo caso soprattutto come simbolo unificante, “*come mezzo per raggiungere l'altra sponda*”, viene comunque introdotto il tema della totalità della personalità, decisamente centrale nel pensiero di Jung.

A questo proposito abbiamo già parlato del *mandala* come simbolo del cosmo e organizzatore del caos attorno ad un centro dato. Jung si è servito abbondantemente di tale simbolo preso direttamente dalla cultura orientale nell'evoluzione del suo pensiero. Basti pensare all'esplicito capitolo di Psicologia e Alchimia intitolato proprio “Il simbolismo dei *Mandala*”, con abbondanti raffigurazioni di *mandala* orientali comparati con analoghe rappresentazioni circolari nelle immagini alchemiche e nei sogni di pazienti. Qui è messo l'accento sulla ricorrenza della quaternità come simbolo della stabilità in concomitanza con il cerchio come rimando alla completezza. Il riferimento ai testi buddhisti e alla concezione orientale della vita è così di nuovo franco per Jung, che cita testi che peraltro troviamo commentati anche altrove¹⁷, e lo porta a dire:

*“[...] essi [i mandala n.d.a.] denotano infatti, se non mi inganno, un centro psichico della personalità che non è identico all'Io”*¹⁸.

Tale affermazione ci consente di parlare di conseguenza di uno degli argomenti che forse contemporaneamente avvicina il pensiero di Jung alle concezioni filosofiche orientali, ma anche più lo distanzia: il cosiddetto asse Io-Sé.

Da un lato, infatti, è fondamentale l'intuizione di Jung sulla necessità di ridimensionamento dell'istanza egoica (necessaria all'uomo occidentale) a favore di un allargamento della consapevolezza nei confronti del resto della personalità; questo anche attraverso un sacrificio parziale dell'Io stesso a favore “dell'altra parte di noi”, quella non direttamente sotto il controllo della coscienza che ci rimanda quindi un'idea di inconscio non certo solo come luogo psichico del deficit, al contrario, anzi, anche come luogo delle potenziali risorse dell'individuo. Dall'altro Jung è fermo sul considerare l'Io come polo indispensabile e insopprimibile della dinamica psichica che non può annullarsi e sciogliersi nel Sé assoluto come in qualche modo postulato dall'esperienza mistica orientale (ed occidentale, peraltro):

*“La meta della pratica religiosa orientale è la stessa a cui tende la mistica occidentale; il centro di gravità è spostato dall'Io al Sé, dall'uomo a Dio; il che vuol significare che l'Io scompare nel Sé, e l'uomo in Dio. [...] Se concepiamo il Sé come essenza dell'interezza psichica (cioè come totalità di conscio e inconscio) esso rappresenta effettivamente qualcosa di simile ad una meta di sviluppo psichico, e ciò al di là di tutte le attese e opinioni consce. Esso è il soggetto di un processo che di solito si svolge al di fuori della coscienza. La visione orientale, come meta religioso-etica addita inequivocabilmente il dissolversi dell'Io nell'Atman.”*¹⁹

E ancora:

“[...] ma non si può neanche fare a meno della coscienza dell'Io. Anche questa impone perentoriamente le proprie rivendicazioni, e molto spesso in opposizione aperta o velata alla necessità di divenire Sé. In realtà, a prescindere da poche eccezioni, l'entelechia del Sé consiste in una via di compromessi senza fine in cui l'Io e il Sé si controbilanciano faticosamente in vista del

17 Vd. Opere vol.11 Psicologia e Religione

18 C.G.Jung "Simbolismo dei Mandala" in Opere vol.12 Psicologia e Alchimia, pagg101-103, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992

19 C.G.Jung "Santi indiani" in Opere vol 11 Psicologia e Religione", pagg. 589,590

*bene comune. Un'oscillazione eccessiva dall'una o dall'altra parte risulta [...] un esempio di come non si debba fare. Questo non vuol dire che gli estremi, dove si presentano, siano eo ipso dannosi. L'uso migliore che se ne possa fare è forse quello di indagarne il significato e dobbiamo essere loro grati di fornircene l'occasione"*²⁰

Così, non senza contraddizioni nella sua opera (anche successive al periodo a cui risalgono le affermazioni citate) Jung riafferma la necessità di un dualismo dell'essere, condizione fondamentale per non cadere nei fumi della metafisica.

Ma nel suo intimo la pensava veramente così? Certo, non ci è dato saperlo, ma qualche dubbio rimane visto il costante interesse ad esplorare territori oltre la clinica, pur definendosi lui fino alla fine un medico, uno psichiatra. Ma un medico *dell'anima*, appunto...

Faccio un po' fatica a comprendere, o forse fraintendo, queste righe di Augusto Vitale quando dice:

*"Quanto allo stretto parallelismo tra queste pratiche e concezioni tibetane e il processo analitico, è molto raro che una persona ricorra all'analisi di fronte alla realtà della morte, perché questa è il problema religioso, davanti al quale la psicologia non può far nulla, se non consigliare un ritorno alle consolazioni della filosofia e alla rassegnazione stoica della nostra religiosità antica"*²¹.

Credo infatti che la psicologia abbia la possibilità (e forse anche un po' il dovere) di confrontarsi con tale tematica, e per farlo di non chiudersi all'ibridazione con discipline a lei contigue (studi religiosi compresi), pena il gettare la spugna a favore di una concezione tecnicistica della mente: se non riesco a *riparare* il danno non posso fare niente...

Queste parole di Vitale, tuttavia, portano nel suo scritto in questione citato, a considerazioni che trovo profonde e stimolanti in seno alle riflessioni fin qui esposte, tanto da metterle in chiusura (sempre provvisoria...). Mi riferisco cioè alla difficoltà di Jung -descritta da Vitale- ad avere a che fare con le "questioni spirituali", con lo spirito. Vista la nomea di mistico o di santone o visionario, quando va bene, che viene rivolta a Jung in ambienti detrattori, sembrerebbe quasi un controsenso. In realtà Jung forse fu da sempre attratto dallo spirito (e dagli spiriti, ricordiamo le appartenenze familiari, la madre, le sedute spiritiche con la cugina...), ma per questo ne avrebbe sempre nutrito anche un certo timore. Il viaggio in India che, secondo le cronache, non sarebbe stato una sua prima scelta ma arriva su invito a ricevere alcune onoreficenze ed il rifiuto a conoscere di persona alcuni religiosi indiani farebbero riflettere. Jung, secondo Vitale, più che fedele all'occidente, al pensiero occidentale radicato nella critica kantiana, rimane fedele all'anima, qui contrapposta alla dimensione dello spirito. Anima intesa come dimensione vitale, terrena, umida e feconda dalla quale con l'avvento del cristianesimo (di un certo cristianesimo) l'occidente era stato esiliato, privandolo di una energia vitale ed in qualche modo, così, "ammalandosi". Ne sarebbe testimonianza, sempre secondo Vitale, una sorta di censura che Jung avrebbe fatto della parte di *Rosarium Philosophorum* in cui si parla proprio di spirito; spirito non tanto contrapposto all'anima, ma con la quale invece si compenetra.

Tale ambiguità di pensiero, tale persistenza della duplicità, del dubbio e la relativa capacità di reggerlo, è tuttavia, se vista in controluce -aggiungo io- uno degli aspetti più profondi della lezione junghiana.

20 C.G.Jung "Santi indiani" in Opere vol.11 Psicologia e Religione, pagg.590,591 ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992

21 A. Vitale "Jung e lo spirito d'Oriente" in (a cura di) A. Romano "Jung e L'Oriente" pagg.119,120 ed. Moretti e Vitali, Bergamo, 2005

Bibliografia

- Aa.Vv., “Dio personale ed esperienza religiosa” in “L'Ombra” rivista semestrale, nuova serie, n.3, anno 2014
- Borges .J. L., “Che cos'è il buddhismo”, ed. Newton, Roma, 1995
- Coomaraswamy A.K., “La dottrina del sacrificio”, ed. Luni, Milano 2004
- Coomaraswamy A.K., “L'albero la ruota il loto”, ed. Laterza, Bari, 2009
- Dyczkowski M.S.G., “La dottrina della vibrazione”, ed. Adelphi, Milano, 2013
- Eliade M., “Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi”, ed. Mediterranee, Roma, 2005
- Guenon R., “L'uomo e il suo divenire secondo il *Vedanta*”, ed. Studi Tradizionali, Torino, 1965
- Guenon R., “Simboli della scienza sacra”, ed. Adelphi, Milano, 1994
- Guenon R., “Gli stati molteplici dell'essere”, ed. Adelphi, Milano, 1996
- Guenon R., “Oriente ed Occidente”, ed. Luni, Milano, 2014
- Guenon R. ”Studi sull'induismo”, ed. Luni, Milano, 1996
- Keown D., “Buddhismo”, ed. Einaudi, Torino, 1999
- Jung C.G., “Simboli della trasformazione” in Opere vol.5, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1994
- Jung C.G., “Tipi psicologici” in Opere vol. 6, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1988
- Jung C.G., “Gli archetipi e l'inconscio collettivo” in Opere vol. 9 tomo 1, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1980
- Jung C.G., “Aion” in Opere vol. 9 tomo 2, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 2001
- Jung C.G., “Psicologia e Religione”, in Opere vol.11, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Jung C.G., “Psicologia e Alchimia”, in Opere vol.12, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Jung C.G., “Studi sull'Alchimia”, in Opere vol.13, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Jung C.G., “Mysterium Coniunctionis” in Opere vol. 14 tomo 2, ed. Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Lauf D. I., “Il libro dei morti tibetano”, ed. Mediterranee, Roma, 1992

Leonzio U., (a cura di) “Bardo Thödol – Il libro dei morti tibetano”, Ed. Einaudi, Torino, 1996

Moacanin R., “La psicologia di Jung e il buddhismo tibetano”, ed. Chiara Luce, Milano, 1995

Norbu N., (a cura di) “Il libro dei morti tibetano”, ed. Newton, Roma 2005

Romano A., (a cura di) “Jung e l'Oriente” , ed. Moretti e Vitali, Bergamo, 2005

Silburn L., “La *kundalini* o l'energia del profondo”, ed. Adelphi, Milano, 2013

Trungpa C., Fremantle F. (a cura di) “Il libro dei morti tibetano”, ed. Ubaldini, Roma, 1977

Tucci G., (a cura di) “Il libro dei morti tibetano”, ed. SE, Milano 1998

Tucci G.,”Teoria e pratica del mandala”, ed. Ubaldini, Roma, 1969

Tucci G.,”Storia della filosofia indiana”, Laterza, Bari 2005.