

Alcune difficoltà relative al Sé e alla coscienza in Jung, relazione tenuta al convegno Jung e l'Oriente, organizzato dall'ARPA e dall'Editore Bollati Boringhieri il 29 maggio 2004

E' ben noto l'atteggiamento un po' ambiguo che Jung ha avuto verso il pensiero orientale. A volte ne parla come di qualcosa con cui l'Occidente non potrà non confrontarsi, altre volte come di qualcosa di pericoloso da cui è meglio tenersi lontani per insormontabili differenze di cultura. In parte, certo, il giudizio di Jung sull'Oriente era dovuto ai non molti testi disponibili ai suoi tempi in traduzioni occidentali, ma in parte, anche, al suo desiderio di voler dimostrare la fondatezza delle sue teorie psicologiche, senza troppo preoccuparsi della precisione delle corrispondenze. Quest'accusa gli è stata mossa da orientalisti, puntualmente citati nel bel saggio introduttivo di Shamdasani al libro che ci ha riunito qui oggi, ma più recentemente anche da studiosi del pensiero religioso occidentale, che lo accusano di aver addirittura derubato la letteratura religiosa d'Oriente e d'Occidente. Derubato, immagino, nel senso di averla utilizzata piegandola ai propri scopi, e del resto sappiamo che accuse non dissimili di fraintendimento gli erano state già mosse, lui ancora vivente, da parte sia cattolica (l'amico Victor White), sia giudaica (Martin Buber). Purtroppo però per i suoi detrattori, ai quali, comunque sia, bisogna riconoscere una nutrita serie di buone ragioni, il pensiero di Jung è talmente inafferrabile e ondivago (lui, come si sa, diceva che era così perché riproduceva l'inconscio), che non mancano notevoli sue intuizioni le quali sembrano indicare con istinto sicuro la via verso l'ultravioletto, come egli chiama, in Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche, il mondo dello spirito. Pur procedendo tra affermazioni che subito vengono attenuate o modificate per essere di nuovo riproposte in forma diversa, ponendo notevoli difficoltà a chi cerca di mettervi ordine, è chiaro che nello scritto che abbiamo sott'occhio, come poi sempre dopo i primi anni Trenta, fino ai grandi scritti della maturità, è chiaro, dicevo, che la mistica, sia d'Oriente sia d'Occidente, viene a volta a volta compresa e tradita, raccolta e lasciata cadere, con un misto di rispetto e di diffidenza che non gli hanno impedito però un'interpretazione la quale, almeno a nostro giudizio, ne salva e ne ripropone gli aspetti di fondo come via di salvezza per l'uomo contemporaneo. E a proposito del termine mistica, è necessario ricordare fin da subito, per evitare confusioni, che Jung lo usa anche, e forse più spesso, ad indicare quello stato confusivo della psiche, in cui essa si percepisce in unità con l'ambiente a seguito di un abaissement du niveau mental, un'espressione presa da Levi-Brühl a proposito della psicologia dei popoli cosiddetti primitivi. Qualcosa che, ovviamente, non ha nulla a che fare con l'esperienza dell'unio mystica, che deriva invece da uno stato di coscienza superiore, come è ben riconosciuto dallo stesso Jung. Ma questo lo vedremo più avanti. La difficoltà maggiore, a mio parere, consiste nel fatto che per Jung la coscienza è quasi sempre coscienza dell'io, spesso anzi i due termini, io e coscienza, sono intercambiabili, mentre non c'è mistica, sia essa occidentale o orientale, che non parli dello spirito, o di un suo equivalente, come coscienza transindividuale o universale o assoluta. In certi casi Jung esclude senza appello che possa darsi una coscienza che non abbia nell'io il suo centro di riferimento, mentre in altri ammette che ogni archetipo e ogni complesso, in quanto autonomo, abbia una sua coscienza, anche se essa risulta non percepibile alla coscienza dell'io, e quindi sia tale da risultare inconscia per quest'ultimo. In altri casi ancora, infine, Jung ammette che possa esistere una coscienza di cui l'io è l'oggetto e non più il soggetto, qualcosa che rappresenta l'essenza di quella entità sovraperonale che è il Sé e che trova la migliore espressione nelle parole di S. Paolo: "Non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me"(Galati 2, 20). Parole che, si noti bene, Jung usa sia per esprimere l'esperienza del Sé, sia quella buddhista del satori. Non mi pare che, in genere, Jung riconosca in tutte queste varie espressioni un'unica coscienza a livelli diversi di purificazione, anche se non mancano accenni che potrebbero farlo pensare. Credo, a questo punto, che sia inutile tentare di trovare una soluzione univoca, in Jung, del complesso problema, come sterile mi sembrerebbe muovergli il rimprovero di non aver interpretato bene i testi, dato che il nostro scopo non è quello di usare Jung per capire la mistica d'Oriente o d'Occidente, ma quello piuttosto di capire il suo pensiero e, soprattutto, le sue indicazioni terapeutiche, sia pure attraverso il suo complicato modo di procedere, che non usa mai ritrattare precedenti

affermazioni, ma tutte riutilizza e rimescola secondo una circolarità associativa.

Comincio col citare qualche esempio di affermazioni sulla coscienza e sul Sé tratte dal nostro seminario sullo yoga kundalini, per poi proseguire con l'analisi di alcuni testi più tardi. Partiamo intanto da due citazioni tratte dall'introduzione di Shamdasani . Nella prima (proveniente da un manoscritto di Jung sullo yoga), accanto a un non-io che viene definito come il concetto centrale della filosofia indiana, ma che sembra essere identico per lui all'inconscio, si accenna anche all'esistenza della "luce di una coscienza sovraperonale più alta". Nella seconda (tratta da una lettera del '32), Jung paragona i contenuti che arrivano dall'Oriente a contenuti analoghi presenti in Occidente in Eckhart, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer e von Hartmann, ma livellando tutto (Oriente, mistica e pensiero occidentale) nell'unica "realtà dell'inconscio collettivo, che è onnipresente". Una visione piuttosto conturbante, dato che i personaggi nominati non sono propriamente filosofi dell'inconscio, ma semmai del contrario. Più avanti, la Kundalini, che in un altro testo aveva descritto come "cit (coscienza) nascosta, che quando si sveglia ritorna al suo signore... 'coscienza del mondo', in contrapposizione alla coscienza individuale", è definita come Anima: "Sì, l'Anima è la Kundalini" (cogliendo, col solito lampo geniale, un dato presente in molte tradizioni spirituali, cioè l'elemento femminile come stimolatore del processo conoscitivo, ma forse anche riferendosi alla coscienza, cit, presente nell'Anima come in ogni archetipo). Un esempio del suo dire e non dire si trova poche pagine dopo a proposito sempre del processo di risveglio della Kundalini, un processo di sviluppo spirituale che, dice, agisce anche sullo stato personale "molto spesso e in modo molto positivo". Un'affermazione preziosa sul valore trascendente che lo sviluppo spirituale può avere sulla salute della persona (anche se trascura di interrogarsi sulla natura e sulla durata di tale guarigione). Ma sembra quasi che si penta subito di questa affermazione, come farà molte altre volte, dando per inevitabile la possibilità di inflazione che rovinerebbe tutto. Il rischio è che l'io si identifichi con i contenuti non più inconsci e si "diventi sciocchi", per cui "ci si deve mantenere esterni, distaccati, e osservare con obiettività ciò che succede", ma conclude pessimisticamente che l'impresa è quasi impossibile, perché "tutti gli eventi dell'ordine non umano, dell'ordine impersonale delle cose, hanno la sgradevolissima caratteristica di restarci attaccati, oppure noi ci attacchiamo ad essi" (i due tipi di inflazione).

Anahata, il chakra del cuore, è interpretato come una tappa fondamentale dello sviluppo della coscienza, allorché "non ci si identifica più con i propri desideri" e quindi "si presenta qualcosa di nuovo, la possibilità di innalzarsi al di sopra degli avvenimenti emotivi e di osservarli". E' "la prima comparsa del Sé come germe" e, dunque, direi, del Sé essenzialmente come coscienza. "Se ci si riesce a ricordare di se stessi, se si riesce a fare una distinzione tra se stessi e l'esplosione delle proprie passioni, si scopre il Sé, ci si comincia ad individuare", perché "il Sé è proprio quello che non si è, ciò che non è io. L'io scopre di essere una mera appendice del Sé, e di avere con esso una sorta di collegamento lasco. Perché l'io è sempre laggiù, in muladhara, e d'improvviso diventa consapevole di qualcosa che sta al quarto piano, in anahata, e quello è il Sé". Qui sembra che Jung abbia avuto la capacità di descrivere, quasi ricalcando alcune espressioni di S. Teresa, come poi vedremo, una coscienza che si è estesa a un livello superiore senza però aver perso il contatto con la coscienza dell'io, una perdita che Jung giudicherebbe esiziale. Infatti aggiunge : "chiunque facesse l'errore di pensare di vivere contemporaneamente nel seminterrato e al quarto piano, di pensare di essere lui stesso il purusha, sarebbe pazzo", e poi spiega, seguendo Eckhart , ma senza citarlo: "il Sé è qualcosa di estremamente impersonale, di estremamente oggettivo. Se si opera nel proprio Sé non si è se stessi, ed è ciò che si prova. Lo si deve fare come se si fosse un estraneo: si comprerà come se non si comprasse, si venderà come se non si vendesse. Oppure, come si esprime S. Paolo: 'Non sono io che vivo, è Cristo che vive in me', volendo dire che la sua vita è diventata una vita oggettiva, non la 'sua' vita, ma la vita di qualcuno più grande, il purusha". Non soltanto, ma in anahata ci si percepisce in continuità con gli altri esseri umani, una continuità che, però, non sembra data, per Jung, dall'unità di coscienza-spirito ma dalla "sostanza psichica" .

In vishuddha si avrebbe un ulteriore allargamento della coscienza che ormai considera "il teatro del mondo (come) il proprio teatro, le persone che compaiono all'esterno come

componenti della propria condizione psichica...l'intero teatro del mondo diventa una nostra esperienza soggettiva". Sembra di sentire Hegel o il Vedanta, ma poi Jung non riesce a trattenere la sua diffidenza verso il mondo della coscienza superiore e, come già si era espresso qualche anno prima nell'Analisi dei sogni, dice che "raggiungendo vishuddha si raggiunge lo spazio senz'aria dove, per l'individuo normale, non c'è possibilità terrena di respirare. Sembra quindi un'avventura molto pericolosa". L'unica spiegazione, per me, di affermazioni radicalmente scettiche di questo genere è che egli abbia cambiato progressivamente idea, dopo i seminari sui sogni e sullo yoga kundalini, fino ad arrivare, negli ultimi anni della vita, ad ammettere (non so se da ammiratore coinvolto od estraneo) che "il mistico creativo è sempre stato una croce per la Chiesa. Ma è proprio a lui che l'umanità deve ciò che ha di migliore" e, di più, in nota: "Non posso che sottoscrivere quanto Aldous Huxley afferma nel suo volume L'eminenza grigia", e cita per esteso passi non equivoci che vale la pena considerare attentamente dato che dice di farli suoi: "Quando non c'è una visione superiore, la gente perisce; e se coloro che sono il sale della terra perdono il loro sapore, non c'è nulla che impedisca (al mondo) di pervenire a completa decadenza. I mistici sono i canali per cui una qualche conoscenza della realtà filtra entro il nostro universo umano d'ignoranza e d'illusione. Un mondo totalmente non mistico sarebbe un mondo totalmente cieco e folle". Ma venti anni prima Jung non la pensava evidentemente così, per cui non ci meravigliamo troppo di vedere che, dopo aver mal sopportato vishuddha, elimini in pratica gli ultimi due chakra, ajña e sahasrara, come cose al di là della portata e della comprensione di noi occidentali. Peccato, perché l'interpretazione che ne dà è perfettamente analoga all'esperienza di unità così come è descritta dalla mistica occidentale. Ajña è descritto da Jung come il luogo dell'unio mystica (appunto) in cui l'io scompare completamente in un non-io che è semplicemente un altro termine per indicare Dio. Viene anche sottolineata la scomparsa della volontà individuale, nella piena unione con quella di Dio. Quanto a sahasrara, il loto dai mille petali alla sommità del capo, è inutile anche solo parlarne, infatti "è del tutto superfluo perché è un concetto meramente filosofico", addirittura (contro ogni testimonianza in proposito) "al di là di ogni possibile esperienza... non c'è oggetto, non c'è Dio, non c'è nient'altro che brahman... non c'è esperienza perché è uno, senza alcun altro... è nirvana... una mera conclusione logica delle premesse antecedenti. Per noi è sprovvisto di valore pratico." Naturalmente fa un certo effetto sentire affermare in maniera così apodittica che brahman e nirvana siano solo concetti filosofici, ma possiamo pensare che Jung, come dice, parli solo per "noi", noi occidentali. Purtroppo per lui però, un'occidentale come S.Teresa, per fare solo un esempio, si era posta proprio lo stesso problema dell'unità di coscienza, parlando dalla propria esperienza personale. Chi può ricordarsi dell'esperienza e raccontare di averla vissuta, si domandava, se l'io, in quel momento culminante, non c'è? Eppure, concludeva col suo pratico buon senso, qualcosa ci si ricordava e, probabilmente, la soluzione si trova nella sua intuizione trinitaria che rappresenta, a suo stesso dire, il culmine della propria esperienza mistica. Ma forse, soltanto una decina d'anni dopo, Jung stesso si sarebbe posto il problema in modo diverso quando, riflettendo appunto sulla Trinità, avrebbe perfettamente penetrato il fatto che l'aver coscienza dell'Uno non rompe l'unità, ma anzi manifesta quell'essere, che in sé solo rimarrebbe inespresso. Solo la generazione del Logos, della riflessione come coscienza di sé, è la pienezza dell'Uno, quella pienezza che si completa nella gioia dello Spirito. Il sat - cit - ananda dell'induismo, l'unità di essere - coscienza - beatitudine, è stata salutata da alcuni mistici cristiani contemporanei, come la stessa concezione espressa dalla Trinità cristiana.

Eppure, sembra proprio che, anche al tempo del nostro seminario, Jung abbia avuto una chiara percezione di una coscienza superiore e, come subito vedremo, non sostanzialmente diversa dall'unica coscienza. Egli parla infatti di una "supercoscienza" o "coscienza divina" che è come "se contemplasse la psiche dall'alto", una "coscienza quadridimensionale" che è un chiaro riferimento alla totalità del Sé come immagine di Dio. Alla pagina dopo, però, sembra dire, con un'espressione ambigua, che "ciò che sembra il culmine dei nostri sforzi (sta parlando di ajna) è qualcosa di meramente personale, la mera scintilla di luce della coscienza (individuale)". Benissimo, potremmo dire, ecco che Jung ci propone l'idea mistico-filosofica di un'unica coscienza a due livelli diversi di sviluppo, ma non è così, perché, se ho capito bene, la coscienza dell'io ha solo la possibilità di capire il livello ajna

da un punto di vista intellettuale-culturale, anche se, come consolazione, apprendiamo che "dietro la cultura c'è Dio, il sovraperonale". Ma non è finita, perché, poco dopo, parlerà della "coscienza desiderante" (dunque quella dell'io) che "fronteggia la coscienza puramente contemplativa", e ricorderà anche i due uccelli delle Upanishad, che piacevano tanto a Simone Weil, uno che mangia i frutti dell'albero e l'altro che semplicemente li guarda. Ma questa volta l'interpretazione di Jung non lascia dubbi. Dice infatti che il processo analitico crea un ampliamento della coscienza, in analogia con lo yoga, "per il fatto che la coscienza è separata dai propri oggetti. Questo processo è strettamente collegato al processo di individuazione... E' come se la coscienza si separasse dagli oggetti e dall'io e migrasse nel non-io, nell'altro centro, estraneo, anche se, originariamente, proprio" (corsivo mio). E aggiunge: "E' un'esperienza psichica che, praticamente, si esprime in un senso di liberazione... non si diventa impassibili, ma si è liberati dall'invischiamento. Questa esperienza ha degli effetti anche nella vita pratica, e in modo davvero molto tangibile". Sottolineo queste parole perché in esse appare chiara la concezione di un'unica coscienza a due diversi livelli di purificazione (i due uccelli delle Upanishad) e in cui la seconda (quella dell'io) rappresenta solo una decadenza rispetto all'unità originaria del pleroma. Sia detto a bassa voce, una trentina di pagine più avanti (ma non dimentichiamo di essere ancora nel 1932) troveremo, non potevamo non aspettarcelo, menzione delle "algide regioni della coscienza distaccata". Eppure, se ci riferiamo ai mistici, le uniche persone, a mia conoscenza, che abbiano realizzato il distacco, non troviamo proprio nulla di algido nelle narrazioni che ci hanno lasciato della loro esperienza.

Comunque sia, nonostante le molte incertezze, quel dire per poi subito ricredersi che sono suoi caratteristici quando parla di argomenti estremi, Jung ha individuato nei tre punti classici della teologia mistica l'essenza del processo di trasformazione. Questi punti sono: il Sé come coscienza divina o, come lui dice, quadridimensionale, il distacco e, ad esso strettamente collegato, il sacrificio dell'io, tutti strumenti essenziali per la trasformazione, o il superamento, della coscienza egoica. Un punto da aggiungere sarebbe il fattore di grazia, che interviene sempre nel processo come impulso che spinge l'archetipo a rivelarsi alla coscienza indipendentemente, anzi spesso contro, la volontà individuale, quel fattore che altrove Jung chiama "funzione trascendente". Abbiamo anche visto che questi elementi sono contenuti per accenni nel nostro seminario. Più espliciti essi diverranno dieci anni dopo nei due studi Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità (1940/42) e Il simbolo della trasformazione nella messa (1941). Nel primo egli mostra di far sua la dottrina teologica secondo la quale il Figlio è generato dal passaggio dallo stato irriflesso dell'unità di Dio a quello successivo del momento critico, della riflessione e del giudizio, per cui il Figlio è coscienza, è Logos, e lo Spirito è il processo che lega l'uno all'altro. Nelle parole tutt'altro che perspicue di Jung sembra di intuire un processo umano di riflessione che genera lo spirito, ma poi egli aggiunge che si tratta di una "riflessione inconscia", una *contradictio in adjecto* di cui egli stesso si rende conto, dato che la chiama così, e che giustifica dicendo che una serie "di atti inconsci di questa specie (rivelata dai sogni) porta un rafforzamento e un ampliamento della coscienza... Il divenire cosciente dell'uomo appare quindi come il risultato di processi preformanti a carattere di archetipo, o - espresso metafisicamente - come una parte del processo vitale divino. In altre parole: Dio si rivela nell'atto umano di riflessione". Sembrerebbe dunque, da questo, che il processo di rafforzamento e ampliamento della coscienza avvenga in seguito a un fattore spontaneo, inconscio, inerente alla vita divina dell'anima, quello che la teologia designa come grazia. Da quanto seguirà, capiremo che l'artefice è il Sé che in questo caso agisce come Dio Padre dalle profondità dell'inconscio, all'insaputa, dunque, della coscienza dell'io, che qui non ha parte alcuna.

Nello scritto sulla messa, invece, appare in risalto tutta la gigantesca opera che la coscienza deve compiere nei confronti dell'io. Qui Jung non minimizza più, con un'alzata di spalle, l'opera da compiere nei confronti dell'io e dell'inconscio personale, come aveva fatto a volte in passato. Nell'Analisi dei sogni aveva detto che siccome "l'inconscio personale è uno strato di contenuti che potrebbero anche essere consci, avere un inconscio personale è una cosa assolutamente superflua, una sorta di negligenza". Anche nel nostro seminario sulla Kundalini non era mancato qualche accenno, a proposito del simbolo dell'ariete rappresentato in manipura, all'"animale sacrificale per un sacrificio relativamente modesto;

non il grande sacrificio del toro, ma il sacrificio, più modesto, delle passioni". Qui invece, a proposito della messa, parla molto seriamente della dura necessità della rinuncia a se stessi, alla propria egoità, all'io come fattore di appropriazione, come centro unico di riferimento e ancora, con espressione efficacissima, come insieme di "rivendicazioni" e "pretese". Questo sacrificio è tanto più duro perché ha senso solo se è totale, cioè se non ci si aspetta nulla in contraccambio, "ma questa perdita intenzionale - dice Jung - considerata da un altro lato, non è una perdita, bensì un guadagno, poiché il poter sacrificare se stesso dimostra il possesso di sé. Nessuno può dare quel che non ha. Così chi può sacrificare sé, cioè rinunciare alle proprie rivendicazioni, deve averle avute; in altre parole deve esserne stato consapevole. Ciò presuppone un atto di conoscenza di sé, senza il quale si resta inconsci precisamente di simili pretese... Per mezzo dell'esame di coscienza la pretesa egoistica collegata con ogni dono deve divenire conscia ed essere 'sacrificata' consciamente". E ancora: "Esiste la possibilità di rendere l'io oggetto, è cioè possibile che nel corso dello sviluppo compaia gradatamente una personalità più ampia [si noti come Jung preferisca evitare la parola 'coscienza', perché di questo si tratta, e preferisca il termine, meno preciso, di 'personalità'] che prenda l'io alle sue dipendenze. Questo aumento di personalità emana dall'inconscio, i cui confini non possono essere precisamente delimitati. Per conseguenza non può essere delimitato neanche l'ambito della personalità che si va gradatamente sviluppando". Ma alla fine è quasi costretto ad ammetterlo, perfettamente in linea con Eckhart e Taulero (qui non nominati): "Per mezzo di questo sacrificio noi conquistiamo noi stessi, il Sé... Lo vediamo apparire, liberarsi dalla proiezione inconscia, impadronirsi di noi, entrare in noi e, così facendo, passare dall'indistinto stato inconscio allo stato cosciente, dallo stato potenziale a quello attuale. Che cosa il Sé sia nello stato inconscio non sappiamo; però adesso sappiamo che è diventato uomo, cioè noi stessi" ed eckhartianamente: "col rendere consci contenuti inconsci noi creiamo [il termine tecnicamente più preciso, in accordo con la mistica renana e con quanto si dice subito dopo, sarebbe stato qui generiamo (genitum, non factum)], in un certo senso, il Sé che in questo è nostro figlio", mentre avevamo visto che è padre quando agisce su di noi come impulso inconscio. Certo qui ci saremmo attesi, assai più che in altri casi, una bella citazione di Eckhart, o di Taulero o di Angelo Silesio, ma Jung preferisce, per illustrare tutto questo, servirsi della visione di Zosimo, una sua scelta culturale che non possiamo non rispettare, anche se Zosimo di Panopoli e tutta l'alchimia e tutta l'astrologia e tutta la cabala abbiano influito sullo sviluppo del pensiero occidentale assai meno della mistica tedesca medievale, di quella spagnola del Cinquecento o di quella francese del Seicento. Le quali tutte, chissà perché, a Jung piacevano meno, pur dovendo ad esse, come abbiamo visto, aspetti centrali del suo pensiero e perfino della sua clinica. L'importante, comunque sia, sono le conclusioni in cui Jung afferma: "per colui che si riferisce al suo centro (trascendentale) ha inizio un processo di presa di coscienza e uno sviluppo in direzione dell'unità e della totalità. Egli non vede più sé come l'isolato, ma come l'uno. Soltanto la coscienza soggettiva è isolata, ma quando è collegata al suo centro è integrata all'intero... Non si potrebbe esprimere in un modo più bello e pertinente la paradossale identità e la diversità dell'io e del Sé. Non si sarebbe neppure in grado di comprendere quel che si soffre, se non si disponesse, al di fuori, di quel punto archimedeo, di quell'obiettiva posizione del Sé dal quale l'io può essere visto come fenomeno. Senza l'oggettivazione del Sé, l'io rimarrebbe preso in una soggettività senza speranza e potrebbe soltanto girare intorno a se stesso. Ma chi esamina e comprende la propria sofferenza senza prevenzioni soggettive conosce anche il 'non-soffrire' grazie al suo mutato punto di vista, poiché ha un luogo ('il luogo del riposo') al di là di tutto ciò che potrebbe coinvolgerlo."

Si conclude con queste illuminate parole un percorso che era cominciato nel 1929 col Commento al "Segreto del fiore d'oro", continuato nel 1931 col nostro seminario sullo yoga Kundalini e, attraverso il Commento al libro tibetano dei morti (1935), era arrivato alle due "grandi liberazioni", quella tibetana e quella zen, del 1939. Nella seconda Jung aveva già ipotizzato la possibilità di una coscienza non più centrata sull'io ma su un non-io di cui l'io era semplicemente l'oggetto. Ma affermazioni che puntavano in questa direzione si perdevano, allora, tra altre contrastanti, legate alla esclusività della coscienza dell'io. Abbiamo visto alcune di queste oscillazioni presenti anche nel corso del seminario sullo yoga kundalini. Per non parlare dei seminari sull'analisi dei sogni, di poco precedenti, in cui,

come abbiamo messo in risalto, la possibilità di una coscienza assoluta è vista come qualcosa di negativo e di mortifero, non solo in opposizione all'Oriente ma forse, senza volerlo deliberatamente, anche alla mistica occidentale che vede nella coscienza assoluta (che è spirito, perché nella sua formulazione essenziale è l'"io sono" del Horeb) l'identità potenziale tra umano e divino e tra il singolo uomo e tutti gli uomini. Non piaceva insomma a Jung e forse non gli è mai definitivamente piaciuta, a quanto mi sembra, l'idea che la coscienza dell'io e "la coscienza multipla" degli archetipi, come la chiama, e soprattutto quella del Sé, diventino, grazie all'allargamento (o alla purificazione) della prima, la stessa coscienza. Senza questa potenziale identità è difficile immaginare quell'esperienza di unità che è il fondamento di qualunque mistica. Si potrebbe spiegare questo con l'attrazione che il dualismo gnostico esercita sul pensiero di Jung? Lui stesso aveva risposto di no ai suoi critici, richiamandosi al fatto che il simbolo ultimo era per lui la coincidentia oppositorum di Cusano (che la doveva ad Eckhart) e il *mysterium coniunctionis*, ma è un fatto che, affacciandosi al mistero dell'Uno agli inizi degli anni '40 nei testi da noi esaminati, egli non sia più tornato con tanta chiarezza, almeno così mi pare, sul problema dell'unità di coscienza. Con un ragionamento un po' complicato egli arriverà, in una pagina di *Mysterium coniunctionis*, a ipotizzare l'esistenza dell'archetipo della coscienza, intendendo naturalmente la coscienza dell'io e dando così ad essa una sostanzialità psichica che poco contribuisce all'esigenza di chiarezza. L'archetipo in questione sarebbe il Sol Rex, immagine dell'io visto dalla coscienza dell'archetipo e non dall'io così come si autopercepisce con la propria coscienza di veglia. Come si vede, le due coscienze restano separate, se non addirittura in conflitto. Sono, evidentemente, le più felici intuizioni di Jung sull'*itinerarium mentis in Deum* ad avere ispirato alcuni tra i suoi più importanti discepoli e continuatori, come Neumann ed Edinger, nel cercare di definire la posizione del Sé rispetto alla coscienza e all'inconscio. Per Neumann, nella seconda metà della vita "l'io arriva a prendere coscienza del Sé. E proprio grazie a questa presa di coscienza da parte dell'io, l'azione inconscia del Sé si trasforma in un'influenza cosciente". "Alla fine del processo il Sé si rivela come l'aureo centro..., un'unità in cui l'io non scompare, ma nel Sé sperimenta se stesso come il simbolo unificatore... Nel Sé dunque l'io si sperimenta come divino e, in se stesso, come mortale". Edinger, a proposito del rischio di inflazione temuto da Jung, pensa che questa sia possibile solo nel caso di un'identificazione Io-Sé, mentre lo stato di maturità sembrerebbe piuttosto caratterizzato da una separazione Io-Sé "in cui esiste consapevolezza di entrambi i centri della personalità". In realtà, forse la migliore descrizione del rapporto tra coscienza dell'io e coscienza sopraordinata che mi sia noto, lo si trova in quella grande maestra della mistica cristiana che è S. Teresa d'Avila. Con la chiarezza di chi parla dalla propria esperienza vissuta, ella dice che quando, nell'ultimo grado del percorso spirituale, l'unità e la pace si sono definitivamente radicate nell'anima, costituendo una nuova personalità, l'io guarda a questa come Marta guardava a Maria, cioè invidiandole lo stato di pienezza raggiunto. Traspare, secondo me, da queste parole che, in concreto, l'esperienza della totalità non soffoca la personalità individuale ma, anzi, un'unica coscienza ha come proprio oggetto sia l'io, che continua a svolgere la sua vita, sia lo Spirito che essa stessa è. Questo è lo stato in cui il mistico vive la sua vita di coscienza normale, dato che gli stati di esperienza diretta dell'unità sono stati di coscienza speciali che, sempre secondo S. Teresa, durano spazi di tempo limitati (per lei, a quanto dice, circa un quarto d'ora). Ma ciò che a mio parere è di maggiore interesse non è tanto questa esperienza speciale, bensì la traccia che essa lascia nello stato di coscienza normale, che comporta come la compresenza di due vite o personalità parallele, eppure intimamente unite. Poeticamente questo è stato espresso in maniera indimenticabile dall'anonimo autore medievale dell'inno allo Spirito Santo che si cantava nella messa di Pentecoste. Descrivendo la qualità della presenza dello Spirito, una strofa dice: "In labore requies, / in aestu temperies, / in fletu solacium." Cioè: la pace, il tepore e il sollievo non vengono rispettivamente dopo la fatica, la calura e il pianto, ma sono ad essi contemporanei. La presenza dello Spirito, cioè una coscienza che tutto abbraccia, percepisce le sofferenze della vita ma trova contemporaneamente sollievo nel possesso della pace. Il dolore non è più soltanto dolore ma, nel distacco, è anche pace, amore, gioia e tutti gli altri "doni". Un distacco, come si vede, tutt'altro che "algido", ma diretta espressione dell'esperienza d'unità. Non si può però concludere senza ammettere che, se Jung tra gli anni '30 e i primi

'40 è sembrato aprirsi a una terapia mistica, che guardava alla totalità dell'esperienza come realizzazione di un Sè transpersonale emergente da un radicale sacrificio dell'Io, egli però non abbia poi troppo approfondito questo indirizzo e abbia preferito invece sviluppare la sua indagine sugli archetipi dell'inconscio collettivo. Significativo, da questo punto di vista, è il dialogo tra lui e il filosofo, nonché maestro zen, Hisamatsu, particolarmente interessante perché tenutosi nel 1958, cioè tre anni prima della morte di Jung.

In esso si vede che, nemmeno alla fine della sua lunga vita, Jung è stato abbandonato dai dubbi e dalle contraddizioni, e che egli stesso se ne rese conto al punto di negare il permesso di pubblicare il dialogo. Il punto che ha destato maggiore costernazione nel più autorevole commentatore del dialogo stesso, cioè il grande esperto di filosofia zen Masao Abe della scuola di Kyoto, è l'ammissione nuda e cruda da parte di Jung che per realizzare pienamente il Sè non solo è necessario liberarsi dall'Io ma anche dall'inconscio collettivo. Un'affermazione che, secondo Masao Abe, richiederebbe una rivisitazione radicale di tutto il pensiero di Jung. Ma forse non c'è bisogno di tanto. Dal dialogo, secondo me, si ha la conferma che Jung è rimasto fino alla fine in un'area incerta tra il mondo psichico delle immagini e quello senza immagini che appartiene al "fondo" o alla "punta" dell'anima di cui parlano i mistici cristiani, senza mai fare il salto verso l'assoluto, quell'assoluto che i grandi spiriti di Oriente e Occidente hanno visto nell'Uno, comunque poi lo abbiano chiamato. Davanti alle domande incalzanti di Hisamatsu, Jung prima non riesce a rinnegare il dualismo della psiche, per cui il Sè, come archetipo, è definito come in parte cosciente e in parte inconscio (il che fa fare un salto di meraviglia a Hisamatsu), né riesce a concepire, come giustamente sottolinea Masao Abe, che ci possa essere una coscienza senza distinzione di conoscente e conosciuto, né che ci possa essere un percorso che liberi definitivamente dal dolore invece che dalle singole malattie, ma poi alla domanda se per realizzare il Sè bisogna liberarsi, oltre che dai fastidi dell'Io e dell'inconscio personale anche dall'inconscio collettivo, forse gli tornano in mente gli approcci tentati vent'anni prima nei confronti della mistica d'Oriente e d'Occidente e risponde con quell'inatteso ma sincerissimo: "Se uno è invischiato in una miriade di cose, questo avviene perché, allo stesso tempo, è invischiato nell'inconscio collettivo... Egli sarà liberato soltanto quando sarà affrancato da entrambi...". Penso che, in realtà, questa frase rappresenti un aspetto autentico del pensiero di Jung e che vada ben meditata, per comprenderne gli aspetti non solo più importanti ma anche più utili.

POST-SCRIPTUM. Approfito della domanda di un'ascoltatrice per trarre delle brevissime conclusioni. La domanda riguardava il problema, molto dibattuto, del rapporto tra cure farmacologiche e cure psicologiche. Con tutti i limiti di chi parla di questo senza essere medico, appartengo alla categoria di coloro che ritengono che i farmaci rappresentino un sicuro progresso della scienza e vadano usati, senza nessuna limitazione ideologica, ogni volta che il medico lo ritenga necessario. Nello stesso tempo però essi, secondo me, stanno al di qua della linea di confine che separa le angosce attuali, come diceva Freud, da quell'angoscia che si usa chiamare esistenziale e che è fatta, nella sintesi che ne fa Paul Tillich, di paura della morte, di senso di colpa e di mancanza di senso. Qui i farmaci non servono. Servono invece quei "sistemi psicoterapeutici", come li chiama Jung, che l'umanità ha sperimentato da sempre e che sono le religioni. Ma, sempre Jung, sostiene che, per l'uomo d'oggi ormai secolarizzato, quando manca la fede è utile quel surrogato moderno delle religioni che è la psicologia analitica. Ricordarsi di questo fatto essenziale ha tre effetti positivi: 1) il primo è che, come le religioni (ma anche tutte le psicologie del profondo nel senso pieno del termine), la terapia junghiana è una terapia globale, che riguarda tutto l'uomo e non una determinata malattia psichica. La conseguenza è che l'eventuale guarigione cui si mira dovrebbe essere una guarigione definitiva e non temporanea, come avviene per una conversione, o una redenzione, o una illuminazione, o una liberazione, cose che nessuno si sognerebbe di giudicare momentanee o occasionali; 2) il secondo è che la tecnica terapeutica junghiana quale si è andata affermando oggi, inglobando metodi ritenuti "affini", come il modello kleiniano (Fordham), quello kohutiano (M. Jacobi, Schwartz-Salant), quello langiano (Fordham, Goodheart, Sparks), winnicottiano, ecc. (per non parlare del "gioco della sabbia"), ha una sua spiegazione nella scarsa attenzione che Jung ha dato all'elaborazione di una vera e propria clinica, ma non trova nessuna giustificazione nella teoria junghiana di base, se tale è da ritenersi quella che

abbiamo visto delinearci nel corso degli anni '30 e fino ai primi '40; 3) la quale teoria junghiana ha i suoi punti nevralgici nelle tappe centrali del cammino mistico fenomenologicamente inteso, sia esso induista, buddhista o cristiano. Come abbiamo visto, questi punti sono indicati da Jung: a) nella forza preformante dell'archetipo del Sè che agisce all'insaputa della coscienza (la grazia), b) nella capacità analitica di un'auto-osservazione oggettiva (che quindi è "distacco") e c) nella capacità di rinunciare alle "rivendicazioni" e "pretese" egocentriche (in termini religiosi "il sacrificio dell'io") . Se dovesse essere questo il fine della terapia, bisognerà convenire con Jung che l'unico farmaco adeguato non potrebbe essere altro che la pietra filosofale - purché naturalmente, come dice Goethe, cercando di trovarla non venga a "mancare il filosofo alla pietra".

Franco Michelini Tocci

NOTE

(1) S. Shamdasani, Il viaggio di Jung verso l'Oriente, introduzione a C.G.Jung, La psicologia del Kundalini-yoga. Seminario tenuto nel 1932, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 38, n. 62 e 46, n. 111.

(2) M.Vannini, La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia, Firenze, Le Lettere, 2003, p.311n. Più delicatamente, e a proposito del fatto che Jung avrebbe preso gli archetipi da Platone (attraverso S.Agostino) e il Sè dall'atman della metafisica indiana, T. Burckhardt aveva parlato di "imprestiti"(cit. ibid.).

(3) Opere VIII, p. 232s

(4) Prefazione a D.T.Suzuki, La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen (1939), in Opere XI, p. 556, n. 29.

(5) Op. cit., pp. 29 e 47.

(6) Ibid., p.67, n.38.

(7) Ibid., p. 69.

(8) Ibid., p. 74.

(9) Ibid., p. 83.

(10) Ibid., p. 85s

(11) Ibid.

(12) Sul cui pensiero basti qui ricordare la recente sintesi di M. Vannini, La mistica delle grandi religioni, Milano, Mondadori, 2004, pp. 253-fine, al quale rimando per questa e per le successive citazioni.

(13) Ibid., p. 92.

(14) Ibid., p. 96.

(15) Analisi dei sogni. Seminario tenuto nel 1928-30, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 585s.

(16) Mysterium Coniunctionis (1955-56), Opere XIV, 2, p. 382n

- (17)** Kundalini-yoga, cit., p. 103.
- (18)** Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità (1942), Opere XI, pp. 148-162.
- (19)** Si veda soprattutto H.Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne: du Vedanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965, tr. it. *Tradizione indù e mistero trinitario*, Bologna, EMI, 1989.
- (20)** Kundalini-yoga, cit., p. 113.
- (21)** Ibid., p.120.
- (22)** Ibid., p. 128
- (23)** S. Weil, *Quaderni*, II, Milano, Adelphi, 1985, p. 339 e IV, 1993, p. 336.
- (24)** Kundalini-yoga, cit., p.151.
- (25)** Opere XI, p. 161
- (26)** Ibid., p. 159.
- (27)** Analisi dei sogni, cit., p. 115.
- (28)** Kundalini-yoga, cit., p. 92.
- (29)** Opere XI, p. 247
- (30)** Ibid., p. 252
- (31)** Ibid., p.253.
- (32)** Ibid., p. 269 (corsivo mio).
- (33)** Opere, XIV, 2, p. 364.
- (34)** *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978, p. 357.
- (35)** Ibid., p. 359
- (36)** Cit. in M. Balenci, *Il Sé*, in *Trattato di psicologia analitica*, diretto da A. Carotenuto, II,Torino, UTET, 1992, p. 231
- (37)** Fu pubblicato ugualmente dieci anni dopo, nel 1968, dalla rivista *Psychologia* e poi da D.J.Meckel-R.L.Moore, *Self and Liberation. The Jung/Buddhism Dialogue*, New York, Paulist Press, 1992. Ringrazio Corrado Pensa per aver attirato la mia attenzione su questo scritto essenziale.
- (38)** Ibid., p. 136.
- (39)** Ibid. Del resto non aveva già detto nel 1929, nel sopracitato *Commento al 'Mistero del fiore d'oro*, che "mediante la comprensione dell'inconscio ci liberiamo dal suo dominio"?
- (40)** P. Tillich, *La mia ricerca degli assoluti*, Roma, Ubaldini, 1968. Su come il senso di colpa sia legato all'io e ne impedisca il sacrificio, dice parole assai nette S. Weil, citata da Vannini, *La mistica...*, cit., p. 376, n.212.

(41) I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime (1932), in Opere XI, pp. 309-329.

(42) Tuttavia è impossibile immaginare un vero distacco senza che vi sia stato sacrificio dell'io. Per questo qualche commentatore di Eckhart si è sentito costretto a concludere che non possa farsi distinzione tra i due. Sembrerebbe, però, più logico pensare che le due cose debbano procedere insieme, in modo che un minimo sforzo iniziale di distacco, possibile anche alla coscienza meno esercitata, renda possibile un primo sacrificio dell'io; questo a sua volta determinerà un allargamento della coscienza che permetterà un nuovo sacrificio, e così via. Cfr. A. de Libera, Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme (1996), tr. it., Roma, Borla, 1999 ,p. 92.