

ALAN W. WATTS

IL
SIGNIFICATO
della
FELICITA'

*La ricerca della libertà
dello spirito nella psicologia
moderna e nella saggezza
dell'oriente*



Ubalдини Editore - Roma

ototeca
cata
tara-

ned

SIG

ALAN W. WATTS
IL SIGNIFICATO
DELLA FELICITÀ

Titolo originale dell'opera:
THE MEANING OF HAPPINESS
(Harper & Row, New York)

Traduzione dalla seconda edizione
di
GIUSEPPE SARDELLI

© 1940, © 1968, Alan W. Watts.

© 1975, C. E. Astrolabio - Ubaldini Editore, Roma.

ALAN W. WATTS



IL SIGNIFICATO DELLA FELICITÀ'

*La ricerca della libertà dello Spirito
nella psicologia moderna
e nella saggezza dell'Oriente*



Ubaldini Editore - Roma

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Questo libro apparve la prima volta nella primavera del 1940, proprio quando la seconda guerra mondiale si scatenava in tutta la sua violenza. Nonostante il fatto che fosse pubblicato in quell'ora infausta e che il suo titolo gli desse tutta l'aria di un tipo di "letteratura d'ispirazione" quanto mai lontana dal suo contenuto, *Il significato della felicità* è rimasto "esaurito" per molti anni, durante i quali ho ricevuto ripetute richieste perché fosse ripubblicato.

Ho esitato a soddisfare questa domanda, perché sotto tanti riguardi le mie idee hanno superato di molto la filosofia di un libro scritto quando avevo appena ventiquattro anni. Tuttavia questo libro e un altro ancora più vecchio, *Lo spirito dello Zen*, continuano a essere i preferiti di molti lettori. In ogni caso, a parte certe immaturità di stile e di strutturazione, come pure di certe linee di svolgimento, il tema essenziale di questo libro è, per me, valido e importante come sempre. Esso ha continuato come l'*insight* fondamentale di tutto ciò che ho scritto successivamente — libri in cui mi sono sforzato di esprimerlo nei termini di una varietà di differenti "linguaggi" filosofici e religiosi.

Contenuto di questo tema è la realizzazione della "felicità" nel senso aristotelico e tomistico del vero fine o destino dell'uomo, nel qual senso felicità significa unione con Dio o, per dirla in termini orientali, armonia con il Tao o moksha o nirvana. Il punto su cui ho insistito in molti e differenti modi è, in breve, che questo speciale e supremo ordine di felicità non è un risultato che si raggiunga mediante l'azione, ma una realtà che si consegue mediante la conoscenza. La sfera dell'azione può esprimerla, non acquistarla.

L'esposizione di questo tema comporta un certo numero di peculiari difficoltà logiche e psicologiche. Da un punto di vista ri-

gorosamente logico, le parole in cui questo tema è enunciato non significano nulla. Nei termini delle grandi filosofie orientali, l'infelicità dell'uomo è radicata nel sentimento di angoscia che si accompagna alla sensazione di essere un individuo isolato o Io, separato dalla "vita" o "realtà" totale. D'altro canto, la felicità — un senso di armonia, completezza e interezza — viene con la percezione che quel senso di isolamento è un'illusione. Infatti quella che si avverte come coscienza separata, individuale, è identica a quella universale e indivisa Realtà di cui tutte le cose sono manifestazioni.

Il significato della felicità spiega che l'equivalente psicologico di questa dottrina è uno stato della mente chiamato "accettazione totale", un dir sì a tutto ciò che sperimentiamo, l'accettazione senza riserve di ciò che siamo, di ciò che sentiamo e conosciamo in questo e in ogni momento. Dire, come nel Vedanta, che "Tutto è Brahman" è dire che questo intero universo deve essere accettato. Per dirla diversamente, in ogni momento noi siamo ciò che sperimentiamo e non ci sono possibilità concrete di essere altri da quelli che siamo. La saggezza, perciò, consiste nell'accettare ciò che siamo, piuttosto che nel lottare senza frutto per essere qualcos'altro, come se fosse possibile fuggire dai propri piedi.

Ma, se non è possibile fuggire dai propri piedi, non è neppure possibile corrergli dietro. Se è impossibile fuggire dalla realtà, da ciò che è ora, è ugualmente impossibile accettarla o abbracciarla. Non puoi baciare le tue labbra. Logicamente parlando, l'idea di accettare la propria esperienza nella sua totalità non significa nulla. Infatti "sì" ha senso solo in relazione a "no", così che, se dico "sì" a tutto, la parola cessa di avere un contenuto. Eliminare ogni valle significa sbarazzarsi di ogni montagna. Grazie alla stessa logica non ha neppure senso dire "Tutto è Brahman", perché le affermazioni applicate alle nostre esperienze non aggiungono nulla alla nostra conoscenza. Quando ho detto che questo intero universo è la vita, la realtà, il Tao o Brahman, ho detto semplicemente che tutto è tutto!

È facile, allora, essere concordi con il censore di questo libro, il quale disse: "La montagna ha partorito un topo". Ma incappava in un piccolo errore. Non vi era ombra di topo. E in questa formidabile inezia sta il vero significato del libro — il significato che si nasconde fra le righe, perché non poteva essere espresso con le parole. Infatti fra le righe c'è la carta, l'apparente vuoto o nulla, su cui le parole sono stampate e che è affatto essenziale al loro stato di stampa. In un senso piuttosto analogo, la Realtà o

Brahman è la base essenziale di ogni cosa ed esperienza. Se dico che c'è carta sotto ogni parola stampata su questa pagina, si potrebbe forse pensare che io voglia dire pressappoco questo:

Sotto ogni parola stampata su questa pagina c'è carta
Carta Carta Carta Carta Carta Carta Carta Carta Carta

che non è né sensato né vero.

Come le parole non possono "esprimere" la carta sottostante, perché la carta non è un'altra parola, così la logica non può esprimere la Realtà. Nella logica le parole non significano nulla, se non descrivono particolari esperienze. Ma, come la carta non è una parola, così la Realtà o Brahman non è una particolare esperienza. L'affermazione "Tutto è Brahman" non ha senso, se si ritiene che "Brahman", come la maggior parte delle altre parole, denoti una speciale esperienza. Tuttavia, se Brahman non è cosa che si possa sperimentare, perché parlarne? Non sto forse dicendo un sacco di parole su qualcosa di cui non so nulla?

Qui sta tutta l'essenza del topo non-esistente partorito dalla montagna. Non conosco Brahman esattamente come non vedo la vista. Se sono la Realtà, non posso coglierla. La vita, il Tao, che è l'esperienza di questo e di tutti i momenti, non posso né fuggirla né accettarla. Ogni tentativo di fuggire la vita o di accettarla è un circolo vizioso, una vera assurdità, come cercare di conoscere la conoscenza, sentire il sentimento o bruciare il fuoco.

E solo quando lo cerchi che lo perdi.
Non puoi afferrarlo, né puoi sbarazzartene;
Mentre tenti di fare l'uno o l'altro, se ne va per la sua strada.

Te ne stai zitto e parla; parli e se ne sta zitto.

Ecco, dunque, ciò che milioni di esseri umani tentano di fare rendendosi infelici. Il parto della montagna rappresenta il fantastico sforzo dell'uomo di cogliere il mistero della vita, di trovare Dio, di raggiungere la felicità, di impadronirsi dell'Essere assoluto, eterno. Stringe il pugno. Cerca ciò che non ha mai perduto. Soffoca trattenendo il respiro.

Questa assurdità è possibile solo sulla base del sentire che "io" sono una cosa e la "vita" o "realtà" un'altra, che il conoscente è separato dal suo atto conoscitivo, dal conosciuto. Questo libro suggerisce un'accettazione totale dell'esperienza a mo' di ciò che il Buddismo chiama *upaya*: un espediente per produrre un risveglio. La speranza è che nel tentativo di accettare totalmente la vita si

scopra, non in teoria soltanto, ma concretamente, che "chiunque vorrà aver salva la vita, la perderà", perché si tenta l'impossibile compito di amare se stesso. La psiche dell'uomo medio che tenta di impadronirsi saldamente e permanentemente della vita che della sua psiche è l'essenza, è stretta in una morsa di tensione. Il tentativo di "accettare" la vita stringe la morsa fino al punto in cui la stessa impossibilità del compito ne rivela l'assurdità.

Quando ci si rende conto di ciò concretamente e, ripeto, non in teoria soltanto, ecco entrare in essere quello stato di liberazione o affrancamento dall'autotensione, che è il significato del moksha e del nirvana, ed ecco il Tao, il potere creativo della vita, scorrere liberamente, non più bloccato dal tentativo di farlo ritornare su se stesso.

Scritto tanto tempo dopo il libro, questo è forse più un epilogo che una prefazione, e il lettore farà bene a riandarci dopo ciò che lo segue nello spazio delle pagine, ma lo precede nel corso del tempo.

ALAN W. WATTS

Accademia Americana di Studi Asiatici,
San Francisco, 1952.

PREFAZIONE DEDICATA A PROFANI E SPECIALISTI

I libri che parlano della felicità sono generalmente di due tipi. Ci sono quelli che ci dicono come diventare felici cambiando le nostre condizioni, e quelli che ci dicono come diventare felici cambiando noi stessi. Dopo di che, se tali libri non sono pura filosofia, passano, gli uni e gli altri, a dare consigli pratici quanto ai modi e ai mezzi con cui si può raggiungere la felicità, descrivendo una tecnica spirituale, psicologica o materiale per ottenere il risultato desiderato.

Questo libro non rientra in nessuna di queste due categorie, poiché il suo autore crede che la felicità, la felicità più profonda, trascenda la sfera di qualunque tecnica esistente sotto il sole. Sebbene affermi che questo libro è strettamente pratico, non vi si nomina una sola cosa che si possa fare per diventare felici. Naturalmente si domanderà: "Se non c'è nulla che si possa fare a sé o alle proprie condizioni per diventare felici, a che scopo scrivere un libro per enunciare una conclusione così grama?". Ma la conclusione non è grama. Per dirla in parole povere, è possibile in un certo senso diventare felici senza far nulla per diventarlo. Non arriviamo al punto di dire che, senza saperlo, l'uomo è già più felice di quanto abbia mai immaginato. Ovviamente questo non è vero, sebbene poco ci manchi. Infatti questo libro si prefigge di provare agli uomini e alle donne qualcosa su se stessi quali sono ora, cosa che, se bene intesa, immediatamente crea la felicità più grande che l'uomo possa conoscere. Con ciò non si intende uno stato di puro agio emotivo o gatezza, ma piuttosto un'esperienza interiore dello spirito che persiste pur attraverso la sofferenza più profonda.

Poiché questo libro è scritto principalmente per i profani, l'autore spera che gli sarà perdonato il fatto di ricorrere piuttosto frequentemente a due branche della conoscenza che sono di solito lo speciale dominio degli eruditi, vale a dire la filosofia dell'Asia antica e certi aspetti della psicologia moderna. Egli ha perciò dovuto

impiegare non pochi termini speciali, perché la lingua inglese non è sempre sufficientemente in grado di esprimere certe idee in parole semplici e chiare senza confusione ed equivoci deplorabili. Confida, perciò, che tali termini siano sufficientemente spiegati, ma chiede che si tenga presente che ogni essere umano parla una lingua diversa e che talvolta pare come se le parole fossero fatte per nascondere i pensieri. Ora accade spesso che lo specialista, filosofo o psicologo di professione, si compiaccia dell'uso preciso delle parole, e questo mi fa temere che talvolta troverà questo libro quanto mai irritante, perché adopera parole il cui significato è perfettamente chiaro all'"uomo-della-strada", ma assolutamente oscuro al filosofo. Prendiamo, per esempio, parole come "vita", "natura", "amore", "fato", "anima". Esse sono state usate liberamente, perché sono parole *vive*, le quali, se lette senza ipercritiche sofisticherie, possono significare più di tanti termini speciali. Pertanto si vedrà che l'autore ha cercato di tenersi a mezza strada fra le due oscurità del semplicismo e del tecnicismo.

Forse qualche orientalista o psicologo si lamenterà che le sue ricerche siano state grossolanamente impiegate e fraintese in alcune delle conclusioni che ne sono state tratte. Potrà sembrare che la stessa sorte abbiano subito vari aspetti della teologia cristiana, ma per coloro che desiderano investigare più da vicino le fonti originali, il libro riserva alla fine note con indicazione di "capitolo e versetto". C'è ancora un'altra cosa da dire tanto per i profani quanto per gli specialisti e in particolar modo per i recensori. Ciascun capitolo di questo libro è una introduzione all'ultimo, dal cui argomento dipende l'intera validità del tema centrale e indipendentemente dal quale non potrebbe essere giudicata.

Infine l'autore desidera ringraziare il dottor Charles G. Taylor di New York per i suoi consigli durante la preparazione di un'importante sezione del manoscritto e il reverendo Sokei-an Sasaki per aver permesso all'autore di consultare la sua traduzione di un testo altrimenti inaccessibile.

ALAN W. WATTS

New York,
Gennaio 1940.

*Ora nudi, ora folli,
Ora dotti, ora stolti,
Tali appaiono in terra
Gli uomini liberi!*

Poema Indi

INTRODUZIONE

Durante gli ultimi cinquant'anni la vita spirituale della civiltà occidentale è stata invasa da due forze che stanno esercitando una graduale ma profonda influenza sul nostro atteggiamento verso la vita. Una di queste forze è emersa dall'Occidente stesso, mentre l'altra è venuta da paesi molto lontani. Nel primo momento nessuno si accorse che queste due influenze avevano qualcosa in comune, ma con il crescere dell'esperienza diviene chiaro non solo che sono, nello spirito, strettamente legate fra loro, ma anche che i loro effetti trascendono di gran lunga gli ambiti in cui sono professionalmente studiate.

La prima, un prodotto dell'Occidente, è la forma di psicologia scientifica associata ai nomi di Freud e Jung, che basa la ricerca e la pratica sull'idea dell'inconscio e si prefigge lo scopo puramente pratico di guarire i malati di mente. La seconda forza è un prodotto dell'Oriente ed è la saggezza dell'India e della Cina antiche, che solo in anni relativamente recenti ci è stata rivelata nella sua pienezza dai lavori di studiosi di sanscrito, pali, cinese e giapponese. Dapprima si pensò che la sapienza che rivelavano fosse di interesse poco più che accademico, e, se la *misérable vanité des savants* avesse fatto di testa propria, i tesori del pensiero hindu, buddhista e taoista sarebbero rimasti un dominio riservato ai soli eruditi, come il diritto romano e i geroglifici egizi. Ma non si tardò a riconoscere che questo tesoro della letteratura spirituale non era soltanto bello da leggere e studiare; aveva anche un'utilità pratica. Le idee e i precetti contenuti in esso non erano soltanto veri per i nostri tempi e i nostri luoghi come per l'antico Oriente; erano anche, se non interamente nuovi per noi, capaci di suggerire nuovi approcci e nuovi metodi di adattamento a problemi molto vicini ai nostri cuori, e sembravano offrire modi di allargamento della sapienza occidentale.

Una investigazione dei rapporti tra la religione orientale e la

psicologia dell'inconscio potrebbe essere di grande interesse per coloro che si specializzano in queste cose, ma l'obiettivo di questo libro è molto più vasto. Nessuna delle due si sviluppò in origine a beneficio esclusivo degli specialisti; il loro scopo era ed è quello di assistere l'umanità nel suo complesso e, siccome nel loro metodo di indagine ci sono non poche strette somiglianze, sono arrivate a conclusioni, o forse sarebbe meglio dire "ipotesi di lavoro", analoghe. Questa forma di psicologia insegna che il sé conscio dell'uomo e le sue varie facoltà razionali ed emotive sono l'aspetto esterno di un occulto universo mentale in cui va trovata la vera origine dei suoi pensieri e dei suoi atti. In altre parole, vorrebbe dire che il vero sé dell'uomo trascende di gran lunga il suo "Io", cioè la sua individualità conscia, che è lo strumento inconsapevole dell'inconscio, della "natura nell'uomo". Quando l'Io non si rende conto di questa condizione, si arroga poteri e capacità che lo mettono in conflitto con l'inconscio, e da questo conflitto nasce la maggior parte dei nostri disturbi psicologici. Ma, quando diventiamo consci dei limiti dell'Io e ne cogliamo il rapporto con l'inconscio, allora si apre una possibilità di vera salute mentale. Ciò è sorprendentemente analogo a molti insegnamenti orientali, se sostituiamo al termine "inconscio" o "natura nell'uomo" termini orientali come Tao, Brahman e simili, che stanno a significare l'ignoto (per noi) sé dell'uomo e della vita, la natura.

Sarà, perciò, necessario esplorare entro certi limiti queste somiglianze, ma è anche più importante considerare che cosa significhi l'invasione della nostra civiltà da parte di queste due forze per la gente ordinaria, il cui interesse per tali argomenti è puramente pratico. Infatti il numero di coloro che hanno un simile interesse per una o l'altra di queste cose, o per entrambe, è molto più grande di quello che generalmente si creda. Inoltre molti culti religiosi del nostro tempo sono notevolmente influenzati da idee orientali, specialmente le molte forme di teosofia, occultismo e misticismo coltivate da tanta gente che le chiese ordinarie non riescono a soddisfare. Perciò dobbiamo domandarci quale contributo queste due forze abbiano da dare alla felicità dell'essere umano medio che desidera giovare senza diventare uno psicologo o un orientalista.

Molti hanno tentato di rispondere a questa domanda dalle posizioni della sola psicologia o della sola filosofia orientale. Ma pochi tentativi sono stati fatti per esplorare quelle possibilità dalle posizioni di entrambe. Perché? Perché ci sono certi elementi nella filosofia orientale che sono incompatibili con la vita occidentale, e questi elementi non è facile individuarli, a meno che non siano portati al-

l'attenzione da un metodo critico che può essere fornito solo da questa psicologia dell'inconscio. Si aggiunga che la psicologia ha molto da guadagnare dall'Oriente antico. In Occidente la psicologia è una scienza nuova; in Oriente è antichissima, e infatti non è assolutamente esatto parlare di filosofia orientale, perché non è in alcun senso filosofia quale noi l'intendiamo. In sostanza non è né speculativa né accademica; è sperimentale e pratica ed è molto più vicina alla psicologia che alla filosofia. Ma il bisogno di un *rapprochement* delle due è stato un certo tempo ammesso da C. G. Jung, che in questo particolare tipo di psicologia è il più importante specialista vivente.¹

L'esperienza, nella mia pratica (egli scrive), è stata tale da rivelarmi un approccio del tutto nuovo e inaspettato alla sapienza orientale. Ma sia ben inteso che non avevo come punto di partenza una conoscenza più o meno adeguata della filosofia cinese. Al contrario, quando cominciai la mia opera, un'opera che ci identifica con tutta la mia vita, nella pratica della psichiatria e della psicoterapia, ero completamente digiuno di filosofia cinese e fu solo più tardi che le mie esperienze professionali mi mostrarono che nella mia tecnica avevo seguito inconsapevolmente quella via segreta che per secoli è stata la preoccupazione dei migliori intelletti dell'Oriente.

Per questa ammissione Jung è stato accusato da molti suoi contemporanei di misticismo e di abbandono del rigoroso metodo scientifico. Tali accuse, però, si basano su una comprensibilissima ignoranza del vero carattere della psicologia orientale e di quei suoi aspetti di cui Jung si è occupato. Questi aspetti hanno poco o niente a che fare con la speculazione metafisica e la dottrina religiosa come tali; né hanno a che fare con certe forme sensazionali di occultismo così seducenti per coloro che sono privi di giudizio.

Il nostro problema è, dunque, il seguente: Che cosa hanno da dire la psicologia orientale e quella occidentale prese insieme sullo sfuggente e pur pressante argomento della felicità umana? Infatti questo argomento rientra nella particolare sfera della psicologia, nettamente distinta da ciò che solitamente intendiamo come religione o filosofia. Spesso lo scopo della religione è l'esperienza soprannaturale e la filosofia è principalmente interessata alla Verità, e il loro interesse per la felicità, nel suo senso più profondo, è indiretto. Questa è ancora un'altra ragione per cui la saggezza orientale e la psicologia dell'inconscio debbano essere prese insieme. È il solo modo vantaggioso di considerare le possibilità collettive della

¹ *The Secret of the Golden Flower*, Wilhelm e Jung (New York e Londra, 1931), pag. 83.

psicologia dalla posizione orientale e da quella occidentale. Come abbiamo visto, la saggezza orientale è psicologia piuttosto che filosofia e teologia, e le scuole di Freud e di Jung sono le uniche forme pratiche di psicologia occidentale che abbiano qualche rapporto con essa. Diversamente dalle vecchie scuole di psicologia, non si prefiggono semplicemente di osservare, catalogare e commentare il comportamento mentale dell'uomo. Al contrario, il loro metodo è empirico e mira a guarire e a dare la felicità, la più profonda e la più durevole. Lo stesso si può dire della psicologia orientale, la quale mira all'esperienza o stato mentale di una conscia armonia con la vita e la natura tanto nelle condizioni esterne quanto in se stessi.

La scoperta di questo tipo di felicità è forse il principale desiderio dell'uomo, sebbene non sia sempre completamente espresso in quel senso, perché per molti la parola "felicità" ha infelici associazioni. Ma io l'adopero qui perché è la sola parola ordinaria, di ogni giorno, che abbiamo per denotare un tipo di esperienza stranamente sfuggente e misterioso, quel tipo di esperienza che ti sfugge nel momento stesso in cui cominci a cercarla. Quella forma altamente intensificata di felicità che è l'esperienza spirituale si comporta esattamente nello stesso modo; è come cercare di afferrare il sapone con le dita bagnate. La psicologia orientale è particolarmente esperta in questa arte sfuggente — è necessario richiamare alla mente il popolare proverbio cinese: "Piano piano, scimmia ghermitrice"? — e pare necessario che nel considerare un problema che occupa tanti nostri pensieri si ricorra alla psicologia dell'Oriente e dell'Occidente.

Quanto sia sfuggente e ambiguo ogni tipo di felicità è cosa che sanno tutti, infatti non abbiamo il detto: "Quelli che cercano la felicità, non la trovano mai"? Questo è specialmente vero di quella completa felicità che non dipende da fatti esterni, che appartiene alla stessa natura dell'individuo ed è immune dalla sofferenza. Permane nella gioia e nel dolore, essendo una sfumatura spirituale che risulta dall'accettazione positiva e generosa della vita in tutti i suoi aspetti. Questa accettazione, conosciuta sotto molti nomi nella psicologia della religione, si ha quando l'individuo, l'Io, rinuncia alla presunzione della libertà e del potere personali, rendendosi conto che dipende assolutamente da quello sconosciuto universo interiore che è la natura nell'anima umana. Esiste come Io solo per realizzare lo scopo di quell'universo, uno scopo che, in un senso, non può fare a meno di servire, ma che, in un altro, non migliora quando è oppresso dalla presunzione della libertà personale e dell'autosuffi-

cienza. Tuttavia, quando si abbandona quella presunzione, si conosce una libertà totalmente nuova e più potente: la libertà dell'unione o dell'armonia fra l'uomo e la vita.² Ma libertà, unione, armonia, vita sono termini vaghi e le cose che stanno a significare sembrano tanto sfuggenti quanto vaghi sono i termini. Anche a esse si riferisce la vieta verità secondo cui coloro che le cercano, non le trovano. Idee del genere sono i luoghi comuni della filosofia e della psicologia popolari, ma in questo caso il luogo comune non è che l'usuale ingresso in un territorio in gran parte sconosciuto e labirintico dello spirito. Meno della larghezza di un capello divide l'evidente dall'indefinibile e il pericolo è che, nell'ignorare qualcosa che sta proprio ai nostri piedi, possiamo inciamparvi per l'eccessiva concentrazione su parti remote dell'orizzonte o del cielo.

Lo stesso detto, "Quelli che cercano la felicità, non la trovano mai", solleva una quantità di complicazioni, perché si domanderà: "Se la felicità non si trova cercandola, come si trova?", a cui si potrebbe aggiungere: "Se la felicità si trova non cercandola o cercando qualcos'altro, non è questo semplicemente un modo indiretto di cercare la felicità, quasi con un trucco, un inganno? Sicuramente la cosa importante non sono i mezzi impiegati, diretti o indiretti, ma il motivo per cui sono impiegati." Ma c'è un'altra domanda preliminare che si potrebbe fare a questo punto: "Non sarebbe giusto dire che chi non cerca la felicità, direttamente o indirettamente, già la possiede? Perciò il detto che quelli che la cercano non la trovano, non equivale a questo: quelli che l'hanno non la cercano; quelli che non l'hanno la cercano e quindi non possono trovarla?" In altre parole, la felicità è una cosa che o si ha o non si ha, e,

² Qui e per tutta l'opera la parola "vita" non va intesa semplicemente in senso biologico, come la forza vitale che muove i corpi organici. Né va intesa come una forza che pervade e muove le cose, pur rimanendo essenzialmente diversa da esse. Io uso la parola ordinaria, perché per molti ha un significato più concreto della parola Dio. Essa va intesa nello stesso senso della parola cinese (Tao). William McDougall domandò una volta a un cinese che cosa intendesse esattamente per Tao. Il cinese lo condusse sul balcone e domandò: "Che cosa vedete?". "Vedo una strada, delle case, gente che passeggia e tram che passano". "Che cos'altro?". "C'è una collina". "Che cos'altro?". "Degli alberi". "Che cos'altro?". "Soffia il vento". Il cinese tese le braccia ed esclamò: "Questo è il Tao!". In altre parole, la vita è l'intero universo quale è ora. In questo senso l'universo non va considerato la somma di tutte le cose, ma un intero che è più grande della somma delle sue parti. Cioè, l'universo o vita è un'unità organica, dalla quale ogni singola cosa deriva il suo significato e alla quale deve essere riportata, se deve essere capita. Infatti, se sono irrelate, le singole cose non possono avere né esistenza né significato. Si veda la parte dedicata al Taoismo nel capitolo 6 e cfr. il mio *Legacy of Asia* (Chicago, 1938), pagg. 72-75.

se non si ha, non c'è nulla che si possa fare per averla fuorché attendere la Grazia di Dio, che è qualcosa totalmente al di fuori del nostro controllo.

Quali che siano le precise risposte a queste domande, generalmente si conviene che la felicità non si può raggiungere con nessuna forma di ricerca diretta. Come la tua ombra, più la insegui, più ti sfugge. Non è sorprendente, perciò, che nelle religioni antiche e nella psicologia moderna si consigli all'uomo di allentare i suoi sforzi presuntuosi e acquistare una certa passività dell'anima, favorendo così uno stato di ricettività o accettazione, che per il Cristianesimo sarebbe placare il tumulto della propria ostinata volontà per dare spazio alla volontà di Dio. È come se l'uomo dovesse vuotare l'anima per farvi fluire i doni dello spirito, in base al principio che la natura aborre il vuoto. Ma lo si chiami come si vuole, resa della propria personalità, sottomissione alla volontà di Dio, accettazione della vita, allentamento della tensione dello sforzo per la felicità o abbandono alla corrente della vita, il principio essenziale è quello del rilassamento.

Rilassamento è una parola che si ode spesso al giorno d'oggi: inserzionisti, maestri di danza, musica, nuoto, cultura fisica, equitazione, recitazione e rendimento professionale, dottori, psicologi e predicatori, tutti la usano nei loro svariati argomenti, poiché la sua popolarità è accresciuta dalla tensione nervosa della vita moderna. Può essere usata per significare qualunque cosa, dalla lettura di un racconto del mistero o il segreto dell'arte di una ballerina, al modo di vivere di un saggio la cui anima è in perfetta armonia con l'universo. Infatti, come "felicità", è una parola dai molti significati ed è usata a casaccio, e questa non è la sola somiglianza tra le due. Il rilassamento è una cosa sfuggente come la felicità; è una cosa che nessuno sforzo, anche il più perentorio, è in grado di raggiungere, infatti, siccome è, in un certo senso, assenza di sforzo, ogni sforzo per raggiungerlo è autofrustrante.

Queste due parole hanno molti altri equivalenti, alcuni di essi molto più altisonanti, esaltati o infangati dagli uomini nei loro scritti e nei loro discorsi. Il loro uso, però, non ha bisogno di essere giustificato, perché appartengono alla parlata comune, di ogni giorno, e, anche se innumerevoli associazioni ne rendono confuso il significato, la confusione è peggiore se si introduce un gergo nuovo, esotico, quando invece già esistono parole familiari e accettate. Anche se richiamano fin troppo alla mente le banali frasette di una cartolina di saluti o la pubblicità di una marca di sigarette o di una specialità farmaceutica, tali associazioni possono essere oscura-

te dal sapere che queste stesse cose, forse sotto nomi differenti, sono state la principale preoccupazione dei più grandi intelletti della terra. Altre parole hanno avuto una simile fortuna, la parola "amore", per esempio, cui gli uomini fanno significare tutto, dalla brutale lussuria a Dio stesso. Tali parole possono uscirci liberamente dalla bocca, come se le cose che esse significano fossero comuni come cappello e casa; in alcuni sensi lo sono, ma in altri sono cose che, per quanto comuni nei nostri sogni, si conoscono poco e si trovano di rado nella realtà. Spesso sembrano molto vicine a noi, come se le dovessimo incontrare appena svoltato l'angolo di casa, ma questa è la loro speciale peculiarità. In questo somigliano a una carota fatta penzolare davanti al muso di un asino da un bastone attaccato al suo collare; se la insegue, gli corre davanti al muso; se si ferma, rimane dov'è, così vicina e pure così lontana.

Il fatto che la felicità sia associata al rilassamento, non significa che sia impossibile essere felici nell'accanimento dello sforzo, perché, per essere veramente efficace, il grande sforzo deve, per così dire, rotare su un centro fermo, immobile. Il problema che ci sta davanti è come trovare questo centro di equilibrio e stabilità nella vita individuale dell'uomo — un centro la cui felicità non sia scossa dal gorgo che gli ruota intorno, che crei la felicità grazie a se stesso e non grazie a eventi esterni, e questo nonostante il fatto che possa sperimentare quegli eventi in tutti i loro aspetti e antitesi, dalla più alta beatitudine al più profondo tormento.

Se, dunque, come la psicologia orientale e quella occidentale suggeriscono, la felicità più profonda si trova in una conscia unione o armonia fra l'individuo e il Sé sconosciuto, l'universo inconscio, è chiaro che il problema presenta non poche peculiarità difformi. Queste sorgono per due ragioni principali: la prima, che l'uomo del ventesimo secolo, l'uomo civile, è così centrato nella propria limitata autocoscienza da non conoscerne affatto l'origine, le forze direttive sottostanti; la seconda, che il vero problema non è creare uno stato di cose che non esiste ancora, ma cogliere qualcosa che sta già accadendo, "com'era in principio, è ora e sarà sempre". Infatti, anche se la vita dell'uomo civilizzato sembra muovere solo dal suo centro autocosciente, anche se sembra separata dalla natura, da un punto di vista spirituale ciò è una mera presunzione. In altre parole, in questo stesso momento abbiamo quell'unione e quell'armonia nonostante noi stessi; il semplice fatto di non rendere conto ci fa creare problemi spirituali, e quella mancanza di intelligenza è insieme la causa e l'effetto dell'illusione dell'auto-sufficienza. Come direbbe il Cristianesimo, la Grazia di Dio è sem-

PIÙ SILENZIO

pre liberamente largita; il problema è indurre l'uomo ad accettarla e a rinunciare alla presunzione di potersi salvare con la forza del suo Io, che è come tentare di tirarsi su con la propria cinghia. Ciò sembra un circolo vizioso, tanto più per gente che non crede nel Dio cristiano, essendo stata privata della sua fede dalla scienza e dalla razionalità, che sono essenzialmente potenze dell'autocoscienza. Tanto la psicologia orientale quanto quella occidentale, però, enunciano il problema in un modo piuttosto differente. Esse affermano che, se si fa in modo che l'Io scruti a fondo se stesso, vedrà che la sua vera natura è più profonda di quanto esso stesso non sia, che deriva le sue facoltà e la sua coscienza da una sorgente che trascende la personalità individuale. In altre parole, l'Io non è affatto un sé; è semplicemente una funzione di quell'universo interiore. Quasi nello stesso modo la parola è una funzione dell'essere umano ed è possibile che chi è dotato solo del senso dell'udito, pensi che la voce sia l'uomo. Ma per adempiere la sua funzione l'Io deve essere autocosciente — una facoltà insieme preziosa e pericolosa, perché, se l'Io è ingannato da quella facoltà, cade nel circolo vizioso del tentativo di trovare la felicità con le proprie forze.

I circoli viziosi creano un crescendo di complicazioni, quando tentiamo di chiarirli nei loro termini. Perciò oggi giorno la gente è accataccata dinanzi al problema spirituale dal fatto di volerne cercare la soluzione nel molto complesso, e perfino la psicologia dell'inconscio non si è pienamente liberata dal servaggio delle complicazioni. Ma spezzare quel circolo è cosa semplice, purché adattiamo la nostra mente alla vera semplicità, che è cosa ben diversa dalla banalità; per questo l'Io deve abbandonare il suo orgoglio ed essere tanto umile da vedere qualcosa di umile, qualcosa che da migliaia di anni la psicologia dell'Asia insegna agli uomini a vedere.

In un modo del tutto strano ed evidentemente misterioso, l'intera questione della felicità in questo senso è ben lontana dall'essere chiara e semplice. È insolitamente complicata, perché in realtà è insolitamente semplice; la sua soluzione è così vicina a noi e così evidente che ci è estremamente difficile scorgerla e siamo costretti a complicarla per metterla a fuoco e poterla discutere. Ciò può sembrare un terribile paradosso, ma si dice che un paradosso è solo una verità che sta a testa in giù per attrarre l'attenzione. Infatti ci sono certe verità che devono stare a testa in giù prima di poter essere notate; nella loro dimensione ordinaria sono così semplici che non ci riesce di percepirle. Di ciò sono un esempio le nostre facce. Che cosa c'è di più ovvio e di più evidente della faccia di un uomo? Eppure, abbastanza stranamente, egli non può vederla, a meno che

non introduca la complicazione di uno specchio, che gliela mostra rovesciata. L'immagine che vede è la sua faccia e tuttavia non è la sua faccia, e questa è una forma di paradosso. Ecco la ragione di tutta la nostra indeterminatezza e incertezza riguardo alle cose dello spirito, infatti, se i nostri occhi non possono vedere se stessi, quanto meno può vedere se stesso quel quid che guarda attraverso i nostri occhi!

Perciò dobbiamo trovare un modo di vincere la difficoltà, un modo di comprendere la cosa più ovvia del mondo, una cosa che comunemente è trascurata, perché i nostri pensieri e i nostri sentimenti si muovono in canali molto più complicati. Per vederla, devono essere portati a un livello di umiltà, non pavida e cerimoniosa, ma con la più diretta e innocente apertura mentale — "perché Egli ha deposto dal trono i potenti ed esaltato gli umili e i mansueti". Non deve sorprendere, perciò, che queste profondissime verità dello spirito sfuggano spesso alle persone di più acuto e brillante intelletto. Questo non vuol dire, però, che saranno più prontamente capite da quelle persone che sono prive di intelletto. Tale comprensione non viene né con l'acutezza né con l'ottusità della mente, perché l'una è ingannata dal suo orgoglioso splendore e l'altra manca di registrarle. Per capire questa tremenda semplicità, bisogna aprire gli occhi della mente e vedere; non ci sono segreti, essa ci sta davanti alla luce del sole, vasta come la vita. Per dirla con il saggio cinese (Tao-wu): "Se vuoi vedere, scrutala direttamente; ma, quando tenti di pensarci sopra, si perde".

Perciò, quando si dice che quelli che cercano la felicità, non la trovano mai, forse la verità è che non c'è bisogno di cercarla. Come i nostri occhi, può starsene con noi tutto il tempo; solo quando ci giriamo intorno per tentare di vederla, diventiamo gli zimbelli di noi stessi. Così dice una lirica cinese:³

È così chiara che ci vuol tempo per vederla.
Devi sapere che il fuoco che cerchi
È il fuoco che arde nella tua lanterna,
E che il tuo riso è stato cotto fin da principio.

³ *Mu-mou-kwan*, VII. Mi sento molto obbligato, per questa traduzione, al Rev. Sokey-an Sasaky (*Vedi* nota 19, capitolo 6).

GUERRA NELL'ANIMA

Quasi tutti conoscono la storia della gallina dalle uova d'oro. Un uomo e sua moglie avevano una misteriosa gallina che di quando in quando li favoriva con un uovo d'oro. La cosa andava avanti da qualche settimana quando cominciarono a trovare piuttosto seccante che la gallina si separasse dal suo oro in così avara misura, perché immaginavano che di tali uova ne portasse in corpo un mucchio. Non avendo il buon senso di pesare l'animale prima, per vedere se fosse molto più pesante di quello che per natura una gallina dev'essere, decisero di ucciderla e di aprirla. Com'era da aspettarsi, si trovarono fra le mani soltanto una comune gallina, morta, senza uova d'oro e non più in grado di farne.

C'erano una volta scienziati, anche loro, che si sentivano ugualmente delusi quando frugavano nell'anatomia umana per trovare un organo che potesse essere descritto come l'anima; ci sono ancora studiosi che analizzano Beethoven fino all'ultima semicroma e Shakespeare fino all'ultimo pronome per scoprire il segreto del loro genio, e ci sono anche teologi che fanno quasi lo stesso con le parole della Bibbia per scoprire la natura di Dio. Ed è tuttora speranza della scienza anche la più progredita che l'universo svelerà i suoi misteri, il suo ultimo possente segreto, a coloro che ne dissezionano le più minuscole particelle, apprendendo sempre più sul sempre meno. Questo è noto come incapacità di distinguere i dettagli dall'essenziale. Non è affatto un errore tipico degli scienziati e degli studiosi, perché la favola delle uova d'oro è un'antichissima storia della natura umana.

In quella favola abbiamo una massima sulla virtù della facoltà di "vedere la vita nel suo insieme", perché tutto il significato sta nella totalità dell'insieme. Non ci potevano essere uova d'oro senza la gallina e, per quanto seccante, lenta e stupida potesse essere, somigliava alla vita in quanto era un gioco di opposti: era lenta, ma le sue uova erano d'oro e, se la tagliavi a pezzi per prenderne l'oro

e buttarne via la lentezza, non ti rimaneva altro che un corpo morto. Ciò accadrà anche se trincerai il corpo umano per trovare la misteriosa sorgente della sua vitalità o se separerai il fiore di una pianta dalle sue fangose radici. Qualcosa di molto simile accade, in un senso molto più importante, quando gli uomini amano la vita e odiano la morte o si attaccano alla giovinezza e aborriscono la vecchiaia, che è come pretendere che una montagna abbia un solo pendio, quello che va su, mentre, per essere una montagna, deve andare su e giù. Infatti il significato sta nell'intero, e non soltanto il significato, ma la stessa esistenza della cosa. In verità noi siamo solo consapevoli della vita e la vita è solo in grado di manifestarsi, perché è divisa in innumerevoli coppie di opposti: conosciamo il moto come antitesi della quiete, il lungo come antitesi del corto, la luce come antitesi dell'ombra, il caldo come antitesi del freddo, la gioia come antitesi del dolore.

Vedere, dunque, la vita nella sua interezza è intendere queste qualità opposte come essenziali alla sua esistenza, senza tentare di interferire, senza dissezionare il corpo dell'universo, così da poterne preservare le parti gradevoli e gettar via quelle sgradevoli. Questo è quello che l'hindu filosoficamente intende, quando, di fronte alle cose più terribili, può dire: "*Sarvam kalvidam Brahman*" — "Anche questo è Brahman", quell'Essere divino del cui Sé¹ ogni singola cosa è un aspetto mutevole. E per lui questo Brahman non è semplicemente l'intero universo più di quanto vedere la vita nella sua interezza sia vedere tutta quanta la vita; in questo senso Brahman è piuttosto l'interezza, anzi la santità, della vita, che può essere distrutta solo nel fantastico mondo della nostra mente. Perciò coloro che tentano di distruggerla, portano, per così dire, dei cadaveri nel loro pensiero, che corrompono ed avvelenano la loro anima. Si attaccano alla vita per orrore della morte, al piacere per paura del dolore, alla ricchezza per paura della povertà e alla giovinezza per paura della vecchiaia, che è poi attaccarsi a nient'altro che alle membra smembrate del mondo. Quello smembramento, benché non lo sappiano, esiste con tutte le sue conseguenti sofferenze solo in se stessi; essi credono di potersi appropriare l'intero, ma è una ben magra illusione. L'unico risultato è che, nonostante tutto il loro attaccarsi alla vita, al piacere, alla ricchezza e alla giovinezza, si por-

¹ Brahman quale Sé non è lo stesso che il solito concetto di un'Anima Universale, perché Brahman non è l'anima dell'universo come opposto del suo corpo, della sua forma e sostanza fisica. Brahman è piuttosto la totalità dell'universo, da cui derivano tutte le sue parti e che, anzi, è ogni singola parte. Si veda la parte dedicata al Vedanta nel capitolo 6.

tano addosso il marchio dell'infelicità, perché, per poterle possedere per sempre, le hanno recise, e perciò non sono più vive. Pertanto non è sorprendente che pochi "saggi", precipitati per questa via nel dolore, gridino che il piacere e la ricchezza sono peccati in cui non è possibile trovare alcuna felicità. Ma il fuoco non è un male perché ti brucia le dita, se tenti di afferrarlo; è solo pericoloso. //

IL PROBLEMA DEGLI OPPOSTI

A cose come vita e morte diamo il nome di "opposti", ma non è un nome che soddisfi appieno, perché implica uno stato di opposizione e quindi di conflitto. Ma la vita e la morte sono in conflitto solo nella mente, che suscita fra esse una guerra a causa dei suoi desideri e delle sue paure. In realtà la vita e la morte non sono opposte ma complementari, essendo i due fattori essenziali di una vita più grande che è fatta di vite e di morti così come la melodia è prodotta dai suoni e dalle pause di singole note. La vita si nutre della morte e il suo stesso movimento è possibile e si manifesta solo a causa del continuo nascere e morire delle cellule, dell'assimilazione dell'alimento e dell'eliminazione dei rifiuti, che a sua volta fornisce un fertile terreno da cui nasce una nuova vita. Infatti la vitalità è un ciclo la cui compiutezza richiede un movimento verso l'alto e un movimento verso il basso così come la luce non può manifestarsi senza l'intero moto dell'onda-luce dall'inizio alla fine; se queste onde si potessero dividere a metà o in quarti di onda, la luce scomparirebbe. Così anche nel regno biologico abbiamo due sessi opposti ma complementari, maschio e femmina; gli esseri sono divisi in questo modo per potersi riprodurre, e il significato dell'uomo e della donna è il figlio, senza il quale non avrebbe senso l'esistenza di due sessi. Essi sono, perciò, le due gambe su cui si regge la nostra vita, e, quando una è recisa, tutto l'insieme crolla.

Questi cosiddetti opposti presentano all'uomo un difficile problema, perché nel suo cuore c'è un'ansia di eternità e di vittoria sulla morte, un'ansia che è mal diretta perché nella vita, come egli la conosce, è lui stesso uno di quegli opposti e pertanto è evidentemente messo contro qualcosa su cui non riesce mai a trionfare. Infatti il fondamento della nostra vita, come noi la conosciamo, è l'opposizione fra noi e l'universo, fra ciò che è "Io" e ciò che non è "Io". Ecco ancora due cose che sono complementari piuttosto che opposte, perché è ovvio che il sé non può esistere senza l'universo e che l'universo non può esistere senza la moltitudine di sé ed entità

di cui è composto. Ma, dal punto di vista dell'uomo che soffre, che lotta, questo fatto, quantunque ovvio, è puramente astratto. Per di più, l'esistenza dell'universo dipende manifestamente solo dall'impersonale moltitudine di sé di cui c'è una gamma senza fine; non dipende da un sé particolare. Anzi la natura sembra straordinaria-insensibile e distruttiva nel trattamento dei singoli sé e per questo non deve sorprendere che l'uomo si ribelli, quando è trattato con la stessa insensibile mancanza di riguardo per la sua individualità con cui è trattato un insetto. Sembra perfino che qui ci sia un vero e proprio conflitto che non esiste soltanto nella mente, perché con una mano la natura provvede con la più stupefacente abilità alla creazione degli individui e alla loro conservazione, con l'altra li tratta come se non fossero che la polvere da cui sorsero. Ma, se alla natura fosse legata una o l'altra delle mani, il mondo sarebbe soffocato dalla sovrabbondanza di vita o del tutto spopolato. Nondimeno, dal punto di vista individuale il processo è distruttivo e spietato. L'uomo potrebbe aiutare la natura a realizzare una maggiore economia regolando la riproduzione della propria specie e adattandosi alla natura invece di tentare di combatterla. Ma ciò richiede uno sforzo sociale concertato il cui compimento potrebbe abbracciare migliaia di anni, e quindi ha poca importanza per gli individui vivere nel caos del ventesimo secolo.

In ogni caso, misure scientifiche per l'eliminazione della sofferenza sono qui fuori questione, perché è dubbio se il risultante aumento di benessere sarebbe ben accolto, se fosse sufficiente a sconvolgere l'equilibrio degli opposti. Come troppa luce acceca gli occhi, così troppo piacere intorpidisce i sensi; l'evidenza richiede il contrasto. Ma il problema del conflitto fra l'uomo e l'universo rimane. Si possono offrire non poche soluzioni chiare, razionali, giustificate operazioni della legge naturale. E la cosa più facile del mondo filosofare, dicendo all'uomo quanto dovrebbe essere felice di soffrire, visto che altrimenti sarebbe incapace di gioire. Ma, quando si arriva al dunque, si scopre che questo discorso è remoto e astratto, e lascia il cuore scettico anche se la testa è soddisfatta.

Con questo abbiamo toccato la radice stessa dell'infelicità dell'uomo e in queste regioni non penetra la voce soave e ragionevole della pura filosofia. Qualunque cosa si possa dire sul bisogno di basare il proprio atteggiamento verso la vita su un punto di vista universale distinto da quello personale, la difficoltà è che ordinariamente l'uomo non sente l'universale. Il suo centro è lui stesso e la sua coscienza occhieggia da finestre aperte in un muro di carne; non

sente la sua coscienza come esistente nelle cose al di fuori di sé, vedente attraverso gli occhi di altri o moventesi con le membra di altri. E il mondo al di fuori di quel muro è minaccioso, tanto che egli fa tutto il possibile per fortificarsi contro di esso, circondandosi con una barricata di possessi e illusioni per nascondere se stesso al mondo e il mondo a se stesso. Dentro questa fortezza fa ogni sforzo per difendere e conservare ciò che chiama la sua vita, ma tanto varrebbe imprigionare la luce del sole in una stanza tirando giù la tenda o intrappolare il vento chiudendo la porta. Per godere il vento devi lasciarlo soffiare intorno e sentirlo contro la carne nuda; lo stesso dicasi del tempo, perché l'attimo fugge sempre prima che si possa cogliere, e lo stesso dicasi della vita che neppure questo muro di carne può trattenere per sempre. Per sentirla e comprenderla devi lasciarla soffiare intorno come il vento mentre si muove di vuoto in vuoto attraverso la terra. Ma ciò è intollerabile. Significa abbattere la barricata, rinunciare a ogni sicurezza, aprire tutte le finestre della stanza così che la corrente circoli impetuosa, rovesci i vasi, sparpagli le nostre carte e sconvolga la mobilia. È un prezzo troppo grande da pagarsi per soffiare via dalle nostre anime la polvere e le ragnatele. Inoltre ci buscheremo un raffreddore e tremore e starnutiremo fino a sentirci impazzire.

...Ogni più piccola
Trave del nido tuo
Marcirà, e nudo la tua casa d'aquila,
Quando cadran le foglie
E giungerà la tramontana gelida,
Ti lascerà al sarcasmo.

Così teniamo le finestre sbarrate finché non moriamo asfissati, uccisi dall'aria stagnante.

LA PAURA DELLA PAURA

Questa è una malattia antica come la vita, prodotta da ciò che Keyserling² chiama "Paura Originaria", il cui aspetto esterno è definito dagli psicologi "principio del piacere-dolore". Infatti, come la chiocciola e la tartaruga si richiudono nel guscio, così l'uomo si richiaccia nel castello dell'illusione. Ma è curioso che, mentre la chiocciola e la tartaruga spesso escono dal loro guscio, l'uomo quasi mai

² Si veda il suo *South American Meditations*, capitolo 2.

esce dal suo castello, perché gli sembra di avere un senso molto più acuto della sua identità personale, della sua distinzione dal resto dell'universo. Più grande è il senso di distinzione, più grande è la tensione fra i due e più grande è la guerra fra gli opposti nell'anima. A questa tensione noi diamo il nome di infelicità, ma non si suggerisce che sarà superata dall'abolizione della "Paura Originaria", che in se stessa è un istinto molto prezioso. Se il dolore ci piacesse quanto il piacere, forse non tarderemmo a estinguerci, perché è solo questa paura originaria del dolore che ci spinge all'autoconservazione. Anche qui abbiamo una coppia di opposti, amore e paura o simpatia e antipatia, componenti reciprocamente essenziali della facilità di sentire, perché chi non ha paura, né ama né sente. Ma si noti che la paura è di rado originaria; più di una volta è lungi dall'essere, non essendo proprio semplice paura, ma paura di aver paura.

La tensione può essere di due tipi, creativa e distruttiva. La prima è simile a quella di una corda che è tesa per produrre musica; la seconda, a quella di una corda che è tesa per essere spezzata. Anche fra gli opposti ci deve essere tensione, se devono produrre la vita. Per natura e necessità muovono in opposte direzioni e tuttavia sono tenuti insieme da un rapporto e un significato. In virtù della forza centrifuga la terra guizza via dal sole; dalla gravità ne è attratta e quindi gli ruota intorno in un'orbita, senza farsi gelare né ardere. Pertanto il movimento di reciproca repulsione degli opposti è la paura originaria, mentre il rapporto che li lega è l'amore originario. Il risultato è la tensione creativa. Ma l'uomo non ha soltanto paura; teme la tensione causata dalla sua paura originaria e conseguentemente la sua paura aumenta. E aumenta anche la tensione, che cresce tanto più spaventosamente fino a diventare distruttiva invece che creativa. Il legame si tende fino al punto di rottura, mentre gli opposti tendono a precipitarsi nell'estremo isolamento. Così, quando la tensione della paura originaria è accettata, l'uomo può ruotare felicemente sulla sua orbita; ma, se tenta di sfuggire a quella paura, non fa che aggiungere paura a paura e tensione a tensione, un processo, questo, che può continuare all'infinito. Come una mosca presa in una ragnatela, quanto più lotta, tanto più rimane invischiato.

In questo modo la tensione degli opposti è trasformata dall'uomo in conflitto distruttivo. Avvinghiandosi a uno e fuggendo dall'altro, non fa che incitare ad asserirsi vieppiù quello che egli fugge. Odiare la morte e il cambiamento è tentare di rendere la vita immortale e immutabile, ma questo non è altro che una rigida morte

vivente. Donde il proverbio: "Il codardo muore mille volte, il prode muore una volta sola". Infatti, nell'attaccarsi al piacere per paura del dolore, l'uomo dà il via alla tensione, ma la vera difficoltà comincia quando cerca di sbarazzarsi non solo del dolore ma anche della tensione, creandosi due nemici invece di uno. Che il dolore generi la paura è naturale come è naturale che il fuoco generi il calore. Ma non facciamo nulla, perché, se fuggiamo dalla nostra paura, essa diventa panica e così precipitiamo in un abisso senza fondo di miseria e di illusione. All'uomo non piace ammettere a se stesso di aver paura, perché ciò lo diminuisce ai suoi occhi e scuote la sua fede nella sicurezza del suo Io. Accettare la paura sarebbe come accettare la morte, così fugge da essa e questa è la grande infelicità. Talvolta essa si esprime in vere forme di scomposto terrore, ma più spesso è un'angoscia seminasosta, sorda, che si muove in circoli viziosi diventando sempre più intensa. Sarebbe stato meglio dire subito: "Ho paura, ma non me ne vergogno".

Perciò nella lotta contro gli opposti l'uomo si illude perpetuamente. Tutto quello che di prezioso tenta di strappare alla vita e di serbare unicamente per il suo uso personale ammuflisce, perché lo ha disgiunto dalle radici e perché nulla che sia isolato può vivere, poiché le due caratteristiche più importanti della vita sono la circolazione e il cambiamento. D'altro canto, le difficoltà che tenta di evitare sono le sole cose che lo fanno consapevole delle sue beatitudini e, se queste gli stessero a cuore, dovrebbe paventare le prime. Invece ha paura della paura. Queste due cose lo rendono rispettivamente frustrato e inquieto, spingendolo sempre più in uno stato di isolamento, di separazione dalla vita e di ostilità verso di essa, miserevolmente confuso fra l'inferno delle condizioni e il profondo mare delle sue imprevedibili e disordinate passioni. E in questo isolamento il suo spirito perisce.

L'UOMO E LA NATURA

L'uomo è attaccato alla natura come un albero e, sebbene si muova liberamente sulle sue gambe e non abbia radici nel terreno, non è affatto un'entità che basti a se stessa, si muova da sola e da sola si diriga. Per la sua vita dipende assolutamente dagli stessi fattori da cui dipendono l'albero, il verme e la mosca, dalle forze universali della natura o vita o Dio o qualunque cosa ciò possa essere. La vita scorre in lui incessantemente, fluendo da una sorgente misteriosa; non ha nascita e morte — è lui il canale per una cor-

rente in eterno movimento, una corrente che porta il sangue attraverso le sue vene, che muove i suoi polmoni e gli porta l'aria da respirare, che fa sorgere il suo cibo dalla terra e gli illumina il volto con la luce del sole. Se esaminiamo una cellula del suo corpo, troviamo l'universo, perché il sole, la luna e le stelle la mantengono incessantemente; e lo troviamo ancora, se ci immergiamo nelle profondità della sua mente, dove si trovano tutti gli arcaici impulsi della vita primitiva, quelli umani e quelli animali, e, se scrutassimo più a fondo, troveremmo un'affinità con le piante e le rocce. Infatti l'uomo è un tappeto per il gioco delle forze di tutto l'universo, che circola in lui in una corrente che è la forza che sta dietro tutti i suoi pensieri e le sue azioni, che anzi è più veramente il sé dell'uomo che non il suo corpo o la sua mente, suoi strumenti. Ciò era noto a quasi tutti i popoli antichi del mondo i cui saggi insegnavano che tutte le azioni dell'uomo erano espressioni dell'incessante movimento della natura tanto quanto il sole e il vento: un fatto che sarebbe ovvio per chiunque non fosse nato ed educato in un luogo dove oltre all'opera manufatta dell'uomo non c'è quasi altro da vedere.

L'isolamento dell'anima umana dalla natura è, generalmente parlando, un fenomeno della civiltà. Questo isolamento è più apparente che reale, perché più la natura è arginata con macchine, mattoni e calcestruzzo, tanto più si riafferma nella mente umana, di solito come un ospite non gradito, violento e importuno. Ma in realtà le creazioni dell'uomo, la sua arte, la sua letteratura, i suoi edifici, differiscono solo nella qualità, non nella specie, da creazioni della natura come nidi di uccelli e alveari. Le creazioni dell'uomo sono infinitamente più numerose e geniali, ma questa stessa genialità, insieme con la paura, aggrava il suo senso di isolamento, persuadendolo che è legittimamente un creatore, separato dalla natura. Infatti sarebbe ancora una volta un diminuirsi ai suoi occhi dover ammettere che la sua superba capacità di ragione con tutte le sue opere non fa di lui il padrone della natura piuttosto che il suo servo. Stregato dalla sua facoltà di ragione e spinto dalla paura della sua paura, l'uomo cerca la sua libertà nell'isolamento dalla natura — "il cui servizio è perfetta libertà" — e non nell'unione con essa.

La lotta dell'uomo per il dominio è magnifica e tragica; ma è sterile. E la difficoltà non sta tanto in ciò che egli fa quanto in ciò che egli pensa. Se dovesse cercare l'unione invece dell'isolamento, ciò non comporterebbe quello che generalmente si chiama "ritorno alla natura"; non dovrebbe abbandonare le sue macchine e le sue città e ritirarsi nelle foreste e vivere in capanne. Dovrebbe solo mutare atteggiamento perché il prezzo che paga per il suo isolamento

lo tocca solo indirettamente sul piano fisico. Ha origine ed è più duro nella sua mente.

Che cosa è questo prezzo? Comunemente lo chiamiamo infelicità e, sebbene non si tratti di una caratteristica della civiltà, la civiltà ce ne offre un caso estremo specialmente nel mondo odierno. Naturalmente, non ci è possibile sapere se siamo meno felici dei selvaggi, né se soffriamo meno. Tutti gli uomini soffrono, ora come nel tempo antico, ma non tutti sono infelici, perché l'infelicità è una reazione alla sofferenza, non la sofferenza stessa. Perciò, generalmente parlando, il primitivo era infelice per il suo conflitto con le forze esterne della natura. Ma l'infelicità dell'uomo civile è principalmente il risultato del conflitto con le forze naturali che sono dentro di lui e dentro la società umana, forze che sono tanto più pericolose e violente perché cacciate dalla porta, rientrano dalla finestra camuffate e non certo gradite.

L'IMPORTANZA DEL CONFLITTO

Il significato della civiltà trova la sua migliore spiegazione nella parabola del Figliuol Prodigio.³

Un uomo aveva due figli. E il più giovane disse al padre: Padre, dammi la parte di roba che mi spetta. Ed egli divise tra i figli i suoi averi... Il figlio più giovane raccolse tutte le sue cose, e partì per un paese lontano, e lì dissipò la sua sostanza vivendo dissolutamente. E, quando ebbe speso tutto, in quella contrada scoppiò una terribile carestia; ed egli cominciò a soffrire la miseria... E avrebbe volentieri riempito il ventre delle carube che mangiavano i maiali; e nessuno gli dava nulla. E, quando rientrò in se stesso, disse: Mi alzerò e andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato contro il Cielo e al tuo cospetto, e non sono più degno di essere chiamato tuo figlio: trattami come uno dei tuoi braccianti; e si alzò e andò da suo padre... E il figlio gli disse: Padre, ho peccato contro il Cielo e al tuo cospetto, e non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Ma il padre disse ai suoi servi: Portate subito la veste più bella e il vestitelo; e mettetegli un anello al dito e scarpe ai piedi; e prendete il vitello più grasso e ammazzatelo; e banchettiamo e stiamo allegri... Ora, il figlio maggiore era nei campi; e, di ritorno, quando fu vicino a casa, udì musica e danze. E chiamò uno dei servi e domandò che cosa volesse dire tutto quello... E si adirò e non voleva entrare: allora il padre uscì e lo supplicò. Ed egli rispondendo disse al padre: Ecco, sono anni e anni che io ti servo... Eppure non mi hai dato mai neanche un capretto per far festa con i miei amici; mentre invece, appena è tornato questo tuo figlio grasso, ed egli gli tutta la tua roba con le meretrici, tu gli hai ucciso il vitello grasso. Ed egli gli disse: Figlio, tu sei sempre con me e tutto quello che io ho è tuo. Era giusto che facessimo festa... Perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato trovato.

³ Luca 15, 11-32.

L'uomo civile è il figlio prodigo. E il primitivo è il figlio maggiore che stava sempre in casa, inconsciamente in armonia con la natura, vivendo più di istinto che di intelletto e senza la penetrante autocoscienza dell'uomo civile. Il primitivo differisce da noi quasi come il bambino differisce dall'adulto. Il bambino non ha problemi psicologici suoi propri e, anche se li ha, sono solo latenti e non si manifestano che nella vita posteriore. I suoi affari interni sono amministrati in parte dalla natura e in parte dai suoi genitori; solo dopo che il senso di autocoscienza si è pienamente sviluppato, avverte quel senso di responsabilità che sorge quando ci rendiamo conto della nostra capacità di dirigere e controllare i nostri propri affari. Ma, quando l'uomo raggiunge quello stato di autocoscienza, diventa un figliuol prodigo; si sente isolato e solo, e, specie quando è "giù", è convinto che l'universo gli sia contro. Superficialmente tutta la sua cultura è una violazione della natura; egli finisce col dipendere assolutamente dalle sue macchine e perisce quando è lasciato solo a difendersi contro gli elementi. Ma presto viene la "carestia". Oggi la "carestia" sono la guerra e la disorganizzazione economica; non c'è una vera carenza di ricchezza; si muore di fame solo per la stupidità umana. Prima o poi qualcuno "rientra in se stesso", rendendosi conto che in un modo o nell'altro bisogna tornare alla natura e sperimentare in piena coscienza l'armonia che il primitivo sperimenta per istinto inconscio.

Ma spesso non ci si rende conto che l'apparente distacco dalla natura che abbiamo nella civiltà è uno stadio assolutamente essenziale nello sviluppo dell'uomo. Senza di esso rimarremmo come il figlio maggiore della parabola, geloso e insensibile. Infatti solo chi ha peccato può capire e apprezzare il gaudio della redenzione. Forse, dunque, questo sbandarsi dalla natura non è poi così innaturale, perché pare che il nostro compito non sia tornare alla natura ma andare avanti. Gli hindu rappresentano l'evoluzione dell'uomo con un cerchio. Partendo dalla cima, egli *cade*, istintivamente e inconsciamente, verso il fondo, nel qual punto, essi dicono, raggiunge il massimo della materialità e dell'autocoscienza, l'età, cioè, del Kali Yuga. Dal fondo dovrà *arrampicarsi* su per la seconda metà del cerchio e tornare così in piena consapevolezza al punto di partenza. Ma per potersi unire di nuovo con la natura, dovrà prima sperimentare quella assoluta divisione fra sé e l'universo (o vita).

A questo punto, però, bisogna ricordare due cose: prima, che la divisione dell'uomo civile dalla natura è solo apparente e che, a quanto pare, questa stessa apparenza è parte di uno schema naturale di evoluzione, qualcosa in cui ci siamo trasformati per istinto

così come il bruco si trasforma in una crisalide; seconda, che, sebbene il viaggio di ritorno sia fatto nella consapevolezza, non è fatto dalla consapevolezza, dagli sforzi dell'Io autocosciente. Anche questa parte del viaggio è naturale come il trasformarsi della crisalide in farfalla e ogni tentativo di forzare questo sviluppo egoisticamente è come tentare di aprire la crisalide con le pinzette. Ciò si risolve unicamente nel tenerci indietro nello stato di acuta opposizione fra noi e la vita.

Ancora una volta ci imbattiamo nel vecchio proverbio secondo il quale coloro che cercano la felicità non la trovano, perché tentano di fabbricarsela con gli stessi mezzi che l'annientano. Perciò il primo passo sulla strada verso casa è comprendere che non siamo mai stati effettivamente tagliati fuori della natura, che l'attuale nostro acuto conflitto con la vita è necessario, fa parte di uno scopo naturale e che l'autocoscienza non è un negare ma un realizzare la legge naturale. In altre parole, dobbiamo accettare quel conflitto, perché l'Io non può estrarsi da esso più di quanto un dente dalla mascella. Il secondo passo nasce naturalmente dal primo: accettando il conflitto fra sé e la vita come parte della natura della vita, l'Io comincia a sentirsi in armonia con il lato "oscuro" della natura. Infatti quel conflitto diventa infelicità solo a causa del nostro desiderio di evitarlo, cosa che aggiunge tensione a tensione. Ma, quando è accettato, facciamo una scoperta paradossale, che cioè, accettando l'Io e il conflitto che esso comporta, accettiamo e ci uniamo anche con ciò che sta dietro l'Io e assume la forma autocosciente, cioè con la natura (*vedi diagramma*).

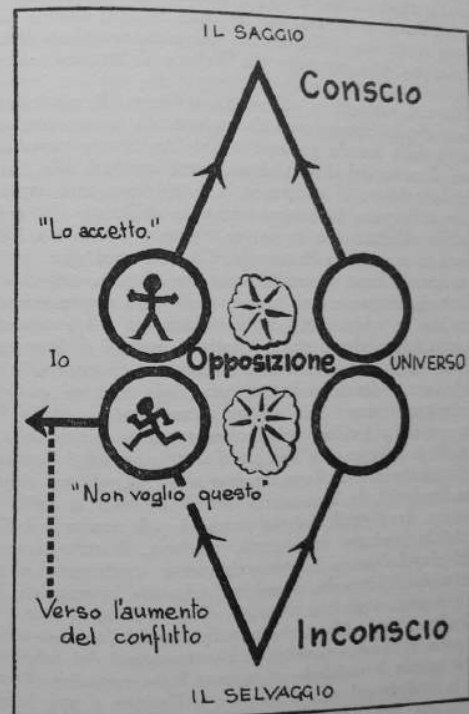
LO SFONDO STORICO

È importante considerare questo problema in relazione al suo sfondo storico e scoprire alcuni dei modi in cui si sviluppò il moderno divorzio dalla natura. Ciò che si dice qui è vero, in complesso, solo per i popoli occidentali radicati nella tradizione europea e cristiana, che val quanto dire per le razze bianche. L'orientale ha un problema differente, almeno nei suoi stadi preliminari. Naturalmente è impossibile dire esattamente quando il conflitto moderno sia cominciato, ma un ovvio e conveniente punto di partenza si può trovare nella filosofia cattolica del Medio Evo, sebbene i suoi semi si possano scorgere ancora prima, nell'ultimo scorcio dell'era romana. Il Cristianesimo differisce da molte altre religioni nel fatto di accordare l'esistenza di un'anima immortale all'uomo soltanto. Il

resto del creato esiste principalmente per l'uomo, perché nessun'altra creatura vivente conta particolarmente quanto lui nel disegno divino. Questa idea non fu mai condivisa dagli hindu e dai cinesi, anzi una scrittura buddhista afferma che col tempo anche gli alberi e l'erba diventeranno altrettanti Buddha. Ma nel pensiero e nella pratica dei cristiani primitivi c'era, con poche eccezioni, un'assoluta mancanza di interesse per tutto ciò che esulava dalla salvezza dell'uomo. Non sorprende, perciò, che il Cristianesimo assumesse una concezione sempre più umana o antropomorfica di Dio, la cui natura era fatta sempre più corrispondere alla ragione umana, mentre il "puramente animale", l'"irrazionale" nella natura era sempre più identificato con il Diavolo; così che il Cristianesimo vedeva nelle bellezze della natura poco più che una tentazione per l'anima incauta, un mondo essenzialmente peccaminoso, destinato alla fine a perire e a cedere il posto a un Paradiso soprannaturale.

Ma i pensatori del Rinascimento non sembravano condividere questa idea, perché erano apertamente interessati molto di più all'umano e naturale che non allo spirituale e soprannaturale. Essi furono i precursori delle scienze naturali. Fra loro c'erano uomini come Leonardo da Vinci e Francesco Bacone, uomini che, come si vantava il secondo, avevano "tutta la conoscenza per loro dominio". Ma la loro preoccupazione era tuttavia per l'uomo e per il suo aspetto razionale, distinto da quello divino da una parte, e da quello bestiale, dall'altra. Certamente trovavano un interesse nuovo per il mondo degli animali, degli alberi, dei fiori, delle rocce, delle stelle e delle montagne, ma solo per scoprirvi analogie con l'essere umano; non sapevano quasi nulla del sentimento cinese e giapponese per la natura *come natura*. Nella loro credenza, "lo studio appropriato all'umanità era quello dell'uomo", e in questo, per esempio, troviamo la principale differenza fra Dante e Shakespeare, l'uno interessato all'uomo nel mondo soprannaturale, l'altro all'uomo nel suo mondo umano, perché "quale capolavoro è l'uomo, quanto nobile di ragione, quanto infinito in capacità, forma e moto, quanto spedito e mirabile nell'azione, quanto simile a un angelo nell'intelligenza, quanto simile a un Dio!".

La fede dell'Umanesimo nella capacità della ragione umana di risolvere tutti i problemi e sottomettere tutta la natura, rese possibile lo strabiliante progresso della scienza razionale nella nostra epoca, infatti la matematica e la macchina sono costruite a immagine e somiglianza dell'intelletto umano, di cui condividono la rigida e inevitabile logica. Ma facendo di questa facoltà un dio l'uomo tende a diventare simile alla macchina, perché la ragione è in sostanza



l'aspetto meccanico della mente. Le sue leggi logiche sono predefinite come i movimenti di una macchina a vapore, perché una data causa può avere un solo effetto e in questo principio l'universo è ridotto a una macchina, ogni evento della quale è stato destinato dall'eternità. Scoperte le potenzialità della sua ragione, l'uomo finì con l'essere ossessionato e logico risultati furono la *Weltanschauung* meccanica della scienza del diciannovesimo secolo, la Utopia delle macchine concepita da Wells e il formicaio sociale di Marx.

Cambiamenti analoghi si ebbero in religione. È particolarmente significativo che la riscoperta della ragione sia stata accompagnata dalla nascita della morale puritana e del Protestantismo calvinista con la sua dottrina del determinismo, come reazioni alla "superstizione papista". Morto il confessionale e spietatamente represso il lato oscuro della vita, la natura immorale dell'uomo fu negata e rigettata dalla religione con lo stesso vigore con cui era ripudiata dalla scienza la sua natura irrazionale. Ciò non vuol dire, però, che il Protestantismo fosse sostanzialmente un sistema razionale; non lo era e conseguentemente col passare degli anni venne sempre più in conflitto con la scienza. Ma quel conflitto era più interessato alle questioni teoriche che a quelle pratiche, perché il Protestantismo, pur non essendo *dottrinalmente* razionale nel senso più stretto della parola, era razionale nella sua psicologia. Le sue credenze si basavano in gran misura sull'interpretazione letterale della Bibbia, ma la sua morale si fondava principalmente sullo spirito della legge ebraica, quale è espressa nel Vecchio Testamento, ed è curioso che, sebbene dottrinalmente il Luteranesimo e il Metodismo siano tutt'altro che legalistici, le loro norme morali seguano la rigida tradizione puritana. Una simile incongruenza si può notare nel Calvinismo, perché la credenza nella predestinazione, dottrina secondo la quale ogni singolo uomo è irrevocabilmente condannato o salvato fin dal principio del mondo, potrebbe facilmente incoraggiare il pessimismo morale, visto che nessuna azione dell'uomo può incidere sul suo destino ultimo. Ma il risultato fu proprio l'opposto e in nessun'altra parte ci furono moralisti più intransigenti dei calvinisti.

Questa morale è razionale in quanto è un tentativo di indurre l'umanità a conformarsi nel pensiero e nell'azione a una inflessibile legge *idealistica*. Può darsi che ciò conferisca un senso piuttosto laferenza fra i tentativi di indurre l'uomo a essere morale e i tentativi di renderlo ragionevole. Ci possono essere differenze fra l'ideale morale e l'ideale razionale, ma, com'erano concepiti nelle tradizioni pu-

ritana e umanista, erano ideali contrari alla natura in quanto ignoravano quell'aspetto dell'essere umano che corrisponde al "rosso naturale nel dente e nell'artiglio". Infatti, prima del ventesimo secolo, gli ideali razionalisti e puritani avevano numerosi punti in comune, specialmente fra i popoli anglo-sassoni, perché gli ideali del progresso, della società razionale fondata sulla libertà, l'uguaglianza e la fratellanza, del puro comunismo, non furono originati nel diciottesimo secolo dai filosofi razionalisti francesi, ma, come forze importanti, vennero per la prima volta alla luce nell'Inghilterra puritana del diciassettesimo secolo.⁴

Tuttavia questi ideali, specialmente quelli puramente razionalistici, avevano in sé i semi della loro decadenza. È interessante notare che, per quanto concerneva la scienza, nonostante la sua esaltazione della ragione umana, sorse, come in religione, un'incompatibilità fra la sua dottrina e la sua psicologia e pratica. Essa allontanava l'uomo dalla natura e ne faceva il suo padrone dandogli le macchine e sopravvalutando le potenzialità della sua ragione; ma in teoria mostrava come fosse sostanzialmente legato e sottomesso alla natura. L'uomo si era evoluto dagli animali e non era una creazione speciale della Divinità; inoltre gli era dato di pensarsi libero, ma l'universale legge di causalità rendeva ovvio che ogni suo pensiero e atto fossero predeterminati e che egli fosse un impotente burattino nelle mani della natura, non meno di una nuvola vagante. Ma il determinismo è una dottrina che l'uomo arrogantemente non ha mai preso sul serio (come testimoniano i calvinisti); essa convince il suo cervello ma non il suo cuore e in pratica egli deve temperarla con quella che Vaihinger chiama la filosofia del "come se", perché si comporta *come se* fosse libero. Ma nella glorificazione della ragione umana c'era un appello al suo orgoglio e la ragione aveva qualcosa da mostrare per suo conto nelle macchine a vapore, nelle industrie, nella medicina, nell'energia elettrica, nell'aeroplano e nella radio. Ma il dio della ragione subì alcuni gravi rovesci, uno dei più importanti dei quali fu causato dalla scienza stessa, come risultato delle inquietanti e rigorose investigazioni di un certo Sigmund Freud in campi connessi all'altro aspetto della scoperta scientifica: l'inseparabilità dell'uomo dalla natura.

⁴ Cfr. Gooch e Laski, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (New York, 1927).

FREUD, IL PECCATO ORIGINALE E L'INCONSCIO

I razionalisti del diciannovesimo secolo erano essenzialmente ottimisti e non sorprende il fatto che non avessero più simpatia per Freud che per la dottrina del peccato originale della Chiesa. La loro fede nell'ideale del progresso e nell'immane trionfo della ragione non era affatto in armonia con l'opinione di Freud che le più alte aspirazioni dell'uomo avessero la loro origine in forze sconosciute di carattere molto diverso, forze alle quali dava nomi sgradevoli come "desideri incestuosi", "complessi di castrazione", "fissazioni alla madre o al padre" e altre frasi di tipo scopertamente sessuale. Né il razionalismo poteva sentirsi favorevole a un'idea così irrazionale come quella secondo la quale inconscia meta dell'uomo sarebbe rientrare nell'utero materno e ritornare a uno stato di protetta irresponsabilità, estatico fluttuare in una calda oscurità di sonno. Ma l'insegnamento di Freud non era che il peccato originale in una nuova veste, perché mostrava l'Adamo non rigenerato dietro un tenue schermo di ragione; inoltre, se le più alte aspirazioni dell'uomo non erano che "razionalizzazioni" di queste forze oscure, inconse, questo non era forse la prova di una fondamentale dottrina della Chiesa? Non dimostrava che gli sforzi dell'uomo per salvarsi con l'esercizio della sua sola volontà e ragione sono senza frutto? Infatti l'umanesimo e il razionalismo avevano completamente trascurato una misteriosa forza chiamata la Grazia di Dio, credendo che la mente umana fosse abbastanza potente per operare la propria salvezza. E per mente intendevano semplicemente quell'aspetto dell'anima conosciuto come intelletto.

Abbiamo, dunque, visto che l'intelletto è la *macchina* pensante; quella macchina è spinta da una forza, ma, qualunque sia il carattere di quella forza, la macchina può solo interpretarla in un senso meccanico. Perciò, quando deve accettare un impulso irrazionale, lo razionalizza effettuandolo. Quando l'Adamo non rigenerato desidera il sangue per amore del sangue, la macchina raziocinante deve trovare uno scopo ragionevole, quantunque specioso, per versarlo. E lo trova, perché sotto molti aspetti l'intelletto ha il potere di adattamento più intricato e sottile e una capacità di illusione quasi infinita. Infatti è immensamente importante per l'amor proprio dell'Io che la razionalizzazione sia convincente; altrimenti l'uomo deve ammettere la sua incapacità di sovrastare alla natura.

Ciò nonostante, la dottrina freudiana suscitò poca simpatia fin dopo la Grande Guerra, quando riportò un repentino successo, soprattutto per l'efficacia del suo metodo di terapia psicologica dei ca-

si di psicosi traumatica dovuta a bombardamento. Ma l'esplosione dell'Adamo non rigenerato nella stessa guerra rese le idee di Freud molto più accettabili, sebbene sorprenda quante persone intelligenti ancora oggi non vogliano ammettere di avere una mente inconscia. Considerano un'impudenza per chiunque suggerire che non sempre si sa *perché* si voglia ciò che si vuole e si faccia ciò che si fa. Tuttavia sono pronti ad ammettere di non sapere perché i loro corpi producano cose misteriose come il cancro e di ignorare che cosa avvenga nei polmoni, nel cuore e nell'intestino. Pertanto, se ci sono domini e attività inconsci nel corpo, sembra ragionevole suggerire, non foss'altro che per analogia, che c'è un aspetto inconscio della mente.⁵

IL CONTRIBUTO DI JUNG

L'analogia potrebbe suggerire anche più cose di questa. Il corpo fisico è intimamente legato all'intero universo materiale, la maggior parte del quale è ugualmente inconscio; perché, dunque, non si dovrebbe supporre che la mente inconscia estenda le sue radici molto al di là dell'individuo, avendo avuto origine molto prima che egli fosse concepito nell'utero? Molto più che analogicamente, per sostenere questa idea, il discepolo di Freud, C. G. Jung, propose una teoria dell'inconscio che quasi confinava con il misticismo.⁶ Per lui, infatti, la mente inconscia è personale solo in superficie; in sostanza è collettiva, razziale e forse universale, perché Jung trovava che nei loro sogni gli uomini e le donne moderni riproducevano spontaneamente miti e simboli antichi di migliaia di anni, di cui

⁵ Gli psicoanalisti non hanno mai affermato che l'inconscio sia qualcosa di più che un'ipotesi di lavoro. Non si sono ostinati a dire che esso esiste come un'entità particolare fra gli aspetti fisici o mentali dell'uomo. Ma come ipotesi si è dimostrato così prezioso nella terapia psicologica che, a quanto pare, importa poco se esista in realtà *un inconscio* o no. Probabilmente l'inconscio andrebbe definito, più esattamente che un'entità, un processo, il processo del non essere, consci di certe operazioni, tendenze e impulsi che appartengono alla nostra natura, rivelandosi in forme indirette o razionalizzate, o non rivelandosi affatto.

⁶ Jung non ammette di essere un mistico, infatti si sforza, e giustamente, di sottolineare il metodo rigorosamente scientifico della sua indagine — nella misura in cui la terapia psicologica o di qualunque altro genere può essere una scienza. Per le sue vedute sull'inconscio si veda *Two Essays on Analytical Psychology* (New York, 1928), pag. 94 segg. Inoltre *The Integration of Personality* (New York, 1939), capitolo 1.

non avevano nessuna conoscenza conscia. Pertanto la vita sessuale infantile dell'individuo era un fattore relativamente privo di importanza nell'inconscio e si constatò che l'analisi di Freud era il primo passo importante entro questo regno sconosciuto.

Il valore dell'idea dell'inconscio è duplice, perché rivela un universo naturale all'interno e all'esterno dell'uomo. Inoltre solleva importanti questioni quanto al carattere del vero sé dell'uomo. Ho già suggerito che questo sé è molto più profondo che non la ragione e l'intelletto consci, più profondo perfino dell'individualità dell'uomo, la quale appare sempre più uno strumento animato dalle forze naturali e universali. Ora che possiamo trovare le radici dell'anima scendendo molto al di sotto del livello personale, possiamo anche capire perché Jung definisca (To) che ordinariamente consideriamo il nostro sé centrale) un complesso dell'inconscio. Cioè, è un espediente impiegato dalla mente inconscia per ottenere certi risultati. Ma non bisogna credere che questo impiego di un espediente sia necessariamente intenzionale nello stesso modo in cui lo sono le ragionate azioni degli esseri umani, perché l'intenzione umana può essere solo una razionalizzazione dell'impulso naturale, in quanto la ragione può solo operare in termini intenzionali.

Per noi queste idee sono molto nuove. Ma ho detto che confinavano con il misticismo, perché in realtà sarebbero state comprese chiaramente da molti dei popoli antichi della terra. Così, per gli hindu il sé dell'uomo si identificava con la sua persona individuale solo a causa della sua limitata visione; essi sapevano che, se si fosse allargata questa visione, egli avrebbe scoperto che il suo vero sé era Brahman. In altre parole, l'io dell'uomo è un trucco o espediente (maya) per aiutare le funzioni della vita, perché, se la vita vuol manifestarsi, deve farlo nella forma di cose separate. La vita vuole essere una e non ha forma; nessuno ha mai visto la vita senza una forma. Pertanto, secondo l'insegnamento vedico degli hindu, Brahman è uno e non ha in sé alcuna forma, e quindi Brahman come tale non può fare nulla, non può esprimersi. L'azione e l'espressione si possono compiere solo quando Brahman si manifesta in questi espedienti o forme, e perciò dicono che le azioni sono compiute dalle forme e non da Brahman.

Insegnamenti paralleli si possono trovare in altre civiltà anti-

¹ *Maya* è spesso tradotto inessattamente con 'illusione' — un'espressione puramente negativa che non ne rende il pieno significato. *Maya* è il potere creativo di Brahman.

che, come l'egizia e la cinese. Così nell'antica iscrizione egizia di Shabaka troviamo:⁸

Ptah viveva come il governatore in ogni corpo e come la lingua in ogni bocca di tutti gli dei, di tutto il bestiame, di tutti i rettili e di ogni altra cosa. Così qualunque lavoro qualunque mestiere, qualunque cosa fatta con le braccia, qualunque movimento delle gambe e qualunque azione di tutte le membra sono per il suo comando, il quale... dà valore a tutte le cose.

E il saggio cinese Chuang-Tze, scrivendo intorno al 200 a.C., dice:⁹

Il tuo corpo è l'immagine delegata del Tao. La tua vita non è tua. E l'armonia delegata del Tao. La tua individualità non è tua. E l'adattabilità delegata del Tao... Tu ti muovi, ma non sai come. Tu sei in stato di quiete, ma non sai perché... Queste sono le operazioni delle leggi del Tao.

Esempi del genere si potrebbero moltiplicare all'infinito e c'è ogni ragione di credere che questa non fosse propriamente filosofia speculativa. Questi antichi saggi scrivevano non ciò che *pentavano* ma ciò che *sentivano*, e la qualità intuitiva e poetica della loro saggezza è accentuata dal fatto che essi si limitavano a enunciare ciò che sentivano e di rado, se mai, discutevano l'argomento.

Ma l'uomo moderno esige che la sua ragione sia convinta e pretende che la sua filosofia sia ragionata come un teorema in geometria. Fra la gente che pensa questa è una eredità vecchia di circa cinquecento anni almeno e né Freud né le guerre e le crisi faranno mettere in dubbio la supremazia della ragione in soli trenta anni. Ma questa eredità ha lasciato l'uomo in una strana posizione, avendo ucciso la sua fede nelle dottrine psicologicamente soddisfacenti della Chiesa, perché non c'è dubbio che coloro che realmente credono in un Dio d'amore, nel potere di redenzione del Suo Cristo e nell'efficacia della confessione, della penitenza e dell'assoluzione, siano essenzialmente felici. Essi si sentono fra le braccia eterne di un Padre che non esige troppo da loro, perché, avendo preso su di sé la carne umana, ne conosce la fragilità e perché, comprendendo tutto, può perdonare tutto. Per questa e per altre ragioni la Chiesa Cattolica è maestra nell'arte di liberare l'uomo dalle sue responsabilità e, dove i suoi preti non s'abbandonano alla gretta politica e al blando terrorismo, la sua gente è fra le più felici della terra. Ha fiducia nella vita, sapendo che, per quanti dolori essa possa darle, il suo Padrone non l'abbandonerà mai.

⁸ *From Fetish to God in Ancient Egypt*, E. A. Wallis Budge (Londra, 1934), pag. 15.
⁹ Seguo la traduzione di H. A. Giles nel suo *Chuang-Tze* (Shanghai, 1926), pag. 282.

Ma che dire di coloro cui la ragione non permetterà mai di credere in queste cose? Che cosa fanno quando i dolori della vita diventano troppo acuti? La maggioranza, suppongo, cerca di dimenticarsi e la civiltà offre innumerevoli vie di evasione: cinema, sport, rotocalchi, romanzi del mistero, viaggiare ad alta velocità e i più venerandi rimedi del vino, delle donne e del canto, cose, queste, che, pur essendo istruttive, sollazzevoli e relativamente innocue, in realtà non risolvono il problema. Infatti, a voler considerare l'inevitabile, logorante minaccia dell'insicurezza economica e della guerra, la tesa, stressante lotta della concorrenza, le barriere sociali ed economiche alla normale vita sessuale e in più il triste fraintendimento dell'arte del matrimonio, la frustrazione del tentativo di crearsi un posto in una enorme, ingombrante comunità che non si dà alcun pensiero di te, si potrebbe compilare una lista senza fine. E, per sapere che quelle evasioni non risolvono nulla, basta guardare in faccia la gente, specialmente quando crede di non essere osservata.

Ci sono poi coloro che, essendo fondamentalmente religiosi e tuttavia scettici del Cristianesimo ortodosso, ricorrono alle varie nuove religioni di cui abbonda la società moderna: Scienza Cristiana, Teosofia, Spiritualismo, Buchmanismo, Rosacrociismo, per non parlare di quei culti senza nome che ruotano intorno a personalità come Krishnamurti, Ouspensky, Meher Baba, Alice Bailey, i Ballard, Gurdjieff, Crowley e mille altri maestri minori, i cui seguaci sono relativamente pochi ma spesso autorevoli.¹⁰ Nella medesima categoria si devono includere coloro che hanno trovato un surrogato della religione in una delle molte scuole della nuova psicologia, alcune delle quali sono, in un certo senso della parola, quasi semireligiose.

Ma questa categoria è specialmente interessante perché, sebbene l'uomo della strada sappia forse poco o nulla di tali cose, esse stanno diventando sempre più popolari fra gli intellettuali e, senza tanti clamori, la loro influenza si estende piano piano a tutta la società. È stato spesso osservato che membri di questa categoria, come pure delle chiese, sono prevalentemente donne che si avvicinano o hanno superato la mezza età, una classe che sembra costituire uno speciale problema nel mondo moderno. Molte furono private del marito durante la Grande Guerra, altre lo hanno perduto prematuramente, perché gli uomini americani, in particolare, tendono a morire gio-

¹⁰ Uno studio interessante su alcuni di questi personaggi si troverà in *God Is My Adventure* di Rom Landau (New York, 1936).

vani per le preoccupazioni causate dal lavoro e per la tensione nervosa. Altre ancora sono quelle che non sono riuscite a sposarsi o che hanno fatto un matrimonio infelice. Con ciò si conclude spesso che il loro interesse per queste materie è semplicemente il risultato della frustrazione sessuale. Ma, se in alcuni casi questa può essere benissimo una causa concomitante, non si dovrebbe dimenticare che si acquista naturalmente un interesse per la religione nella seconda metà della vita, dopo aver compiuto i doveri mondani, e che le donne sono più inclini al sentimento religioso che gli uomini. Vedendo ciò come un fenomeno naturale, gli hindu divisero la vita in due grandi stadi. Nel primo i doveri dell'uomo consistevano in Artha e Kama, l'adempimento dei doveri civili e la soddisfazione dei sensi — farsi un posto nel mondo e crearsi una famiglia, da una parte, e vivere l'amore, il sesso e la bellezza, dall'altra. Compiute queste cose, seguiva lo stadio del Dharma o devozione religiosa.

A parte gli aderenti dichiarati di questi nuovi gruppi religiosi e "psico-religiosi", ci sono innumerevoli "cercatori", che nessun credo soddisfa pienamente e che vagano da un gruppo all'altro cercando essi stessi non sanno che cosa, a meno che non si tratti di quella conoscenza magica che risolverebbe tutti i problemi e libererebbe le loro anime dalla paura. Talvolta credono di averlo quasi trovato in questo o quell'altro "ismo", ma che strano posto per andarci a cercare il segreto della vita! Sicuramente è più probabile che questo segreto si trovi nella vita stessa e non in dottrine e idee sulla vita!

Alcuni cercano il Vero in credi e forme e regole;

Altri scrutano dubbi e dogmi nelle scuole;

Ma dietro il Velo grida una Voce:

"Stolti! La strada non è in nessun dove!".

Infatti la cosa singolare è che tanto ciò che cerchiamo di fuggire quanto ciò che cerchiamo di trovare è dentro di noi. Questo, come abbiamo visto, è quasi più vero dell'uomo moderno che non dell'uomo primitivo, perché la nostra difficoltà è il modo di comportarci con noi stessi piuttosto che il mondo esterno.

Così, sia pure a rischio di ripetere una verità lapalissiana, è ovvio che, a meno che non ci troviamo a faccia a faccia con quella difficoltà in noi stessi, tutto ciò a cui guardiamo per la salvezza non è altro che un velo in più con cui nascondere quella difficoltà ai nostri occhi. Sia che la salvezza si cerchi nel puro oblio o in un definito tentativo di trovarla mediante la religione, la filosofia o la cura psicologica, si applica lo stesso principio. La cura psicologica,

in particolare, è stata ideata proprio al fine di mettere l'uomo in grado di affrontare se stesso, di accettare la natura in se stesso con tutti i suoi primordiali desideri e paure. Abbastanza stranamente, però, molti dei più ferventi seguaci della psicologia sono insigni esempi della sua incapacità di aiutarli. Essa non si prova a offrire confortanti dottrine su questo mondo o sull'aldilà, come molte forme di religione e di filosofia, né promette il potere e il successo. Scava spietatamente nei luoghi reconditi del cuore e porta alla luce i misteri più gelosamente custoditi dell'uomo, e tuttavia si incontrano accreditati e qualificatissimi professionisti di questa scienza che sembrano essere tutto fuorché riconciliati con se stessi o la vita. Infatti pare che perfino l'accettazione della vita possa essere usata come mezzo per fuggirla.

LO STRUMENTO DELLA LIBERTÀ

Ma ciò non deve sorprendere. I cercatori dell'oblio, della salvezza e della salute mentale vogliono anch'essi la felicità e perciò in queste classi non si può sperare di trovare gente felice. Coloro che sono felici sono interessati alla religione soprattutto come mezzo per esprimere la loro gratitudine alla vita e a Dio e mettere gli altri in grado di vedere come essi vedono; non cercano la salvezza personale, perché non pensano a cose del genere. Ma come possono mettere gli altri in grado di vedere come essi vedono, se è vero che, mentre coloro che hanno la felicità non la cercano, coloro che non l'hanno non possono trovarla pur cercandola?

Abbiamo esaminato un po' il significato dell'infelicità, il conflitto fra gli opposti nell'anima umana, la paura della paura, il conseguente isolamento dell'uomo dalla natura e il modo in cui questo isolamento si è aggravato nello sviluppo della civiltà. Abbiamo anche fatto vedere come l'uomo sia intimamente e inseparabilmente legato all'universo materiale e mentale, e che, se tenta di separarsene, fatalmente perisce. In realtà, però, può solo separarsene nell'immaginazione, altrimenti cesserebbe di esistere, ma dobbiamo ancora stabilire se questa cosa sfuggente che si chiama felicità risulti dall'accettare il fatto dell'unione dell'uomo con il resto della vita. Ma, se questo è vero, dobbiamo scoprire come si possa giungere a una tale accettazione, se sia possibile all'uomo uscire dall'isolamento nel quale si rifugia e superare il panico che lo spinge a tentar di nuotare contro invece che con la corrente. In psicologia questo nuotare contro corrente è chiamato repressione, la reazione dell'orgo-

gliosa ragione conscia alle paure e ai desideri della natura nell'uomo. Ciò solleva l'ulteriore questione se l'accettazione della natura comporti un ritorno all'amoralità della bestia, trattandosi semplicemente di scrollarsi di dosso tutte le responsabilità, seguendo i propri capricci e andando alla deriva sul mare della vita come una foglia morta. Per tornare alla nostra analogia: la vita è la corrente in cui è gettato l'uomo e che, sebbene egli lotti contro di essa, se lo porta via, nonostante tutti i suoi sforzi, con il risultato che questi non portano ad altro che alla sua infelicità. Allora dovrebbe girarsi a lasciarsi trasportare? Ma la natura gli diede la ragione e l'individualità conscia e, se deve lasciarsi trasportare dalla corrente, tanto valeva non averle affatto. È più probabile che le abbia per dare espressione a possibilità della natura infinitamente più grandi di quelle che l'animale può esprimere con l'istinto, perché, mentre l'animale è lo zufolo della natura, l'uomo ne è l'organo.

E tuttavia all'uomo non piace sentirsi attribuire la parte di uno strumento, per quanto grande quello strumento possa essere, perché uno strumento è uno strumento e un organo fa ciò che gli si fa fare, remissivamente e ciecamente al pari di uno zufolo. Ma questa non è la sola considerazione. Può essere che l'uomo abbia un'idea sbagliata di quello che è il suo sé. Per dirla con il saggio hindu (Patanjali), "L'ignoranza è l'identificazione del Vedente con gli strumenti del vedere".¹¹ Certo l'uomo come strumento è, gli piaccia o no, uno strumento obbediente, ma può essere che ci sia nell'uomo qualcosa che è più dello strumento, più della sua ragione e della sua individualità, che fanno parte di quello strumento e che egli erroneamente crede che siano il suo vero sé. E, mentre come strumento è schiavo, come questo è libero e il suo problema è diventare consapevole. Trovandolo, capirà che nel fuggire dalla morte, dalla paura e dal dolore fa di se stesso uno schiavo, perché coglierà la misteriosa verità che in effetti è libero di vivere e di morire, di amare e di temere, di essere lieto e di essere triste, e che in nessuna di queste cose c'è ombra di vergogna. Ma l'uomo rigetta la sua libertà di farlo, immaginando che la morte, la paura e il dolore siano le cause della sua infelicità. La vera causa è che non permette a se stesso di essere libero di accettarle, perché non comprende che chi è libero di amare non è realmente libero, se non è anche libero di temere, e questa è la libertà della felicità.

¹¹ *Yogasutra* di Patanjali, 2, vi.

LA RISPOSTA DELLA RELIGIONE

Le più antiche risposte al problema della felicità si trovano nella religione, perché il tipo di felicità che andiamo esaminando appartiene ai regni più profondi dello spirito umano. Ma ciò non deve indurci a supporre che sia qualcosa di remoto dalla consueta esperienza, qualcosa che vada trovato in sfere soprannaturali al di là del nostro mondo, che conosciamo mediante i nostri cinque sensi. Il mondo dello spirito è spesso inteso in un modo quasi materialistico, come un luogo spazialmente infinito contenente cose che sono eterne in senso temporale.¹ È pensato come un mondo corrispondente nella forma e nella sostanza al nostro, salvo che le sue forme e le sue sostanze sono fatte di spirito invece che di materia e le sue operazioni sono governate da leggi differenti, infatti nulla muta, tutto dura senza fine. Intendere il mondo dello spirito in questo modo significa renderlo interamente diverso dal mondo in cui viviamo, e, quando la religione si occupa di questo tipo di spiritualismo, un grande abisso appare fra il mondo dello spirito e il mondo dell'esperienza quotidiana, con la possibilità di un contatto solo in una condizione disincarnata, come dopo la morte, o in uno stato di coscienza in cui acquistiamo un nuovo ordine di sensi, sensi spirituali in grado di percepire cose con cui la visione naturale è incapace di sintonizzarsi.

Questo modo di vedere la spiritualità è così comune in religione che molti credono che la salvezza si trovi assolutamente al di là di questa nostra vita, essendo qualcosa per la quale l'esistenza terrena è solo una preparazione e che sarà creditata o quando saremo usciti dal sepolcro o quando, pur essendo ancora vivi, i nostri pensieri saranno ascesi a una sfera superiore, così che saremo in que-

¹ Una singolare analisi di questa confusione costituisce il primo capitolo di *La Libertà e lo Spirito* di Nicolaj Berdjaev (Londra, 1935), specialmente pag. 15. "Spirito" egli scrive, "non è affatto l'opposto di carne; anzi, la carne è l'incarnazione e il simbolo dello spirito."

sto mondo ma non di questo mondo. È probabile, però, che questa idea sia nata perché tanta parte dell'insegnamento religioso è presentata in forma allegorica; le verità spirituali sono presentate in termini di tempo e spazio per scopi di semplificazione. L'inferno e il paradiso sono trasferiti, nel tempo, nella vita dopo la morte e, nello spazio, in un ordine cosmico *differente*; l'eternità è rappresentata come tempo senza fine, che non è eternità ma perpetua durata. Questo tipo di semplificazione può avere la sua utilità, ma in molti aspetti è una inutile complicazione, perché la concezione ha maggior valore, se pensiamo al paradiso e all'inferno come esistenti qui e ora, e all'eternità come "l'Ora" eterno, senza tempo.

LA RELIGIONE COME NEGAZIONE DELLA VITA

Tuttavia questo è uno dei principali orientamenti di pensiero nella religione, come generalmente intesa, oltre al quale esiste un'altra credenza, quella per cui la felicità è raggiungibile in questo mondo, ma in un modo piuttosto utopistico e materialistico. Entrambi gli orientamenti esistono nel Cristianesimo, alcuni sostenendo che "su questa terra non abbiamo una fissa dimora, perciò ne cerchiamo una avvenire" e altri operando per l'instaurazione del "regno del cielo sulla terra". Il cristiano che sostiene la prima opinione, sente che non gli potrà mai essere familiare questo mondo, che egli considera una specie di anticamera della vita futura, un luogo di prova e tentazione dove Dio sperimenta l'idoneità dei Suoi figli a entrare nel Suo regno. Al tempo stesso ringrazia il Signore per tutte le benedizioni di questa terra, per i piaceri che gli danno gioia come pure per i dolori che gli danno opportunità di imparare la saggezza. Tuttavia quei piaceri non lo appagano e, siccome sono così effimeri, li considera semplici accenni delle glorie del paradiso che dureranno per tutta l'eternità.

Ma nel Cristianesimo moderno, specialmente, c'è un altro elemento, che esisteva nei tempi antichi, sebbene in una forma differente. Un articolo del Credo Apostolico è la credenza nella risurrezione del corpo,² la credenza che il mondo avvenire non sia solo uno stato spirituale ma anche una condizione di vita in cui il mondo fisico è stato ricreato dal potere spirituale. Si dice che Dio creerà un nuovo cielo e una nuova terra, e che "il regno di questo mondo

² Una interpretazione confortantemente diversa di questa dottrina si troverà in Berdjaev, *ibid.*, pagg. 40-41.

diventerà il Regno di Nostro Signore e del Suo Cristo". Il cristiano moderno tende a considerare questo insegnamento in un modo piuttosto differente, perché, mentre i suoi antenati lo vedevano come qualcosa che sarebbe accaduto solo nell'ultimo giorno, quando tutti i morti si sarebbero levati dalle tombe, l'opinione moderna è, piuttosto, che il regno del cielo sulla terra sia qualcosa che l'uomo può creare con la Grazia di Dio qui e ora. Di qui il crescente interesse delle chiese per la politica idealistica. La morale diventa una cosa che va praticata non solo per assicurare la salvezza nel mondo a venire, ma per migliorare la sorte dell'umanità nel mondo quale è. Infatti il Cristianesimo ha finito con il legarsi all'idea del progresso e le chiese sono in prima linea nella difesa della pace, del servizio sociale e della giustizia politica ed economica.

Ma tanto fra i cristiani quanto fra i seguaci di altre religioni ci sono coloro i quali pensano che tali ideali siano piuttosto ingenui, o perché sembrano irrealizzabili o perché non sembrano molto desiderabili. La felicità spirituale, come essi la intendono, ha poco a che fare con il benessere materiale o la gloria perpetua in un paradiso di musica celestiale e strade di oro puro. Ma condividono lo stesso sospetto nei riguardi del mondo quale è, convinti che la suprema illuminazione dello spirito sia inattuabile nella carne o nelle particolari limitazioni dei sensi che ci fanno vedere la vita come un effimero alternarsi di piacere e dolore.

Per molti secoli c'è stata una tendenza di questo genere nelle religioni dell'Oriente, di cui l'esempio più notevole è il Buddismo Hinayana, il tipo di buddhismo con cui l'Occidente ha più dimestichezza. Fra tutte le religioni l'Hinayana ha la più tetra visione del mondo e dal mondo cerca scampo, con il più rapido mezzo possibile, in uno stato che non è proprio l'annientamento totale, ma una specie di coscienza vaga, indeterminata, da cui sono stati rimossi tutta la personalità, ogni senso di identità individuale e ogni diversità di forma. In questo stato non c'è dolore perché non c'è piacere, e non c'è morte perché non c'è più nessuno che debba morire. Il nocciolo del suo insegnamento è che, quando ci si rende conto che il proprio sé personale non esiste, allora si è liberi dalla sofferenza, perché la sofferenza nasce solo quando c'è una persona a soffrire. Lo stesso può dirsi del piacere, con il risultato che l'ideale dell'Hinayana è uno stato di totale assenza di appetiti, che è ritenuto la più alta beatitudine raggiungibile.

Un ideale analogo è dato trovare esaminando qua e là gli insegnamenti del Vedanta hindu, quali sono espressi nelle Upanishad. Infatti si ha l'impressione che l'aspirazione suprema dello yogi

hindu sia l'essere assorbito nell'infinito Brahman, la realtà unica di cui tutte le diverse forme sono espressioni illusorie. In comune con il buddhista dell'Hinayana, egli trova il mondo insoddisfacente a causa dell'impermanenza delle sue glorie. Perciò lotta contro tutte quelle cose che lo spingono a cercare la felicità nei piaceri del mondo, imparando a vedere le mutevoli forme della vita come un velo di illusione che nasconde la faccia di Dio. Per lui tutte le cose sono Dio; le montagne, gli alberi, i fiumi, gli uomini e le bestie sembrano ciò che sono solamente a causa dei suoi sensi limitati. Una volta superata quella limitazione, il mondo delle forme svanisce e resta solo la vasta e vuota infinità di Brahman, nel quale regnano eterne la quiete e la beatitudine.

Tali idee sono frequenti nel pensiero orientale, sebbene non ne rappresentino il senso più profondo. Per la maggior parte di noi sono astratte e incomprensibili. Nondimeno innumerevoli persone religiose sostengono che il fine ultimo della nostra vita in questa terra sia una condizione eterna le cui caratteristiche possono essere descritte in uno dei modi seguenti. Primo, uno stato oltre la morte in cui sono grandemente esaltate le bellezze della vita e superate tutte le sue pene e le sue limitazioni. Secondo, uno stato in questa vita in cui le sofferenze e le limitazioni terrene sono state superate con l'esercizio delle capacità razionali umane, ispirate dalla Grazia di Dio. Terzo, uno stato raggiungibile o dentro o fuori del corpo, dove la coscienza umana ha superato i limiti che le sono imposti dal sé personale e dai suoi cinque sensi — in cui ogni diversità di forma, ogni coppia di opposti sono state assorbite nell'essenza divina, infinita e senza forma, da cui in origine provennero.

ELIMINAZIONE DELL'UNIVERSO

Tutti e tre questi modi hanno certi elementi in comune. C'è una avversione per il mondo quale è, implicante che il male non è tanto nel mondo esterno quanto nel proprio sé imperfetto, che è condannato a vivere in questo mondo a causa delle sue imperfezioni o che vede quel mondo falsamente, ingannato dai sensi imperfetti. C'è anche la speranza in uno stato eterno, in cui le cose buone sono rese permanenti o cancellate insieme con il male. E, cosa più significativa di tutte, c'è l'implicazione che uno di questi stati religiosi sia lo scopo supremo della nostra esistenza terrena, da cui consegue necessariamente che le appropriate attività religiose siano fondamentalmente le sole occupazioni degne per l'umanità. Tutte le altre oc-

cupazioni devono, perciò, essere considerate subordinate ed effimere, e in questa visione l'arte, la letteratura, la musica, la politica, la scienza, il teatro, l'esplorazione e lo sport diventano vani e vuoti, a meno che non siano considerati semplicemente mezzi per tenere a corpo e anima insieme in ragionevole benessere o siano usati per scopi specificamente religiosi. Indipendentemente da questi due scopi, diventano semplici ornamenti della vita, indorature della pillola, "rilassamenti" per calmare nella maniera più innocua la nostra natura carnale, per timore che le sue sofferenze diventino troppo grandi per essere sopportate.

L'orientamento di questo tipo di religione appare ancora più evidente quando consideriamo i vari modi e mezzi prescritti per raggiungere tali ideali. Fra i popoli civili ci sono due principali modi di approccio all'ideale religioso, che hanno in comune svariati elementi. Entrambi si fondano sull'idea che la ricerca della felicità spirituale nei piaceri del mondo sia una trappola, perché quei piaceri sono impermanenti; procurano, forse, una certa felicità, ma, siccome quella felicità dipende interamente da circostanze esterne, scompare appena quelle circostanze cambiano. Ma c'è qualcosa nell'uomo che gli rende quanto mai difficile evitare la caccia ai piaceri terreni, e questa tendenza la religione tenta di annientare con un atteggiamento fortemente ostile verso di essi. Di qui la generale antipatia della religione verso tutto ciò che ha a che fare con i sensi e specialmente verso i più elementari e importanti fra i piaceri terreni, quelli che si trovano nelle funzioni sessuali.

Il primo dei due modi di approccio all'ideale religioso si trova principalmente nel Cristianesimo. È quello della mortificazione della carne, affinché gli occhi siano volti dalle tentazioni del mondo alle glorie eterne dell'oltretomba. Con la preghiera, il digiuno e gli atti di carità, con l'astinenza dalle delizie della carne, l'uomo può rendersi idoneo a ricevere, sentire e godere la Grazia di Dio, che i sensi ingannati dalle cose terrene non possono apprezzare. Se i sensi sono induriti dai piaceri carnali, l'uomo diventa incapace di entrare ora o in futuro in quel regno di soprannaturale gloria a cui la Grazia di Dio appartiene. Dalla sua luce non è illuminato, ma arso a causa delle sue impurità, perché in quel regno possono esistere solo le cose che sono state purificate di ogni male.

Il secondo modo è simile sotto molti riguardi, salvo che è un modo di autosviluppo, in cui l'individuo fa assegnamento non su Dio, ma sulla forza della sua volontà. Si trova nel Buddismo e nel Vedanta e consiste in esercizi di mortificazione e di meditazione, che mirano ugualmente a purificare i sensi, deviarli dalle insidie del

mondo e infine sradicare dall'anima il senso dell'identità personale e dell'autosufficienza e il suo desiderio di trovare la felicità nelle forme della vita.

Ovviamente stiamo discutendo alcune delle più estreme forme di teoria e pratica religiose; generalmente parlando, le loro forme esterne sono andate sempre più modificandosi nel corso degli anni. Ma non è cambiato gran che nella soggiacente filosofia, la quale equivale virtualmente alla completa negazione della vita come la intendiamo. Infatti, secondo questo tipo di dottrina, il mondo dei sensi è stato creato al solo scopo di chiudere l'anima umana in una rete di tentazioni. Perfino i "sublimi" piaceri che i sensi possono trovare nelle arti sono "ornamenti", e le gioie meno raffinate del cibo e del sesso sono tollerate in quanto sono usate solo allo scopo di mantenere e riprodurre la vita. Oggi l'asprezza dell'atteggiamento religioso verso queste cose è stata notevolmente attenuata, ma questo attenuamento è piuttosto una concessione alla natura umana che un tentativo di alterare le fondamentali premesse della dottrina religiosa. E mera concessione alla natura umana esso rimarrà, finché tanti tipi di filosofia religiosa considereranno i mondi materiale e spirituale inconciliabilmente opposti.

Il problema è importante perché investe l'utilità della religione per la maggior parte degli uomini. In genere prevale ancora la credenza che coloro che desiderino "andare più avanti" in religione, debbano praticare al massimo grado il digiuno e la castità e altre forme di pesante disciplina per acquistare la sensibilità spirituale necessaria a realizzare il contatto con stati di coscienza e visione mistica, che sensi meno raffinati non possono sperimentare più di quanto un palato stanco possa gustare le finezze di un vino pregiato. Ma questo raffinare ed esaltare la coscienza per mezzo dell'ascetismo è ovviamente una vocazione per pochissimi, perché, anche se fosse praticabile per la maggioranza, non sarebbe affatto desiderabile avere un mondo convertito in un immenso Tibet.

Ma, se la suprema illuminazione dello spirito è attingibile solo con tali mezzi, di quale utilità è la religione per l'ordinario corso degli esseri umani? Può incoraggiarli a una maggiore moralità; può perfino insegnar loro ad amarsi l'un l'altro, sebbene il corso della storia non sembri suggerire che ciò abbia avuto molto successo. Può anche dar loro un senso della realtà di un Dio Padre a cui potersi rivolgere nella preghiera come a "un aiuto sempre presente in tempo di difficoltà". Ma ciò è lungi dall'esaurire le possibilità della religione, perché in nessuna parte ne tocca la vera essenza. Sfiora appena ciò che si chiama "esperienza religiosa", senza la

quale dottrine, riti e osservanze non sono che gusci vuoti. Non si può assumere che, per il fatto che la maggior parte delle persone religiose è morale, le persone morali siano perciò religiose. Come diceva Wilde, "Quando sono felice, sono sempre buono, ma, quando sono buono, sono raramente felice", e ciò diventa più vero che mai, se per felicità intendiamo lo stato che sorge dall'esperienza religiosa.

L'ESPERIENZA RELIGIOSA

L'esperienza religiosa è un po' come l'ispirazione artistica o musicale, sebbene ispirazione sia una parola che per il cattivo uso ha acquistato infelici associazioni; l'esperienza religiosa non è "elevazione" o frivola emotività. Strettamente parlando, un compositore è ispirato quando la melodia emerge, non sappiamo come né perché, dalle profondità della sua mente. Per trasmettere quella melodia agli altri, la trascrive sulla carta, impiegando una conoscenza tecnica che lo mette in grado di nominare le note che ode nella mente. Questo fatto è importante: la conoscenza tecnica non crea l'aria nella sua mente, lo fornisce semplicemente di un complicato alfabeto e non è la sorgente della musica più di quanto l'alfabeto letterario e le regole grammaticali siano la sorgente delle idee degli uomini. Se vuole scrivere una sinfonia, dovrà orchestrare la sua melodia, ma per farlo non consulta i testi sull'armonia e l'orchestrazione per sapere quali combinazioni di note gli consiglino le regole di mettere insieme. Ha udito nella mente l'intera sinfonia articolata nelle singole parti di ogni strumento, e la sua conoscenza dell'orchestrazione e dell'armonia lo mette semplicemente in grado di distinguerle. Quelle che gli insegnanti di musica chiamano le "regole" di armonia, sono osservazioni sulle armonie più comunemente usate da uomini come Bach e Beethoven. Bach e Beethoven non le usavano perché obbedivano alle regole, ma perché ne gradivano il suono, e, se i gusti della gente cambiano ed essa gradisce altri suoni, allora si sostituiscono le vecchie forme armoniche. Un compositore deve studiare armonia per poter identificare le corde che ode nella mente, ma non usa la sua conoscenza per costruire quelle corde, a meno che non sia un semplice imitatore. Similmente, si usa il linguaggio non per creare i pensieri, ma per esprimerli, e l'arte magistrale della prosa non fa il grande pensatore.

Il genio spirituale opera nello stesso modo del genio musicale. Egli ha una sfera più ampia, perché la sua tecnica di espressione, il suo alfabeto, è ogni attività umana possibile. Per una ragione o per

l'altra nella sua anima nasce un sentimento della felicità più profonda, non a causa di un particolare evento, ma a causa della totalità della vita. Non si tratta necessariamente di appagamento o gioia; è, piuttosto, che si sente completamente unito al potere che muove l'universo, qualunque esso possa essere. Questo sentimento lo esprime in due modi: in primo luogo, vivendo un certo tipo di vita; secondariamente, traducendo il suo sentimento nella forma di pensieri e parole.

Coloro che non hanno avuto questo sentimento, fanno osservazioni sulle sue azioni e parole, e da esse formulano le "regole" della morale religiosa e della teologia. Ma ciò implica una strana distorsione, perché di regola l'osservatore si occupa della sua opera nel modo sbagliato. Quando il mistico dice: "Mi sento unito a Dio", l'osservatore è interessato principalmente alla dichiarazione come rivelazione dell'esistenza di Dio e continua a consultare gli altri detti del mistico per sapere di quale tipo di Dio si tratti e in che maniera si comporti. È interessato solo secondariamente al sentimento del mistico come tale, e gli viene in mente solo come un pensiero secondario che potrebbe essere possibile anche a lui sentirsi unito a Dio. Per la qual cosa passa a realizzare ciò tentando di pensare nello stesso modo del mistico; cioè, prende le idee del mistico e le sostituisce alle sue. Tenta anche di comportarsi nello stesso modo, imitando le azioni del mistico. In altre parole, tenta di compiere un tipo di magia simpatica e, nell'imitare le forme esterne del mistico, cade, e fa cadere gli altri, nell'inganno di credere di essere realmente come lui. Ma ciò che contava, del mistico, era il suo sentimento, non le sue idee e le sue azioni, perché queste erano solo il riflesso di quel sentimento, e un riflesso esistente senza una luce è una mistificazione. Perciò come la grande perizia tecnica non fa un genio creativo in musica, così la morale, la teologia e la disciplina non fanno un genio in religione, perché queste cose sono il risultato, non le cause, dell'esperienza religiosa e da sole non possono produrla più di quanto la coda possa essere fatta per far scodinzolare il cane.

L'IRRELEVANZA SPIRITUALE DELL'OCCULTISMO

Questo non è il solo esempio della confusione di pensiero che talvolta caratterizza la ricerca dell'esperienza religiosa. L'altro, che abbiamo già ricordato, è l'opposizione creata fra lo spirituale e il materiale. Molto dipende, naturalmente, dal preciso significato che

si dà alla parola "spirito", ma certamente questa non dovrebbe essere confusa con la parola "psichico" e molte cose definite spirituali sono chiaramente psichiche. L'uso di queste parole non è regolato da norme precise, perciò, per essere espliciti, dobbiamo formulare anche noi le nostre regole. E lo spirituale, nel senso in cui è usato qui, non è opposto al materiale più di quanto bianco sia opposto a lungo. L'opposto di bianco è nero e di lungo, corto; le cose bianche non sono necessariamente corte più di quanto le cose materiali siano non spirituali. Ma possiamo dire che il materiale e lo psichico sono opposti, se non altro nel senso che sono le opposte estremità di uno stesso bastone. Le cose psichiche appartengono al mondo esplorato dall'occultismo e dalla "scienza psichica": telepatia, chiaroveggenza, lettura del pensiero e tutti quei fenomeni che sembrano richiedere sensi o settimi sensi, il cui sviluppo sembra inequivocabilmente accompagnato da pratiche ascetiche. I cosiddetti regni spirituali, abitati da anime trapassate, angeli, "elementali" e demoni, e la sorgente delle visioni beatifiche, si potrebbero più esattamente definire psichici, se dobbiamo ammettere che tali cose esistano realmente, oggettivamente. E questo mondo è l'opposto logico del mondo materiale, perché appartiene alla stessa categoria; contiene forme e sostanze, anche se la sua sostanza è forse di un ordine totalmente diverso da ciò che intendiamo per materia. Tuttavia coloro che sono in contatto con questo mondo, non sono necessariamente spirituali. Possono avere facoltà di percezione insolite e avere dimestichezza con gli esseri e i modi di un mondo più grandioso del nostro, ma allora si tratterebbe di *facoltà* e di *conoscenza*, non di spiritualità. La tecnica di vita impiegata da tali persone è più altamente evoluta di quella della gente ordinaria, esattamente come la tecnica dell'opera lirica è più complicata di quella del semplice dramma. L'opera lirica comporta non solo la recitazione, ma il canto, la musica e talvolta la danza, ma ciò non la rende un'arte maggiore.

La spiritualità appartiene alla stessa categoria della felicità e della libertà, e, strettamente parlando, non esiste una cosa come il mondo spirituale. Se si deve credere agli psichici, esiste un *mondo psichico* e, siccome è un mondo, l'entrarvi è semplicemente un allargarsi dell'esperienza. Ma l'esperienza come tale non ha mai reso nessuno né libero né felice e, nella misura in cui la libertà e la felicità concernono l'esperienza, ciò che conta non è l'esperienza in sé, ma ciò che si apprende da essa. Alcuni apprendono dall'esperienza, altri no; alcuni apprendono molto dal poco, altri poco dal molto. "Senza uscire dalla mia casa", diceva il saggio cinese

Lao-Tze, "conosco l'intero universo". Infatti lo spirituale non è diviso in nessun modo dal materiale, né dallo psichico, né da nessun altro aspetto della vita. Per trovarlo, non è necessario passare da uno stato di coscienza a un altro, da un ordine di sensi a un altro o da un mondo a un altro. Questo viaggiare nel campo dell'esperienza non ti porta né verso di esso né lontano da esso. Per dirla con il Salmista:³

Dove andrò mai lontano dal Tuo spirito? O dove fuggirò dal Tuo cospetto? Se salgo in cielo, Tu sei lassù; se faccio il mio letto nell'inferno, ecco, Tu sei laggiù.

Se prenderò le ali dell'aurora e andrò a dimorare ai confini del mare, anche laggiù mi condurrà la Tua mano e la Tua destra mi afferrerà.

Se dico: Sicuramente le tenebre mi ricopriranno, anche la notte splenderà intorno a me.

Sì, la tenebra a Te mi nasconde, ma la notte brilla come il giorno: il buio e la luce sono simili per Te.

In realtà il mondo spirituale, se dobbiamo usare il termine, è questo mondo e tutti i mondi possibili, e l'esperienza spirituale è ciò che sperimentiamo in questo momento e in ogni momento — se la consideriamo nel modo giusto.

UNIONE CON LA VITA

Questa è la differenza fra l'esperienza religiosa o spirituale e l'ispirazione artistica, entrambe sono analoghe, ma la seconda si articola in diverse specificazioni. L'artista, o il musicista, ha un tipo speciale di genio creativo; crea quadri o musica, perché il suo genio è un talento specializzato. Ma il genio spirituale non è uno specialista, perché non dipinge o compone creativamente: *vive* creativamente e i suoi strumenti di lavoro non sono limitati al pennello, alla penna o a uno strumento musicale; sono tutte le cose toccate dalla sua mano. Ciò non vuol dire che, quando prende un pennello, sappia dipingere come Leonardo o che, quando prende martello e scalpello, sappia lavorare come un mastro muratore. L'esperienza spirituale non implica né la perizia tecnica, né la conoscenza fattuale; non è una scorciatoia per cose il cui apprendimento richieda di solito dura applicazione e pratica. Né si esprime necessariamente in un particolare modo di vita; la sua presenza in un dato individuo non può essere giudicata secondo un criterio fis-

³ Salmi 139, 7-12.

so. Può solo essere sentita intuitivamente, perché la vita creativa non è sempre distinguibile esteriormente da altri tipi di vita; infatti gli spirituali si sforzano spesso di apparire quanto più possibili normali. Al tempo stesso, sebbene gli spirituali possano fare le stesse cose degli altri, si sente che le loro azioni sono in qualche modo differenti. Si racconta di un saggio buddhista che si accingeva a parlare ai suoi discepoli, quando si accorse che aveva bisogno di più luce. Indicò una tenda che schermava una delle finestre e subito due discepoli andarono ad arrotolarla, mentre il saggio osservava: "Uno di essi ha ragione, ma l'altro ha torto".⁴

In se stessa la spiritualità non è che una esperienza interiore; non produce nessun effetto necessario sul comportamento esterno giudicabile con il metro dell'efficienza e della sapienza mondana. Ciò non vuol dire, però, che sia qualcosa di assolutamente privato e personale, non trovando alcuna espressione visibile agli altri. Infatti la spiritualità è un profondo senso di libertà interiore basato sulla percezione che il proprio sé è in perfetta unione e armonia con la vita, con Dio, con il Sé dell'universo o comunque quel principio possa essere chiamato. È la percezione che quell'unione esiste da sempre, anche se era ignorata, e che non c'è cosa o azione al mondo che sia in grado di distruggerla. È quindi la coscienza che l'intera forza dell'universo opera in ogni pensiero e azione, anche se banali e mediocri. Ciò vale per tutti gli uomini e tutte le cose, ma solo l'uomo spirituale se ne rende conto veramente e questa sua percezione dà alla sua vita una qualità sottilmente differente; tutto ciò che egli fa, diventa stranamente vivo, perché, anche se la sua apparenza esterna è forse la stessa di prima, acquista un significato nuovo. È questo che gli altri avvertono, ma, se egli ha il dono di insegnare, essi lo vedranno anche in altri modi. Dalle sue parole, come pure dai suoi atti e dalla sua "aura" personale, capiranno che questa percezione ha svegliato in lui un formidabile amore per la vita in tutti i suoi aspetti.

La prosa e la logica della filosofia non valgono a spiegare questo amore; sarebbe come tentare di descrivere un bel volto con un calcolo matematico delle sue misure e proporzioni. È la gioia della libertà, un senso infantile del meraviglioso e l'intima sensazione di un'assoluta armonia con la vita mescolati insieme, come nel ritmo di una danza eterna, quale gli hindu ritraggono nelle figure intrecciate di Shiva e della sua sposa.⁵ In un certo senso hai la sensa-

⁴ *Mu-mon-kwan*, xxvi.

⁵ Si veda Zimmer, *Kunstform und Yoga* (Berlino, 1926).

zione che la tua vita non sia affatto vissuta da te; il potere dell'universo, il fato e il destino, Dio stesso dirigono tutti i tuoi movimenti, e tutte le tue responsabilità sono gettate al vento. In un altro senso, ti senti libero di muoverti come vuoi; ti sembra di muovere la vita con lo stesso immenso potere con cui la vita muove te, e i tuoi più piccoli atti si riempiono di gigantesche possibilità. Addirittura i fisici ci dicono che le stelle sono interessate dal nostro semplice alzare un dito. Il risultato di questi due sentimenti è che non distingui più fra quello che tu fai alla vita e quello che la vita fa a te; è come se due ballerini si muovessero in così perfetto accordo che la distinzione fra chi conduce e chi segue svanisce, come se i due diventassero un solo e stesso movimento. Dal turbinoso, sempre mutevole movimento di questa danza tu sei portato lontano senza posa, ma non come un ubriaco in un torrente, perché tanto tu quanto la vita siete la sorgente di quel movimento. E questa è la vera libertà; essa comprende la libertà di muovere e di essere mosso; l'azione e la passività si fondono e nella spiritualità, come pure nel matrimonio, è questo il realizzarsi dell'amore.

LA SPIRITUALITÀ DELLA VITA DI OGNI GIORNO

Tutto questo, però, non ha luogo nell'estasi del rapimento, in un astratto stato di coscienza, in cui tutte le forme e le sostanze si fondono in una singola essenza infinita. L'uomo spirituale non compie le sue attività ordinarie come uno che sogna, lasciando scorrere meccanicamente i suoi pensieri e atti superficiali. Può farsi assorbire nelle usuali faccende del mondo quanto chiunque altro, ma in un certo senso te santifica, perché sotto le sue mani il fare la punta a una marcia diventa un atto religioso quanto la preghiera o la meditazione. Anzi, può lasciarsi assorbire nelle faccende quotidiane quasi più degli altri e può farlo con un certo slancio e abbandono, perché per lui gli ordinari pensieri e atti umani sono inclusi nella danza dello spirito quanto qualunque altro. In questo sta gran parte del suo segreto, perché sa che la spiritualità non consiste nel pensare sempre allo spirituale come tale. Il suo mondo non è diviso in "compartimenti stagni" e la sua religione non è una forma speciale di pensiero e attività, perché lo spirituale e il materiale non sono separati.

Ma, se un uomo non si occupa delle ordinarie attività umane, ciò non significa che manchi di intelletto spirituale. Egli è libero

di seguire la strada che più gli piace — monaco, filosofo, avvocato, commesso o commerciante — ma dal punto di vista spirituale un sacerdote non è necessariamente più santo di un camionista. Inoltre, per ottenere l'esperienza spirituale, non è essenziale "vessare con più dolori le vostre lugubri anime", spendere anni nello studio della teologia, ritirarsi dal mondo, diventare vegetariano o astemio, praticare acrobazie mentali e cercare "regni superiori" di coscienza, astenersi dalla sessualità o sviluppare particolari doti come la "visione della quarta dimensione". Certamente queste cose sono necessarie al filosofo di professione o a quel particolare tipo di *scienziato*, il cui campo di ricerca è il mondo fisico. Se intendiamo scoprire il modo di sviluppare i nostri sensi attuali, di attingere da sorgenti di energia nervosa finora intatte, di capire il tempo in termini di spazio e vedere insieme passato e futuro, di trasferire il pensiero o acquistare la facoltà dell'immobile concentrazione, allora siamo obbligati ad allenarci anche più rigorosamente dell'atleta di professione. Per acquistare le facoltà psichiche devi fare tanta pratica quanta sarebbe necessaria se volessi conquistare il record mondiale di velocità o poter camminare sui carboni accesi senza bruciarti.

CIÒ CHE NON È ESSENZIALE ALLA RELIGIONE

La religione, come noi la intendiamo, comprende molte cose che a rigore non le appartengono, perché anticamente doveva adempiere funzioni che oggi sono state rilevate dagli scienziati, dai medici e dagli avvocati. Una volta la maggior preoccupazione della cosiddetta religione erano lo studio e la manipolazione dell'ignoto e dell'invisibile; quando queste cose divennero note e visibili, passarono dalle mani dei sacerdoti in altre. Ma, quando i sacerdoti erano considerati i più saggi di tutti gli uomini, si pensava e si pretendeva che avessero le risposte a tutti i problemi che gli altri non capivano. Si pensava e si pretendeva che conoscessero le cause della malattia, il comportamento e l'influsso degli astri, l'origine di fenomeni naturali come il tuono, le tempeste e le carestie, per non parlare delle più remote questioni di che cosa accada dopo la morte e se esistano gli dei e gli angeli.

Molti di questi problemi sono ora stati rilevati dalla scienza, sebbene non sappiamo ancora nulla della vita dopo la morte e non abbiamo ancora prove oggettive dell'esistenza di esseri "soprannaturali". Perciò i sacerdoti sono ancora le autorità su tali materie,

anche se queste rimangono legittimi oggetti dell'indagine scientifica e non hanno alcun legame essenziale con la religione. Verrà forse il giorno in cui la scienza, fisica o psichica, saprà rispondere a questi interrogativi, e alcuni scienziati pensano che allora non ci sarà più bisogno della religione, non avendo un'idea di che cosa essa sia. Questa non è propriamente una loro mancanza, perché la gente religiosa di rado comprende la vera funzione della religione e continua a sprecare pensiero ed energia in una guerra con la scienza basata su premesse completamente false.

Se si potesse trovare obiettivamente e scientificamente che c'è una vita dopo la morte e che esistono esseri soprannaturali, ciò avrebbe un valore religioso quasi quanto la scoperta di un nuovo continente, dell'esistenza della vita su Marte o degli usi dell'elettricità. Sarebbe né più né meno che un'aggiunta all'esperienza e alla conoscenza umane. Non sarebbe necessariamente un'aggiunta alla saggezza umana, che è il dominio della religione. Infatti la saggezza non è conoscenza fattuale né mera quantità e campo di esperienza, e neppure facilità nell'uso della conoscenza e dell'esperienza. La saggezza è una qualità del rapporto psicologico o spirituale fra l'uomo e la sua esperienza. Quando quel rapporto è saggio e armonioso, le esperienze dell'uomo lo liberano, ma, quando è insipiente e stonato, le sue esperienze lo rendono schiavo.

La religione sola può occuparsi di quel rapporto, e questa è la sua funzione essenziale. Infatti, che cosa resta in religione, una volta eliminato il suo aspetto quasi scientifico? C'è tutto l'immenso problema dell'amore o dell'unione spirituale contenuto nella domanda: "Come posso imparare ad amare la vita, la cui sorgente ed essenza chiamiamo Dio? Come posso imparare a essere unito con essa in tutte le sue espressioni, nel vivere e nel morire, nell'amore e nella paura, nel mondo esterno delle circostanze e nel mondo interno del pensiero e del sentimento, così che nell'unione con essa possa trovare la libertà?" La scienza non può insegnare alcun tipo di amore, neppure l'amore fra l'uomo e la donna, infatti, chi mai imparò ad amare sua moglie da un testo psicologico sul matrimonio? La morale, che secondo l'insegnamento religioso avrebbe sanzioni soprannaturali, è giusto l'espressione dell'amore, segue come conseguenza e non precede come causa. La volontà di Dio, quale è espressa nella morale, non è un ordine arbitrario a cui si debba semplicemente obbedire, perché lo scopo della Sua volontà non è che ci sia la morale, ma che ci sia l'amore, e la morale è appunto il "segno esterno e visibile di una grazia interna e spirituale".

Nella misura in cui la religione ha deviato dal suo scopo principale nello psichismo, nella morale per la morale, nella teologia speculativa, nell'interesse per la vita dopo la morte e nei tentativi di destare la spiritualità imitandone le espressioni, si è anche sottratta al contatto con coloro che non hanno alcun desiderio di essere specialisti in religione. Coloro che non pensano che il principale interesse dell'uomo stia fuori di questo mondo, che pensano che la salvezza non abbia nulla a che fare con il trasferimento in un altro regno di esperienza o con la semplice obbedienza a una legge morale, — questa gente non trova gran giovamento nella religione qual è solitamente insegnata, e oggi costituisce una grossa percentuale di uomini e donne intelligenti. Infatti il conflitto del diciannovesimo secolo fra la religione e la scienza fu, per chi aveva gli occhi aperti, uno spogliare la religione di inutili orpelli, ma purtroppo la religione ufficiale vide di rado la cosa in questo senso. Si aggrappò al soprannaturalismo, che, a torto o a ragione, la scienza razionalista aveva screditato, e continuò a farne la chiave di volta della spiritualità.

Ma questo tipo di religione non incoraggia il tipo di amore su cui si fonda la spiritualità. Abbiamo visto che la sua tecnica è imitativa e quindi non idonea a produrre una esperienza religiosa genuina, di prima mano; abbiamo anche visto che il suo disprezzo per questo mondo e il suo concentrarsi sulla vita futura hanno poco a che fare con gli elementi essenziali della religione. E non è tutto, perché non solo essa ha poco a che fare con tali elementi, è anche un innegabile ostacolo alla crescita spirituale, perché incoraggia un "amore" di Dio su una base falsa. Dio è amato non perché ci abbia dato questo mondo, ma perché, come si dice, ha promesso un mondo molto migliore nella vita dopo la morte. Il Suo rifiuto è perciò rifiutato senza ringraziamenti — un affronto che è mitigato dal definire questo mondo un luogo in cui si prova l'identità a entrare nel mondo avvenire, in base al principio che, se rifiuterai il primo dono di Dio, ne otterrai il secondo.

LA "SENSUALITÀ SUPERIORE"

Ma, se Dio creò questo mondo solo come un luogo temporaneo di prova, si ha l'impressione che si sia presa una briga del tutto inutile nel costruirlo. Ci diede dei sensi che finora non abbiamo neppure cominciato a sviluppare in tutta la loro potenzialità, e tuttavia la religione ci mette in guardia contro quei sensi, come

se fossero stati dati semplicemente come un'offa per abbellire la vita con ornamenti superficiali quali l'arte, la letteratura, la musica e l'atletica, così che nel distrarci con essi possiamo rilassarci alquanto dal più importante compito di farci idonei alla vita futura. Ma c'è un modo di guardare le cose, grazie al quale questi "ornamenti" diventano l'occupazione principale della vita e la religione il mezzo per realizzarli, in base al principio che la religione fu creata per la vita e non la vita per la religione. Infatti il disprezzo del mondo dei sensi ricorda singolarmente la favola dell'uva acerba. L'uomo rimase scottato nel gioco del piacere e, invece di imparare a giocarlo nel modo giusto, si riempì di paura e relegò il piacere nei regni del Diavolo e delle sue vanità, gridando:

La speranza terrena, a cui s'affida
Il cuor dell'uomo, rivolta la cenere,
O prospera, ed effimera qual neve
Sull'imbronciata faccia del Deserto,
Brilla una breve ora, e si dilegua.

Ma le bellezze della terra hanno questo dalla loro, che sarebbero insopportabili se non mutassero e svanissero. Una donna non è meno bella e desiderabile perché invecchia e incanutisce; se avesse l'eterna giovinezza, sarebbe un mostro, come molte donne che si rifiutano di accettare le differenti bellezze della vecchiaia e della morte. Infatti la bellezza della vita non sta in uno dei suoi stadi, ma nell'intero movimento dalla nascita alla morte, e, se questo movimento è in qualche modo ostacolato o interrotto, ecco sopraggiungere l'infelicità, l'incapacità di adattamento e la nevrosi. Coloro che in vecchiaia sembrano miserandi e odiosi, lo sono solo perché i loro anni li inaspriscono, perché non hanno accettato il ritmo della loro vita e invecchiano lanciando sguardi pieni di rimpianto agli splendori che si sono lasciati alle spalle.

Certamente tutti i piaceri sono transeunti, altrimenti cesseremmo di apprezzarli, ma, se ciò diventa la scusa per rifiutarsi di goderli, si deve sospettare che le idee dell'uomo sulla felicità siano terribilmente confuse. Il segreto del godimento del piacere è sapere quando fermarsi. L'uomo non impara facilmente questo segreto, ma fuggire il piacere è evitare vilmente un difficile compito. Infatti dobbiamo imparare l'arte di godere le cose, perché sono permanenti. Questo lo facciamo tutte le volte che ascoltiamo la musica. Non ci attacchiamo a una particolare corda o frase e gridiamo all'orchestra di continuare a suonarla per il resto della serata; al contrario, per quanto ci possa piacere quel particolare momento musicale, sappiamo che il suo perpetuarsi interromperebbe

e ucciderebbe il movimento della melodia. Capiamo che la bellezza di una sinfonia sta meno in questi momenti musicali che nell'intero movimento dal principio alla fine. Se la sinfonia dura troppo, se a un certo punto il compositore esaurisce la sua capacità creativa e prosegue giusto per riempire lo spazio di tempo richiesto, allora cominciamo ad agitarci nelle poltrone, sentendo che egli ha negato il ritmo naturale, ha spezzato la morbida curva dalla nascita alla morte e che la vita che si pretende di esibire è in realtà una morte vivente.

IL PROBLEMA DEL DOLORE

Ma da sola questa filosofia della "sensualità superiore" è inadeguata, perché sotto certi aspetti la vita non è come un capolavoro musicale. Un capolavoro musicale possiamo trovarlo tutto bello, ma la vita, dal punto di vista sensuale, è bella solo in alcune parti; essa ha anche brutture, dolori e orrori e quindi l'amore per un Dio che eliminerà queste cose nel mondo avvenire. Ma anche questo è evitare il problema. Infatti l'atteggiamento della religione ordinaria verso i piaceri e i dolori di questo mondo è negativo. Il piacere è guardato con sospetto e nella vita eterna il dolore non esiste.

Ma ora dobbiamo chiederci se non sia possibile raggiungere più grandi altezze di spiritualità con un atteggiamento positivo verso il piacere e il dolore in questo mondo. Se ciò è possibile, è chiaro che la religione non ha un interesse speciale per la vita dopo la morte e che la spiritualità non ha assolutamente nulla a che fare con il ritirarsi dal mondo. Nessuno può negare l'esistenza di una vita dopo la morte, ma che debba essere una vita più spirituale di questa è un assunto del tutto irragionevole. Se è vero che ci reincarniamo fisicamente su questa terra o su un'altra, l'intero quadro cambia. Ma, se il Cristianesimo ortodosso ha ragione nel credere che abbiamo solo una vita materiale, allora la prossima vita sarà psichica, perché, secondo la nostra definizione, non ci può essere una cosa come il mondo spirituale, dato che la spiritualità è una qualità di vita e non un tipo di esistenza alla stessa stregua della materiale e della psichica.

La spiritualità è, perciò, un modo di vivere in qualunque mondo ci capiti di esistere, e non è affatto separabile dall'effettivo processo di vita in quel mondo. In altre parole, non c'è alcuna differenza fra la religione e la vita ordinaria, quotidiana; le idee e le pratiche religiose (che sono religione quanto ogni altra attività) esi-

stono unicamente per promuovere un atteggiamento positivo e amoroso verso la vita ordinaria e ciò che essa implica, cioè Dio. A meno che non capiti di essere uno specialista religioso, che non è necessariamente la stessa cosa che una persona spirituale, le pratiche religiose non sono fine a se stesse. Sono mezzi per una vita più piena e più grande *in questo mondo*, implicando un atteggiamento positivo e costruttivo verso il piacere non meno che verso il dolore e quindi una crescente capacità di imparare la felicità e la libertà da ogni tipo di esperienza possibile. In questo senso, religione è unione con la vita; se la vita sia questa nostra vita di forma fisica, di pensiero e sentimento con cervello e anima, o se sia una vita futura di sostanza puramente psichica è fuori questione. Questi sono solo differenti gradi di esistenza; non sono differenti gradi di spiritualità, perché le stesse leggi spirituali si applicano in ogni grado di esistenza e, quando si è conosciuta l'unione con uno di essi, si è scoperto il segreto dell'unione con tutti gli altri.

Abbiamo suggerito che il segreto di questa unione sta in un atteggiamento positivo verso il mondo in cui viviamo. Per ripetere la domanda a cui la religione deve rispondere, noi vogliamo scoprire come possiamo imparare a essere uniti con la vita in tutte le sue espressioni, nel vivere e nel morire, nell'amore e nella paura, nel mondo esterno delle circostanze e nel mondo interno del pensiero e del sentimento, così che nell'unione con essa possiamo trovare la libertà e la felicità. Essere uniti con la vita in tutte le sue espressioni può sembrare esigere molto da se stessi, perché quelle espressioni includono la malattia, il dolore, la morte, la pazzia e tutti gli orrori che l'uomo può escogitare, consapevolmente o inconsapevolmente, per i suoi simili. Infatti il "nocciolo" dell'intero problema è l'accettazione del lato oscuro della vita, perché proprio qui sta il motivo della nostra infelicità. "Accettazione" può sembrare una parola poco efficace per un positivo atteggiamento di amore, ma è usata perché quel tipo di amore in questione è rilassato. È positivo ma non aggressivo: cresce a modo suo, spontaneamente. Perciò possiamo dire che non basta *tollerare* il lato oscuro della vita; l'accettazione, in questo senso, è molto più che un "sia pure" con una rassegnata alzata di spalle. Chiamiamola "accettazione creativa", ma, siccome la frase sa troppo di gergo filosofico, scriveremo il sostantivo e ne sottintenderemo l'aggettivo qualificativo. Ciò è forse saggio per un altro verso, perché una verità stranamente nasce da un gioco di parole: per essere autentica, l'accettazione deve essere senza aggettivi.

LA VIA DELL'ACCETTAZIONE

In anni recenti gli uomini sembrano avere scoperto una nuova virtù e un nuovo vizio nell'anima umana. La virtù è chiamata "accettare la vita" e il vizio "fuggire la vita", due frasi il cui significato, da un punto di vista strettamente filosofico, è assai dubbio. Le due frasi furono portate alla popolarità e investite di uno speciale significato, quantunque vago, dal nuovo movimento psicologico che ebbe inizio con Freud ed è continuato da Adler, Jung e mille altri. Naturalmente né quella virtù né quel vizio sono nuovi, e gli psicologi non furono i primi a diventarne consapevoli. Carlyle ne parlava come dell'"Eterno Sì" e dell'"Eterno No", e, sebbene la psicologia moderna li abbia forse investigati con una meticolosità più nuova e più audace, sono noti da sempre nella storia sotto cento nomi diversi.

Ma, a parte alcuni esempi isolati, l'idea di accettare la vita, qual è intesa nella psicologia moderna, è rimasta assente dalla filosofia e dalla religione del mondo occidentale. Per secoli il simbolo dello sforzo morale cristiano è stato san Michele e il Drago — san Michele che calca trionfante il corpo moribondo di un abominevole serpente armato di artigli e alato, con la lancia conficcata nel suo cuore. Quel serpente simboleggiava non solo la cupidigia, l'odio, la lussuria e l'ignoranza, ma tutto ciò che è implicito nella trinità di "mondo, carne e diavolo". A rischio di citare qualcosa che la maggior parte della gente conosce a memoria, è interessante ricorrere, a questo proposito, al quinto capitolo del Vangelo di san Matteo.

Ma Io vi dico di non resistere al malvagio; ma, se uno ti colpisce sulla guancia destra porgigli anche l'altra... Voi avete udito che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma Io vi dico: Amate i vostri nemici... affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; infatti Egli fa sorgere il Suo sole sui malvagi e sui buoni, e manda la pioggia sui giusti e sugli ingiusti.

La psicologia cristiana fa un'interessante distinzione fra l'uomo in sé e il male che è in lui. Conformemente ai precetti citati, è l'uomo in sé, l'anima immortale, che si deve amare. Ma proprio per quell'amore e per la salvezza eterna di quell'anima il male che è in lui deve essere combattuto, odiato e ucciso senza pietà. Tuttavia è incerto se Gesù avesse in mente proprio quella idea. Certamente si riferiva a quella che sarebbe la nostra reazione al malvagio trattamento da parte di altri, ma è possibile, perfino probabile, che le parole "non resistere al malvagio" significhino più che questo. È probabile che dicesse agli uomini di amare i loro nemici non solo perché i loro nemici erano esseri umani, ma anche perché l'amore è l'unica reazione saggia al male di ogni genere, umano, naturale o demoniaco.

Un mito più antico di quello di san Michele e il Drago narra di uno scontro con un mostro che per ogni testa mozzatagli dalla spada dell'eroe ne faceva crescere sette nuove. In verità, il problema del male non è affatto così chiaro come la tecnica comunemente accettata della "morale battagliera" vorrebbe presumere. Quei desideri, sentimenti e impulsi dell'anima che sono chiamati malvagi, sembrano trarre profitto dalla resistenza, perché la resistenza appartiene alla loro stessa natura e, come diceva il Buddha, "L'odio non cessa con l'odio solo; l'odio cessa solamente con l'amore". Ciò sembra abbastanza ragionevole se riferito alle persone, ma in un modo o nell'altro troviamo difficile credere che l'impulso dell'odio possa essere superato solo con l'amarlo. Ma, come avviene con la paura, l'odio non fa che aggiungere un odio all'altro e i suoi risultati sono nefasti quanto quelli della guerra che fu combattuta per mettere fine alla guerra. E tuttavia, se prendi una pistola e uccidi un assassino, il risultato sembra chiaro e soddisfacente: una persona pericolosa, che avrebbe potuto uccidere degli innocenti e indifesi, ha cessato di esistere. La soddisfazione non dovrebbe essere la stessa, quando liberiamo la nostra mente dal male con la violenza? Se in tal modo cessa di esistere, perché mettere in dubbio i mezzi usati per eliminarlo?

Oggi questo non ha affatto il peso di un problema come per alcuni dei nostri antenati, perché ora si inclina generalmente a considerare malvagi solo i vizi più gravi, che però non sembrano turbare molto il cuore degli uomini normali. Molte cose che i puritani avrebbero chiamato peccati mortali, sono ora "naturali" o positivamente "salutari". Ma il problema esiste ancora, perché Satana ha assunto una forma nuova. Non può atterrirci e adescarci come nel passato con i nostri "desideri carnali", così ha spostato

l'accento dal male sul dolore, la malattia, la guerra e l'insicurezza — avversari che oggi combattiamo e odiamo tanto quanto i nostri antenati combattevano e odiavano l'incontinenza, il gioco d'azzardo, l'ubriachezza e l'irreligione. In un certo senso, Satana ha la meglio su di noi, perché, mentre i nostri antenati riconoscevano il male come qualcosa di esistente dentro di loro, qualcosa di cui ciascun uomo era personalmente responsabile, noi tendiamo a esteriorizzarlo e a farne responsabili la natura o gli altri. Nessuno (a meno che non sia un seguace della Scienza Cristiana) deve vergognarsi del dolore e della malattia; la guerra è colpa dei nazisti, dei fascisti o dei comunisti e dell'insicurezza di un sistema economico — il che è abbastanza comodo.

GLI USI DEL "MALE"

Ciò nonostante, c'è ora fra noi una corrente di opinione che non solo riconosce l'origine interna di tutti i mali, ma anche crede che si possano controllare meglio con una tecnica pacifista. Inutile dire, alla testa di questa corrente di opinione ci sono gli psicologi, perché nella loro concezione ogni tentativo di sradicare un pensiero o desiderio dalla mente si risolve solo nella sua "rimozione". Rimozione, in questo senso, è l'ostruzione violenta di un impulso psicologico, che continua ad accumularsi contro la barriera finché la barriera cede o l'impulso trova un altro sfogo. Gli psicologi non credono che tali impulsi si possano mai interamente eliminare, perché sorgono da un aspetto dell'essere umano sul quale la mente conscia e la ragione non hanno un reale controllo. Questo aspetto — l'inconscio — è la natura irrazionale nell'uomo, che secoli di civiltà e di disciplina morale lo hanno portato a dimenticare o ignorare. Sappiamo dall'ordinaria, quotidiana esperienza della natura che è estremamente difficile frenare le forze naturali; si può dar loro solo una nuova direzione. Non puoi togliere di mezzo il Rio delle Amazzoni e, se lo sbarrì con una diga, la pressione del salterà o il fiume non strariperà — a meno che tu non allestisca pure dei grandi corsi d'acqua. Alla stessa stregua, chiunque abbia un giardino sa che, se si vuol far crescere più vigorosamente una siepe, bisogna potarla. Naturalmente, se la sradichi, cesserà di crescere, ma, sotto questo riguardo, l'anima umana non somiglia affatto a una aiuola.

Non possiamo sterminare i nostri mali più di quanto la terra possa buttar fuori le sue erbacce. Ma le erbacce non gremiscono tutte quelle parti della terra dove la natura è lasciata libera di fare quello che vuole; solo quando interferisce nella natura, l'uomo comincia a notare l'inconveniente persistenza di certe umili piante a cui dà il nome di erbacce. Tuttavia anche i giardini più curati devono avere il terreno pieno di letame e altri "sgradevoli" fertilizzanti, e ciò che è vero del terreno, è anche vero della mente umana. Dove le rose della virtù fioriscono nel loro splendore, ci sarà certamente un letto di letame; sarà tenuto al suo posto, d'accordo, ma certamente ci sarà. Questo non è detto con cinismo, perché la "sozzura" del terreno non diminuisce affatto la bellezza del fiore se non nell'immaginazione di coloro che vorrebbero vedere le rose fiorire a mezz'aria, la cui ipersensibilità è disgustata dalle realtà della natura. Tuttavia il giardiniere esperto ed entusiasta trova qualcosa di quasi piacevole nel letame; certamente non ne imbratta le piante, ma un terreno ben mescolato con esso lo chiama "buono" e "ricco", non "sporco" e "putrido".

Questo ci dà un filo conduttore per giungere al significato dell'accettazione del male, che non fu mai intesa come una scusa per la sfrenata licenza. Significa che quello che la morale chiama male, è un impulso naturale che non bisogna temere, se è tenuto al suo posto giusto — nel terreno. In altre parole, se ti scopri a pensare che vuoi uccidere qualcuno, commettere adulterio, rapinare una banca o picchiare tua moglie, non tentare di forzare quel pensiero ad andarsene. Forzarlo ne accresce il potere finché non esige di esprimersi nell'azione. D'altro canto, ci sono momenti in cui si finisce con l'essere ossessionati da tali pensieri, anche se non si è mai tentato di opporvi resistenza. Il pensiero si impossessa dell'immaginazione con una forza manifestamente autonoma e irresistibile, e spinge all'azione; questo è appunto ciò che i moralisti temono. Tuttavia Berdjaev scrive in *La libertà e lo spirito*:¹

Il nostro atteggiamento verso il male deve essere scervo da odio e ha bisogno, esso pure, di essere illuminato nel carattere... Satana gode quando riesce a ispirarci sentimenti diabolici verso di lui. E lui che vince quando i suoi stessi metodi sono rivolti contro di lui... Una continua denuncia del male e dei suoi agenti non fa che incoraggiare il suo sviluppo nel mondo — una verità, questa, sufficientemente rivelata nei Vangeli ma dinanzi alla quale rimaniamo ostinatamente ciechi.

¹ Capitolo 5, pag., 182. Tutto questo capitolo è particolarmente suggestivo.

Queste parole hanno il loro peso tanto più perché provengono da un filosofo della Chiesa Cattolica. Infatti quei cristiani che hanno realmente studiato il Nuovo Testamento, sanno, non meno degli psicologi, che il male non si vince con la violenza; ma evidentemente coloro che vorrebbero inculcare la morale con la forza della disciplina legalistica, non si sono mai presi la briga di leggere san Paolo. Se c'è qualche dubbio sulle parole di Cristo, non ce ne possono essere sul seguente passo dell'Epistola ai Romani:²

Infatti, quando eravamo nella carne, le passioni dei peccati che erano mosse dalla legge, agivano nelle nostre membra per portar frutti alla morte... Che cosa diremo dunque? E peccato la legge? Dio ce ne guardi no! Io non avrei conosciuto il peccato, se non per la legge: infatti non avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare. Ma il peccato prendendo occasione da questo comandamento, operò in me ogni sorta di concupiscenza. Infatti senza la legge il peccato era morto. Infatti un tempo ero vivo senza la legge: ma, quando il comandamento venne, il peccato rivisse e io morii.

Qual era l'alternativa di san Paolo? Ce lo dice forse più chiaramente l'Epistola ai Galati. Nella terminologia mistica paolina essa è che Cristo deve nascere nell'anima umana, perché la volontà dell'uomo sia soppiantata dalla volontà di Cristo. Leggi e regole saranno allora irrilevanti, perché il desiderio dell'individuo sarà il desiderio di Cristo. Noi dobbiamo scoprire che cosa significhi ciò esattamente, ma sarà subito chiaro che, siccome Cristo significa amore, ciò implicherà un nuovo atteggiamento verso il male.³

SAN MICHELE COME IL DRAGO

Ma c'è un punto importante che è spesso trascurato. Abbiamo definito pacifistico un certo atteggiamento verso il male e un pacifista è spesso uno che odia l'odio per l'odio — tre odi invece di propagandisti della pace. Infatti san Michele è parte integrante dell'anima umana quanto il male stesso e, a meno che la sollecita avversione di san Michele per il male e il dolore non sia accettata

² Romani 7, 5-9.

³ L'interpretazione della Bibbia su questi punti non è agevole a causa di un incoerente uso dei termini. Si noti l'evidente contraddizione: "Dio ha tanto amato il mondo..." (Giovanni 3, 16) e "Se un uomo ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui" (prima lettera di Giovanni, 2, 15). Il greco ἀγάπη è usato in entrambi gli esempi.

insieme con il male e il dolore, l'accettazione è solo unilaterale.⁴ Questo è veramente un punto che la nuova psicologia deve considerare attentamente, se non si vuole che, nel riconciliarsi con un diavolo, se ne crei un altro nella forma dello stesso san Michele. La frase "accettazione della vita" significa precisamente l'accettazione della totalità della vita e certamente non va intesa come mero laissez faire spirituale. Pertanto l'ideale spirituale è più che "una saggia passività" — un parziale atteggiamento che esclude la forza e lo sforzo, che accetta vecchi mali ma ne crea uno nuovo che è quasi peggiore dei vecchi, perché è più sottile e complesso.

La difficoltà dell'intera psicologia dell'accettazione è che, se non è intesa nel senso giusto, conduce in un labirinto mentale le cui sottili sfumature ci portano sempre più lontano dalle realtà. Non c'è dubbio che la tecnica del rilassamento o accettazione "operi" dove un atteggiamento aggressivo creerebbe solo un ulteriore turbamento. Chiunque abbia praticato lo "ju-jitsu", ha avuto una convincente dimostrazione fisica del modo in cui la forza può essere vinta con il cedere, una tattica che fa in modo che l'avversario sconfigga se stesso con il proprio sforzo. Ma ci sono due tipi di accettazione, uno che è applicato alle cose particolari e l'altro che è applicato alla vita in generale. Nello stesso identico modo ci sono i due tipi di felicità, uno che è causato da cose o fatti particolari e l'altro dalla totalità della vita. Il primo tipo di accettazione è una questione di tecnica, il secondo, di spiritualità; ci sono specifici modi di conseguire il primo, ma il secondo è stranamente sfuggivo.

ACCETTAZIONE PARZIALE E TOTALE

Lo "ju-jitsu" è un esempio del primo tipo di accettazione, essendo semplicemente lo scambio di una tecnica di lotta con un'altra. È, dunque, una tecnica esclusiva esattamente come la tecnica della psicologia è esclusiva in quanto crea un nuovo "male" chiamato evasione, quale antitesi dell'accettazione. Così abbiamo questi due stati psicologici chiamati "accettazione della vita" ed "evasione dalla vita", ma, quando sono messi in questa opposizione, è chiaro che "vita" può avere solo un significato circoscritto. Significa cose particolari della vita — specifici mali, desideri, fatti e situa-

⁴ Cfr. Friedrich Spiegelberg, *Religion of Non-Religion*, (Londra, 1938), pagg. 14-16.

due tipi di
accettazione
- particolare
- generale

zioni, perché, quando la vita è intesa nel suo senso più lato, non c'è alcuna possibilità di evasione. Tutto è vita, anche l'evasione, e, se si vuole accettare la totalità della vita, non si deve trasformare il desiderio di evadere in un nuovo demone. Perciò l'accettazione parziale è quella che i filosofi orientali definirebbero uno stato mentale dualistico in quanto distinto da quello non-dualistico. Infatti, secondo gli insegnamenti hindu e buddhista, l'illuminato raggiunge uno stato mentale che è tutt'uno con Brahman o Tathata,⁵ la Realtà della vita, la quale include tutte le cose possibili e indipendentemente dalla quale nulla esiste. Questo stato è non-dualistico, perché è l'unione con qualcosa a cui nulla può essere opposto, e in questo senso è completa e assoluta accettazione della vita, filosoficamente descritta come unione con il principio che è il significato, l'essenza e la *raison d'être* dell'universo. In questo stato l'uomo è sommamente felice, perché, anche se può essere coinvolto in un conflitto con il dolore e il male, anche se può sentire le umanissime emozioni della paura, della collera e dell'amore, vive la sua vita con una generosità e un abbandono che nascono dall'aver capito che tutte le cose sono fondamentalmente accettabili. Infatti per lui c'è significato e divinità in ogni aspetto dell'universo e nella grandezza e nella piccolezza, nell'amore e nella paura, nella gioia e nel dolore, nella contentezza e nella scontentezza dell'anima umana. Infatti le Upanishad dicono:⁶

L'anima è Brahman, l'Eterno. È fatta di coscienza e di mente: È fatta di vita e di visione. È fatta di terra e di acque: È fatta di aria e di spazio. È fatta di luce e di tenebra: È fatta di desiderio e di pace. È fatta di collera e di amore: È fatta di virtù e di vizio. È fatta di tutto ciò che è vicino: È fatta di tutto ciò che è lontano. È fatta di tutto.

Ma questa totale accettazione amorosa della vita ci sfugge, perché nello sforzarci di raggiungerla siamo costantemente in guerra con ciò che sembra andarle contro. La ragione è che nel tentare di unirvi con la vita ci sforziamo di conseguire qualcosa che già esiste: il risultato è che i nostri stessi sforzi per conseguirla sono impedimenti in quanto incoraggiano il sentimento di essere separati dalla vita e di doverci unificare con essa. Ma non possiamo renderci conto tutt'a un tratto che questa unione già esiste, perché

⁵ Tathata è solitamente tradotto con 'Suchness' ['Eccellenza']. Alcuni preferirebbero 'Reality', sebbene 'Suchness' sia alquanto più dimostrativo, anche se meno esonico (N.d.r.).

⁶ Trad. di Juan Mascaro, *Himalayas of the Soul, Translations from the Sanskrit of the Principal Upanishads* (Londra e New York, 1938), pag. 89.

secoli di civiltà ci hanno resi orfani della natura tanto dentro di noi quanto intorno a noi, facendoci credere di essere individualità indipendenti e autonome. Il primitivo non lo sente nella stessa misura, avendo quella che Levy-Brühl definiva una *participation mystique* con la natura, che val quanto dire una unione di cui non si rende pienamente conto, perché non è mai stato conscio di ciò che significa essere separato dalla natura. Quel sentimento di separazione viene necessariamente prima che l'unione possa avere per noi il suo pieno significato. Pertanto nella parabola del Figliuol Prodigo è per il ritorno del prodigo che si uccide il vitello grasso, non per il figlio fedele, che era sempre rimasto in patria e non si era mai separato dal padre.

Pertanto, se l'uomo vuol realizzare di nuovo la sua fondamentale unità e armonia con la vita, deve procedere per la via traversa del tentativo di ottenere ciò che già possiede, finché non si convince della propria follia. Infatti è solo tentando di accettare la vita nel suo complesso che possiamo renderci conto che non c'è mai stato un vero bisogno di tentare e che la spiritualità è in effetti un "diventare ciò che siamo". Nel tentar di accettare attivamente la vita, scopriamo che ciò riesce solo riguardo a cose particolari; ci riconciliamo con il lato oscuro della vita solo per scoprire che non siamo riconciliati con il nostro desiderio di fuggirlo, e questo desiderio è in sé un aspetto di quel lato oscuro. Con questo metodo rimane sempre qualcosa fuori dell'intero, con il risultato che la nostra accettazione, e quindi la nostra felicità, dipende ancora da cose particolari e noi siamo, come sempre, ben lungi dall'includere l'intero. Per questa ragione un gran numero di psicopatici non guarisce mai veramente. Specifiche nevrosi del tipo più ovvio sono certamente superate, ma, se si eccettuano alcuni casi rari, la grande felicità rimane sconosciuta. Ciò non deve sorprendere affatto, perché l'accettazione totale non solo è la cosa più sfuggente del mondo, è anche qualcosa contro la quale l'intelletto e la ragione si ribellano.

I TRE STADI DELLA MORALE

Si deduce che, se la suprema spiritualità è semplicemente un accettare la vita quale essa è, e, se ciò è qualcosa che già abbiamo, ma di cui non ci rendiamo conto, allora il suo conseguimento non farà nessuna differenza per le nostre vite. È possibile che ci renda felici interiormente, ma, se ciò non si esprime esteriormente in

pensieri e azioni differenti e migliori, non vale proprio nulla. Inoltre l'idea di una Realtà suprema o Dio manifestata ugualmente da tutte le forme della vita è amorale e pericolosa e non concorda con l'importante dottrina cristiana secondo cui l'ordine universale è fondamentalmente un ordine morale. Ma questo modo di vedere la spiritualità è incompatibile con un ordine universale morale solo in quanto la morale in questione è l'invenzione dell'intelletto umano e della credenza fondata sui desideri piuttosto che sui fatti. Se, però, il fondamento della morale è "amare il prossimo come se stessi", non si può dire che l'accettazione totale sia incompatibile con un ordine universale morale. Infatti comporta l'accettazione delle virtù e dei vizi altrui non meno che dei propri. Per di più, sebbene l'idea suggerisca l'amoralità, raramente segue questa strada: un paradosso che sarà chiarito quando considereremo l'accettazione totale nei particolari.⁷

Ma si noti che c'è una differenza importante fra coloro la cui accettazione è parziale e coloro la cui accettazione è totale. Il moralista ordinario sente che non è libero di essere altra cosa che morale; in altre parole, si sente costretto a essere morale — per un mucchio di ragioni. Può darsi che tema l'ira di Dio o i rimorsi della coscienza; può darsi che abbia un senso egoistico del dovere, pensando che la sua e l'altrui natura debbano conformarsi ai dettami della sua ragione. Ma è servilmente morale e combatte la sua "natura inferiore" perché ha troppa paura o è troppo orgoglioso per fare qualcos'altro. Quanto a coloro la cui accettazione è parziale, non si sentono liberi di combattere la propria natura inferiore; credono che debbano accettarla perché qualunque altra cosa sarebbe evadere dalla vita. Il risultato è che fanno del rilassamento psicologico una disciplina coatta e così "scambiano il Re Cicogna con il Re Travicello". Ma accettare totalmente è essere libero di essere morale e chi segue liberamente una legge morale, non subisce le conseguenze della repressione nello stesso modo del moralista schiavo. Parte del segreto di questa libertà è che egli sa che è anche libero di essere immorale, perché san Michele e il Drago hanno ricevuto uguale riconoscimento. In pratica, però, le persone libere sono raramente immorali, perché non si lasciano più impressionare dal fascino proibito del Drago; giudicano la preoccupazione per il male semplicemente noiosa per ragioni che mostreremo più tardi. Per citare di nuovo Berdjaev:⁸

⁷ Si veda il capitolo 8.
⁸ *Ibid.*, pag. 183.

Esagerare il potere della tentazione difficilmente può essere un mezzo positivo per superarla... Finché nella nostra lotta contro il male lo considereremo forte e seducente e al tempo stesso terrificante e proibito, non riusciremo mai e poi mai a vincerlo radicalmente e definitivamente... rimarrà invincibile finché sarà considerato così... L'attrazione del male è una menzogna e un'illusione... Solo il sapere quanto sia assolutamente vuoto e uggioso può darci la vittoria su di esso.

CRISTIANESIMO E RELIGIONE ORIENTALE

Nel Cristianesimo l'idea dell'accettazione totale è piuttosto segreta; se ne parla direttamente solo in alcuni scritti dei mistici, ma non tarda a rivelarsi quando cominciamo a investigare diligentemente il simbolismo della dottrina cristiana. Nelle religioni orientali, invece, riceve particolare risalto; infatti è il principio fondamentale della filosofia vedantista, buddhista e taoista. La principale differenza fra queste religioni orientali e il Cristianesimo è che, almeno superficialmente, al Cristianesimo sta a cuore la credenza nelle dottrine laddove le religioni orientali sono interessate agli stati della mente. In altre parole, il Cristianesimo tende a essere una religione teologica ed etica, mentre il Buddhismo, il Taoismo e il Vedanta sono religioni psicologiche. Nel Cristianesimo il conseguimento supremo è riservato alla vita dopo la morte e raramente è descritto in termini più definiti che non siano "la beatitudine dell'anima assorta nella contemplazione eterna di Dio". Alcuni cristiani credono che la contemplazione di Dio possa essere raggiunta su questa terra, ma per la maggioranza frasi del genere non traggono altro che una forma di introspezione profonda, in cui l'anima si trova di fronte a una visione di luce sconfinata ed è pervasa da un sentimento di amore infinito. Ma come si consegue questa condizione? La maggior parte dei mistici cristiani afferma concordemente che le sue forme intense sorgono spontaneamente, a rari intervalli e senza una causa manifesta.

Le religioni orientali hanno questa condizione dell'anima come loro centro e *raison d'être*, sebbene non la descrivano negli stessi termini dei mistici cristiani. Per esse non è un fenomeno insolito che ricorra fra alcuni individui stranamente dotati, chiamati mistici; è il sangue stesso della religione e viene prima delle dottrine, dell'etica o di qualunque altro aspetto della vita religiosa. L'ordine, dell'etica o di qualunque altro aspetto della vita religiosa, è biettivo dichiarato del Vedanta, del Buddhismo e del Taoismo mentre l'uomo, durante la sua vita terrena, consegue uno stato simile che è indicato come l'intelligenza della sua eterna unione e identità con il "Sé dell'universo". Questo è anche l'obiettivo del Cristianesimo, ma non gli è dato risalto, la sua psicologia è stu-

diata inadeguatamente e le molte possibili vie per il suo conseguimento sono solo vagamente descritte. Ordinariamente il Cristianesimo mira a fare della persona di Gesù, qual è descritta nei Vangeli, una realtà quanto più vivida possibile, affinché il credente Lo ami, Lo segua e Lo serva come se fosse un vero amico che gli stia sempre a fianco. La psicologia della fede cristiana è, dunque, quella della devozione personale del discepolo per il suo Signore e Maestro, e questa devozione si dilata in misticismo quando il credente sente un rapporto d'amore con il Cristo cosmico non meno che con il Cristo personale. Ordinariamente è impossibile separare la psicologia della religione cristiana da una specifica personalità e specifiche credenze su quella personalità e quindi non è sempre facile per il cristiano riconoscere che un simile, se non identico, stato d'animo possa essere conseguito da chi non abbia mai sentito parlare di Gesù di Nazareth.

Ciò non invalida affatto l'esperienza cristiana. Significa solo che nel Cristianesimo non c'è una netta divisione fra la psicologia dell'esperienza spirituale e la dottrina e la storia religiose. La credenza cristiana che solo una tradizione storico-religiosa sia valida per l'uomo è un segno abbastanza chiaro di questa confusione; è così forte l'accento posto sulla storia e la dottrina come elementi essenziali della salvezza che è impensabile una psicologia della religione indipendente dalla persona di Cristo. Nelle tre grandi religioni orientali questa confusione non esiste e da esse possiamo formarci un'idea molto più chiara degli elementi essenziali della religione, dello stato mentale chiamato esperienza spirituale in quanto distinto dal "colore locale" di fatti storici particolari. Infatti, se veramente questa esperienza è conseguibile al di fuori della fede cristiana, indipendentemente dalla devozione per una particolare personalità e perfino senza riferimento alla teologia (come in certe forme di Buddismo), allora le religioni orientali hanno due importanti contributi da dare alla civiltà occidentale. In primo luogo, mostrano i principi di un approccio all'esperienza spirituale su una base puramente psicologica a coloro che hanno perduto la fede nei dogmi storici e teologici del Cristianesimo; in secondo luogo, il Cristianesimo stesso può essere arricchito ed esteso in questo aspetto tristemente sottosviluppato della sua esperienza e forse condotto a una comprensione della spiritualità superiore perfino a quella conseguita da molti suoi mistici.¹

¹ Per un più pieno svolgimento di questo tema si veda il mio *Legacy of Asia* (Chicago, 1938).

LA SAGGEZZA ORIENTALE E L'UOMO MODERNO

La saggezza dell'Oriente è qualcosa da cui possiamo imparare, ma che dovremmo stare attenti a non imitare. È insensato per un occidentale "convertirsi" al Buddismo o all'Induismo così come i missionari si aspettano che i "pagani" si convertano al Cristianesimo, perché ci sono aspetti delle religioni orientali che sarebbe indubbiamente nocivo per noi adottare. Non possiamo staccarci dalle nostre radici e dalle nostre tradizioni, che sono differenti da quelle dei popoli asiatici, perché abbiamo una differente funzione o *dharma* da adempiere nel mondo. Abbiamo già detto che l'accettazione non è necessariamente una questione di passività mentale o fisica, ma troviamo che su un certo tipo di passività si insiste in tutte le grandi religioni dell'Oriente, perché l'atteggiamento asiatico verso la vita ha un indubbio elemento di quietismo e *laissez faire* — un atteggiamento che è incoraggiato dalla loro tecnica religiosa. Per esse questo atteggiamento è giusto, ma la psicologia europea e americana è attiva e positiva e non sarebbe giusto per noi negare questo impulso attivo. Perciò è importante che nel nostro studio della religione orientale distinguiamo fra i principi e la loro applicazione; i principi hanno valore universale, ma, generalmente parlando, la loro applicazione è stata elaborata per accordarsi solo con i popoli e le condizioni dell'Asia. Dobbiamo scoprire il nostro modo di applicare quei principi e, anche se questo *alla fine* ci condurrà a qualcosa come la passività orientale, sarebbe il più grande errore cominciare con l'imitarla.

Le forme esterne di questa passività sono visibili nella meditazione yoga, un pacifismo (*ahimsa*) esteso perfino agli animali, un disprezzo totale per il progresso materiale e il servizio sociale, e un altero distacco dalle cure materiali in genere. Spesso nella filosofia applicata dell'Oriente il mondo della forma e dell'azione è illusione (*maya*) e non merita l'attenzione del saggio; ma si tratta di filosofia applicata e non di un principio fondamentale, secondo cui l'universo non può essere assolutamente diviso in illusione e realtà, l'invisto e considerato che l'assoluto è non-duale e include tutti gli opposti. È impossibile, a chi non vi sia avvezzo per tradizione, vederare il mondo un'illusione con una semplice decisione della volontà, perché imitare le idee di altri è falso quanto imitarne il lontano, perché imitare le idee di altri è falso quanto imitarne il lontano. Ma l'introversione orientale e l'estroversione occidentale sono funzioni umane ugualmente essenziali e ugualmente importanti, e l'una senza l'altra è sterile come l'uomo senza la donna. Per cogliere gli elementi essenziali della saggezza orientale non

dobbiamo imitarne gli elementi esterni; non è né necessario né saggio, come alcuni teosofi e sedicenti buddhisti e yogi immaginano, andarci a sedere ai piedi di maestri in India o nel Tibet, assumere la vita dell'errante *sanyassin* e adottare la tecnica della meditazione orientale per conseguire la libertà spirituale. Conseguita quella libertà, tuttavia, non c'è motivo per cui non si debba studiare, coltivarla, e quanto piaccia, la meditazione orientale, se per caso ci si senta interessati. Ma cercarvi la salvezza, la felicità o l'illuminazione è cercar fastidi, perché è quasi impossibile evitare l'imitazione in sé e l'imitazione di qualcosa che appartiene a una tradizione estranea.¹⁰

IL PERICOLO DELL'IO GONFIATO

Chiunque abbia studiato l'Induismo, il Buddhismo o il Taoismo, saprà che obiettivo di queste religioni è conseguire una realizzazione dell'unione fra l'uomo e il Sé dell'universo. Nelle loro Scritture descrivono varie tecniche psicologiche con cui poter conseguire quel fine, e molti occidentali, che vi si accostano da una posizione pratica, ne seguono alla lettera le direttive. Il risultato non è molto felice. Costoro non tengono conto dell'enorme differenza fra la psicologia dell'uomo moderno e la psicologia degli antichi cinesi o hindu. Le loro Scritture dichiarano apertamente che il vero Sé dell'uomo è Dio. *Tat tvam asi* è la formula hindu, che significa: "Quello (Brahman o Dio) sei tu". Questo è anche il tema di parecchie forme di misticismo occidentale; per dirla con Eckhart: "Io sono qui ed Egli è in me; dopo questa vita, io sono in Lui. Tutte le cose mi sono perciò possibili, se sono unito a Lui che tutto può". È ancora: "Ho nell'anima la capacità di includervi Dio interamente. Sono sicuro, come sono sicuro di vivere, che nulla mi è così vicino come Dio. Dio è più vicino a me di quanto io sia vicino a me stesso; la mia esistenza dipende dalla vicinanza e presenza di Dio. Egli è anche vicino alle cose di legno e di pietra, ma esse non lo sanno. Se un pezzo di legno diventasse conscio della vicinanza di Dio come ne è conscio un arcangelo, quel pezzo di legno sarebbe felice come un arcangelo".¹¹ Ma per l'occidentale moderno c'è un pericolo in questa conoscenza; leggendo e praticando tali idee,

¹⁰ Per una trattazione molto più ampia di questo argomento si veda il commento di Jung a *The Secret of the Golden Flower*, Wilhelm e Jung (Londra e New York, 1931).

¹¹ *Discorsi di Meister Eckhart*.

è portato a fare un Dio del suo Io piuttosto che un Io del suo Dio. Finché l'uomo moderno non avrà veramente capito il significato del suo evidente divorzio dalla natura, del suo acuto senso di separazione e identità personale, non potrà assolutamente capire l'insegnamento che il suo vero Sé è Dio. Se fa un tentativo di imporsi questo insegnamento, è più che probabile che subirà un gonfiamento spirituale, un dilatarsi del suo Io alla dimensione di Dio, che è poi proprio quello che la filosofia orientale non desidera. Ciò accade perché la sfortunata vittima non ha prima accettato la divisione e il conflitto. Non ha permesso a Dio di essere un Io; ha negato ciò che la natura si è prefissa nello sviluppare il senso di separazione, e, finché non l'avrà accettato, tutti i suoi tentativi di risolvere il problema saranno tentativi in termini di egoismo. In altre parole, se non si accetterà tutto ciò che la solitudine e l'isolamento dell'autocoscienza comportano, ogni tentativo di farla franca sarà inutile. L'Io non può abolire la pena del conflitto fra sé e l'universo con il semplice tentativo di identificarsi con l'essenza di quell'universo che è Dio. Paradossalmente deve realizzare la sua unione con Dio con l'essere un Io, per la stessa ragione che questo è quello che Dio stesso fa in quel particolare essere umano. In realtà la strada battuta dall'uomo moderno verso questa saggezza è tortuosa e non diretta, ed egli deve sempre avere in mente la massima: "Prima di poter unire devi dividere".

L'IMPORTANZA DEGLI DEI E DEI DEMONI

C'è ancora un'altra ragione per cui la saggezza dell'Oriente non può essere imitata. Essa deve essere intesa sullo sfondo della credenza popolare diffusa fra i popoli asiatici. La saggezza orientale era insegnata in mezzo a uomini che credevano fermamente nell'esistenza di innumerevoli dei, demoni, spiriti elementali e angeli, che avevano domestichezza con tutte le potenzialità dell'anima umana tanto per il bene quanto per il male, e la cui vita personale e sociale era appena regolata, anche in teoria, da quella che chiameremo ragione. Noi, dal canto nostro, non abbiamo nulla a che fare con dei e demoni; non crediamo che l'anima umana possa essere posseduta da diavoli autonomi fuorché in certi casi di demenza, a cui diamo il nome relativamente innocuo di "ossessione". Creiamo di essere (o dover essere) padroni della nostra mente e che tali credenze siano logore superstizioni. Nell'universo della scienza

tutto avviene per una ragione e non è lasciato il minimo spazio all'interferenza degli dei.

Quale è il risultato? Semplicemente che i demoni, cacciati dall'universo esterno, tornano, e senza risparmiarsi, nelle nostre anime e si comportano quanto mai irrazionalmente. Infatti, nel provare a noi stessi che quell'universo è interamente spiegabile in termini di ragione e di logica, finiamo con il diventare tutto fuorché ragionevoli e logici. Moriamo di fame in mezzo a un'abbondanza incomparabile e ingaggiamo diaboliche guerre, quando tutti sanno che con la guerra non si guadagna nulla, quando da anni tutti tentano (coscientemente) di evitare la guerra — sì, anche coloro che pensavano di potere "farla franca" senza intraprendere una guerra. Naturalmente gli psicologi all'antica saprebbero dare una spiegazione perfettamente logica e ragionata dell'irrazionalità umana, ma noi non parliamo in quei termini. Guardiamo la situazione da una posizione puramente empirica e notiamo che più gli uomini tentano di dominare la vita con la ragione conscia, più diventano irrazionali. Non diciamo assolutamente che la spiegazione logica dell'universo data dalla scienza sia falsa; semplicemente notiamo con interesse che ogni epoca ha la sua spiegazione, che in un tempo in cui la scienza è insolitamente logica, gli uomini sono insolitamente stupidi. Possiamo, dunque, a buon diritto, assumere una connessione fra questi due fenomeni, perché lo psicologo non è interessato alla verità o falsità delle teorie scientifiche; vuole sapere perché quelle teorie siano accettabili per l'uomo moderno. È anche tanto rozzo da suggerire che la gente crede in esse non perché le teorie o la gente siano logiche, ma perché la gente vuole essere logica.

In altre parole, le ragioni della credenza in un universo logico, se non fossero vere, dovrebbero essere inventate. Come dice Bernard Shaw, la credenza è una questione di gusto e non è affatto intaccata dalla sua verità o falsità oggettiva. La nostra credenza in un universo logico è una questione di gusto, anche se può essere oggettivamente vera; noi diciamo di essere uomini ragionevoli, ma accettiamo le dichiarazioni solenni dei nostri scienziati con una fede umile e supina come la fede dei contadini, che credono indiscutibilmente a coloro che dicono di aver visto dei e demoni. Quanti saprebbero dimostrare credenze comuni come quella che la terra giri intorno al sole o che gli atomi siano composti di elettroni e protoni?

Ma chi sono gli dei e i demoni che abbiamo cercato di bandire dalla nostra vita? Sono le forze di quell'ignoto universo interiore dell'inconscio, sebbene oggi diamo loro i poco romantici nomi di

impulsi, depressioni, fobie, manie e altre definizioni, che ci ricordano costantemente il fatto che la nostra vita interiore non è poi sotto il nostro controllo o sotto la nostra sorveglianza nella misura in cui vorremmo credere. Queste forze sono proiettate da razze diverse dalla nostra in forme deifiche e demoniache, che svolgono una parte importante nella vita di ogni giorno, e coloro che furono istruiti in molte delle antiche religioni, dovettero riconoscere l'esistenza di quegli esseri dentro di loro. Ma noi non siamo affatto solleciti nel riconoscerli, quanto meno in noi stessi, e da questo punto di vista ci troviamo in una situazione psicologica peggiore perfino di quella del "cinese pagano", il quale crede realmente nella loro esistenza esterna. Infatti, sia che il "cinese pagano" sia consapevole della loro vera natura o no, egli è nondimeno consapevole delle forze irrazionali agenti nella sua vita e non ignora che l'esserne molto consapevole gli procura una certa libertà da esse. Naturalmente c'è una considerevole differenza nei paesi asiatici fra religione per studiosi seri e religione per le masse, tuttavia nella prima sono ancora conservati gli dei e i demoni, benché ci sia una differenza di comprensione. Gli studiosi occidentali della religione orientale non dovrebbero mai trascurare lo studio della sua iconografia, specialmente nell'Induismo e nel Buddhismo, perché vi si scoprirà che quasi ogni dio, Buddha e Bodhisattva ha la sua controparte demoniaca. Lo studioso rimarrà sorpreso di trovare, però, che queste controparti demoniache non sono considerate malvage nel nostro senso della parola, sebbene le forme in cui sono dipinte e scolpite siano quanto mai diaboliche.

Ho davanti a me un dipinto giapponese della divinità buddhista Nilambara-Vajrapani, il quale potrebbe facilmente essere il ritratto del mostruoso Guardiano della Soglia del misticismo occidentale.¹² Ha il corpo nero e indossa una pelle di tigre adorna di teschi; ha diciotto teste avvinte da serpenti e su ciascuna di esse lampeggiano tre occhi e si apre una bocca ringhiosa che mette a nudo i denti; serpenti si attorcigliano intorno a ciascuna delle sue ventotto braccia e nelle mani stringe spade e fulmini, mentre altri mostri strisciano sotto i suoi piedi. Dietro l'intera figura vibra un'aureola di fiamme vermiglie. Tutto il suo aspetto esteriore potrebbe farlo prendere per una versione orientale dello stesso Satana, finché si scopre che è uno dei guardiani della Legge del Buddhismo. Risalen-

¹² Si veda *Asiatic Mythology*, J. Hackin e altri (Londra, 1932), pag. 434. Il dipinto si trova nel Musée Guimet.

do a fonti ancora più antiche, si scopre la stessa idea, infatti Giamblico, scrivendo sui Misteri Egizi, dice:¹³

La razza dei demoni... fa diventare visibile nell'operazione l'altrimenti invisibile bontà degli dei, a quella essa stessa assimilandosi e compiendo opere perfette che le somigliano. Infatti allora ciò che prima in essa era inesprimibile, è reso capace di esprimersi.

Anche noi abbiamo un detto popolare, forse dimenticato, secondo cui Dio creò il Diavolo per coloro che non imparavano per amore, e non è certo per puro caso che il suo nome sia Lucifero, il portatore della luce. Ma, comunque fosse, i demoni finirono con l'identificarsi con il male, e ciò sembra aver fatto parte della necessaria ma repressiva missione del Cristianesimo. Il Cristianesimo rese malvagio il demoniaco portatore della luce, ma la nostra epoca non permette neppure ai demoni di essere malvagi! Non permette loro di esistere affatto, ed è degno di nota che nella maggior parte delle forme di Cristianesimo modernistico il soggetto del Diavolo sia garbatamente evitato o minimizzato.

IL RAPPORTO CONSCIO

Da ciò risulta che, prima di poterci accostare alla saggezza orientale, in un modo assimilabile all'approccio asiatico, dobbiamo prima di tutto tornare a essere consci delle varie potenze demoniache, che la nostra civiltà ha relegato nell'inconscio. Per di più dovremo conoscere l'effettivo *beneficio* di quelle potenze. Esse rappresentano il lato oscuro della vita, essendo gli aspetti terreni dell'attività divina: le profonde esigenze del corpo fisico, le tempeste dell'emozione, il principio della morte e della distruzione, e tutte quelle irrazionali passioni che il culto della ragione non tollererà. Ciò non va confuso, però, con fenomeni moderni come la psicologia nazista con il suo culto del sangue e della terra. Tali culti sono l'esasperazione della razionalizzazione e della logica e denotano la possessione da parte di quelle potenze, in nessun senso un rapporto conscio con esse, perché la filosofia nazista include anche la completa razionalizzazione e irregimentazione della vita sociale e personale — una combinazione molto suggestiva e un ammonimento.

¹³ Teurgia o i Misteri Egizi, Giamblico, trad. inglese di Alexander Wilder (Londra e New York, 1911), pag. 35.

Pertanto, attualmente, l'uomo moderno si identifica inconsciamente con i suoi dei e demoni e, finché questi rimangono sconosciuti, non può arrivare a un rapporto conscio con essi; non può accettare il suo "universo interiore", finché non conosce di che natura siano le cose che deve accettare, finché non può vederla oggettivamente e frantumare quella identificazione. Nello stato attuale adottare ciecamente il misticismo orientale sarebbe semplicemente perpetuare e aggravare la sua condizione; nel tentativo di identificarsi con Dio diventerebbe sempre più posseduto dalle potenze inconse del suo universo interiore. Questo non è ciò che il misticismo orientale intende per "identificazione" con Dio, la quale non è possessione inconscia ma il risultato della realizzazione di un rapporto conscio fra l'Io e i suoi universi interiore ed esteriore. Nella civiltà del ventesimo secolo un rapporto del genere è veramente raro.

L'unione mediante il rapporto conscio è illustrata nel diagramma. Il primo cerchio rappresenta il primitivo, che *viveva* inconsciamente secondo le leggi della Natura e possedeva solo una limitata autocoscienza. Il secondo rappresenta l'uomo moderno, occidentale, ancora spinto da pulsioni inconse ma al tempo stesso consapevole della differenza fra sé e l'universo naturale, estero. Se fugge da quella opposizione lungo la linea denominata "evasione", continua semplicemente a essere spinto e quindi posseduto dalle forze inconse. Il terzo rappresenta il principio dell'unione conscia, dell'approccio a Dio o Natura mediante l'accettazione della differenza fra Dio e Natura e il proprio Io — o più correttamente l'accettazione della tensione causata da una manifesta differenza. La piena unione descritta nella filosofia orientale sarebbe rappresentata da un proseguimento del terzo cerchio fino al punto in cui l'uomo coincide con la Natura. Questo sarebbe lo stesso simbolo del familiare motivo orientale del serpente che si morde la coda. Si noti che i primi due cerchi non sono completi; il cerchio si completa solo quando l'opposizione è accettata, e questo completamento è un simbolo del sentimento di armonia che si prova in mezzo all'opposizione.

PSICOLOGIA CONTRO METAFISICA

Se l'approccio a questo problema dovrà avvenire nel modo sopra descritto, ci si chiederà se la filosofia orientale abbia qualche valore per noi presentemente. Abbiamo già richiamato l'attenzione su una certa "astuzia" nel problema dell'accettazione; è appunto nell'occuparci di questo che l'Oriente ha valore per noi. Dobbiamo imparare, però, a concentrarci sulla psicologia della religione orientale come distinta dalla sua metafisica. Infatti è molto dubbio se si sia mai inteso prendere la sua metafisica come metafisica. Infatti la filosofia orientale non è segnatamente filosofia nel senso occidentale della parola, non avendo nessun rapporto con la ricerca

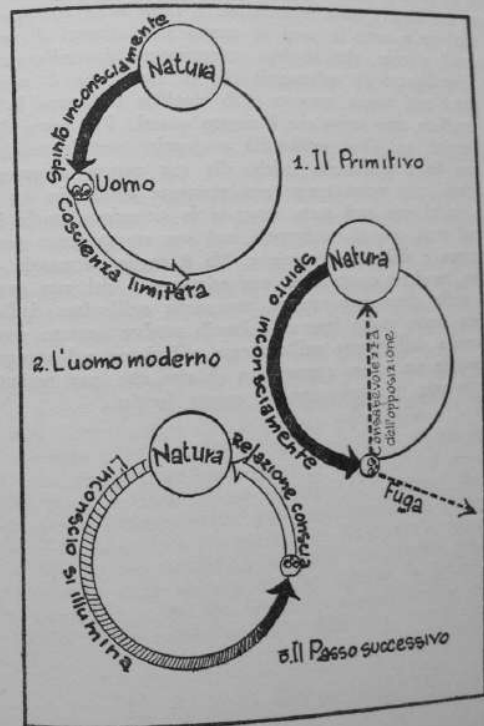
intellettuale della verità oggettiva, metafisica, che troviamo in Cartesio, Berkeley, Hegel e altri metafisici occidentali.

Così la dottrina orientale dell'unione dell'uomo con Brahman è il simbolo di una esperienza psicologica piuttosto che una esposizione della realtà oggettiva, ed è quasi impossibile studiare con profitto la religione orientale, se non si sta sempre attenti a investigare l'esperienza dietro la dottrina. Ma di tutte le tecniche psicologiche della religione orientale la più importante è quella dell'accettazione (in cinese, *wu-wei*) — una tecnica che può essere applicata in svariate direzioni. Non tocca a noi applicarla seguendo esattamente il metodo orientale; il nostro metodo, come abbiamo visto, deve essere alquanto indiretto, perché dobbiamo applicare questa tecnica all'opposizione fra l'Io e l'universo. Tuttavia nel farlo arriveremo allo stesso risultato, anche se per un cammino diverso, e scopriremo che il *wu-wei* è più che una tecnica, è una reale esperienza spirituale, assolutamente indipendente dalla metafisica. Così per l'orientale e l'occidentale l'esperienza e la tecnica sono le stesse, ma l'approccio, la direzione in cui la tecnica è applicata, differisce in ciascun caso. Generalmente parlando, direi che, mentre l'una accetta l'universo, l'altra deve accettare l'Io e il conflitto implicato. Ma, come è stato mostrato, ciò equivale, in definitiva, alla stessa cosa, perché alla fine si vedrà chiaramente che l'Io e il suo conflitto sono aspetti necessari della vita universale, del Tao o Brahman o Dio o comunque si voglia chiamare la realtà assoluta.

Una eccezione deve essere fatta a questa affermazione. È importante ricordare l'ammonimento di Jung, che cioè ci sono ancora in mezzo a noi persone il cui senso di autocoscienza non è ancora pienamente sviluppato, che condividono ancora la *participation mystique* del primitivo alla natura. Esse si lasciano facilmente sopraffare dalle forze inconse, come nelle ossessioni, e talvolta trovano difficile distinguere tra fantasia e vita reale. Queste persone devono prima sperimentare l'indipendenza dell'Io, altrimenti si vedranno disperatamente sopraffatte in ogni tentativo di affrontare i loro "dei e demoni" con l'accettazione.¹⁴

In conclusione possiamo dire che per l'uomo occidentale l'accettazione significa questo: "Vivi e lascia vivere". Noi vediamo la radice della nostra infelicità nella guerra tra noi e l'universo, una guerra in cui ci sentiamo così spesso piccini, impotenti e soli. Le forze della natura, la morte, il cambiamento e l'irragionevole pas-

¹⁴ Cfr. *Secret of the Golden Flower*, pagg. 90-91.



sione sembrano opporsi ai nostri desideri più vagheggiati e non c'è trucco o inganno con cui poterci liberare dalla nostra disarmata solitudine o dalla battaglia fra il desiderio e il destino. L'accettazione per noi significa, dunque, dire "Lascia vivere" all'intera situazione, all'Io e ai suoi desideri, alla vita e al destino, e anche alla guerra fra loro. Questa accettazione è fatta nella consapevolezza che il conflitto e tutte le parti in campo sono aspetti di una singola attività vivente, che impiega un'apparente discordia per conseguire l'intelligenza di un'armonia che di fatto non è mai stata e non potrà mai essere spezzata. Ciò significa realizzare lo scopo di quel conflitto, uno scopo che è negato quando l'Io cerca di arrogarsi l'identità con Dio, un'identità conseguita semplicemente nell'essere un Io e nell'essere fedele alla sua natura autocosciente. Questo, però, non potrà essere assolutamente capito in un senso profondo finché non sarà stata accettata la situazione quale è ora, per la qual cosa essa si trasformerà, nel suo stesso corso naturale, in una nuova e differente situazione. Ma è anche necessario capire il conflitto, rendersi conto della sua esistenza e del suo carattere non solo nelle circostanze esterne, ma anche nell'anima dell'uomo, e di questa siamo molto ignoranti. Perciò sembra sensato consultare la saggezza dell'Oriente nell'accettare e insieme nel comprendere, nel trovare un tenore appropriato di vita che, per ragioni che vedremo, la sola psicologia non sa ancora fornire.

4.

IL RITORNO DEGLI DEI

Quelle forze dell'anima umana, che gli antichi chiamavano dei e demoni, non perdono il loro magico potere cambiando nome. Conservano le stesse caratteristiche divine e demoniache, anche se di fatto non portano aloni e ali o corna e code puntute. Nel chiamarli dei e demoni gli antichi possono essere stati fantasiosi, ma almeno erano consapevoli di un fatto importante che troppo spesso trascuriamo, che, cioè, quelle potenze hanno una vita loro propria, che è del tutto indipendente dal nostro desiderio e dalla nostra volontà consci. Questo è quello che siamo tanto portati a dimenticare, quando tentiamo di occuparci dei nostri umori — quando, per esempio, una potente depressione si impossessa di noi o quando siamo presi da un odio improvviso, violento. Tali fenomeni non sono limitati agli individui; intere nazioni o continenti possono essere posseduti nello stesso modo e un popolo può essere indotto alla guerra o ad altre forme di follia politica nonostante le più forti proteste della ragione conscia. Oggi diciamo che tale popolo ha perso l'autocontrollo; gli antichi avrebbero detto che era posseduto da demoni, e fra quelle due diagnosi c'è tutta la differenza di questo mondo. Infatti la prima non implica più che una mera incapacità della volontà conscia, laddove la seconda riconosce che molti più fattori che la volontà conscia devono essere presi in considerazione nell'ordinamento della vita umana.

IL LINGUAGGIO DELL'INCONSCIO

Ma, come abbiamo già visto, c'è fra noi la tendenza a riconoscere di nuovo i nostri dei e i nostri demoni, una tendenza rappresentata dalla crescente popolarità della psicologia dell'inconscio. Questa nuova scienza ha non solo rivelato l'origine inconscia di

consueti stati mentali come umori e fobie; ha anche rivelato dei demoni quasi totalmente perduti per la coscienza, come, per esempio, il freudiano Complesso di Edipo e forze ancora più re-
 sibile Madre, il Vecchio Saggio e la Personalità-Mana.¹ I loro stessi nomi evocano i miti e le leggende del mondo antico. Questi "contenuti inconsci" sono vari aspetti di quello che abbiamo definito lo sconosciuto universo interiore dell'uomo, e la scienza psicologica si prefigge di portarli alla coscienza, affinché stabiliamo con essi un rapporto conscio invece di esserne gli inconsapevoli strumenti. Questa scienza, in origine, nacque per coadiuvare nella cura degli stati psicotici e nevrotici, ma in seguito molti dei suoi seguaci vi hanno visto le possibilità di maggiore sviluppo della personalità anche per le persone cosiddette "normali". In casi di demenza e psicosi vediamo l'Io conscio completamente sopraffatto da forze che si insinuano o irrompono nella coscienza normale. In ogni momento un improvviso *shock* può sconvolgere l'equilibrio dell'Io e lasciare ognuno di noi in preda a meccanismi mentali che ordinariamente l'Io tiene al loro posto. Infatti pare come se l'Io fosse la facoltà organizzatrice, la cui funzione è di "estrarre un senso" da una congerie di forze caotiche. Ma, quando è all'oscuro di quelle forze, è soggetto in ogni tempo all'invasione furtiva o perfino all'"aggressione aperta" e al tempo stesso c'è sempre la vaga consapevolezza del conflitto fra noi e i nostri demoni. Questa consapevolezza diventa più acuta, quando ci troviamo alle prese con un umore, ma, per amore del nostro benessere, solitamente facciamo del nostro meglio per bandire il senso di conflitto e dimenticare che le nostre anime contengono elementi sovversivi che vanno tenuti costantemente sotto controllo.

Ma ogni tentativo di ignorare il conflitto interno è per noi causa di disturbo. Ciò può essere chiarito da un semplice esempio, tipico di molti casi che cadono sotto l'attenzione dello psicologo. Un uomo sposato si scopre inspiegabilmente infelice e va da uno psicologo per consiglio. Lo psicologo gli fa molte domande sulla situazione matrimoniale e scopre che l'uomo è turbato perché c'è un misterioso "quid" che la moglie manca di dargli. Stimolato dal fatto di discutere il problema con un'altra persona, la notte se-

¹ Si veda Jung, *Integration of Personality*, capitolo 3, "Archetypes of the Unconscious". Per la personalità-mana si veda *Two Essays on Analytical Psychology*, pag. 252 segg. Una spiegazione più popolare si troverà in *Inner World of Man* di Frances G. Wickes (New York, 1938).

guente sogna di rincasare dall'ufficio e trovare che la moglie è fuori. Nell'attesa che rientri per il pranzo, pensa di fare un bagno, ma nel bagno trova la vasca già piena di acqua sporca, saponosa. Sta per tirare il tappo, quando emerge un polipo che gli avvince i tentacoli intorno al polso. Terrorizzato, si sveglia. Interrogato dallo psicologo, fa notare che la moglie ha spesso l'abitudine di fare il bagno, quando rientra dal lavoro. Invece di lei trova il polipo, ma questo forse significa che il suo matrimonio è infelice perché sua moglie è una sanguisuga, vuole solo il suo denaro e si sbarazzerà di lui quando gli avrà succhiato fino all'ultima goccia di sangue? Al contrario, i simboli dell'inconscio, in cui ci imbattiamo nei sogni, si riferiscono al nostro atteggiamento verso la situazione e in ogni caso quell'uomo non pensa affatto che ciò si possa dire di sua moglie. Lo psicologo, allora, gli chiede del suo atteggiamento verso la madre e scopre che egli era molto attaccato a lei e inoltre che ella aveva l'abitudine di proteggerlo, quanto era possibile, dalla responsabilità — una protezione di cui egli era segretamente felice. Infatti la madre, con la sua connivenza, non gli permetteva di vivere la sua vita. Al che lo psicologo suggerisce che il polipo rappresenta sua madre, la quale virtualmente gli succhiava la virilità, la capacità di affrontare il mondo da solo. Ma perché trova il polipo dove di solito trovava la moglie? Forse questo offre una traccia per giungere al misterioso "quid" che non trova in lei, che desidera tanto e la cui assenza rende infelice il suo matrimonio. In realtà è così, perché il disturbo nasce dal fatto che la moglie non lo cura come una madre e non lo solleva dalle responsabilità. Egli la sposò illudendosi inconsciamente che ella avrebbe preso il posto della madre, e il sogno gli mostra il suo desiderio di ritornare alla protezione materna nella forma di un polipo.

Ora, il polipo, il ragno e il granchio, simboleggiano usualmente la "Terribile Madre", che è il nome dato a un irrazionale desiderio di regredire a una condizione infantile, di ritornare alla protetta irresponsabilità dell'infante o alla comoda, sonnolenta oscurità dell'utero. Quel desiderio appare sotto questi terribili simboli, perché, dall'angolazione conscia, è un demone che nega il potere dell'Io e il razionale ideale di progresso verso livelli di indipendenza e autodirezione sempre più alti. Così, c'è sempre un conflitto fra l'Io e questo desiderio regressivo, questo principio di inerzia e ricaduta nell'origine che gli hindù chiamavano *lamas*. Se quel conflitto è rimosso e rimane irricognoscibile, il desiderio

spinge con l'inganno l'Io in situazioni dove il conflitto sarà continuato e intensificato sotto vari camuffamenti. Pertanto, nel caso precedentemente esposto, il conflitto tra quel marito e moglie era la continuazione di un conflitto irrisolto fra quel marito e il suo desiderio di ritornare all'irresponsabilità infantile, alla protezione della madre.

NEVROSI E GENIO

Quello stesso desiderio può spesso celarsi dietro il sentimento religioso, quando si cerca un sostituto della madre in Dio o nella Madre Chiesa, ma sarebbe assurdo suggerire che tali desideri sono la *raison d'être* della religione. Il suggerimento, piuttosto, è che la religione autentica è difficile da conseguire, finché non siano stati riconosciuti questi conflitti, perché la religione diventa troppo facilmente una fuga dalla consapevolezza della guerra che divampa nell'anima. Ecco perché è molto importante per noi stare attenti, ora che la nostra cultura è invasa dalle nuove e cattivanti forme religiose dell'Oriente. Se vogliamo fare buon uso di quelle forme, è essenziale che le usiamo per il loro giusto scopo — risolvere il conflitto, non occultarlo — e ciò è più importante che mai in un'epoca che è particolarmente cieca davanti ai suoi dei e ai suoi demoni.

Ma ora, quanto ai modi e mezzi pratici, come si giunge al riconoscimento e alla risoluzione del conflitto interiore? Dovremmo volgerci dal sacerdote e dal filosofo al dottore e allo psicologo? Dovremmo osservare i nostri sogni e le nostre fantasie, imparare il significato dei loro simboli e conoscere intimamente l'universo inconscio? Nello stato attuale della pratica psicologica esiterei moltissimo a consigliare di fare grande affidamento sulla sua tecnica fuorché in casi di specifica difficoltà psicologica o insopportabile nevrosi. Nel trattare tali materie è di grandissima utilità, ma, a parte ciò, la sua tecnica è per ora alquanto inadeguata e, se non è sorretta da altri fattori, come la religione, potrebbe fare più male che bene. In ogni caso, nessuno psicologo competente metterebbe che il suo paziente "indulga" all'analisi come surrogato della vita reale.

Da un certo punto di vista è vero che quasi tutti soffrono di qualche forma di nevrosi, sia pure leggera, ma la cura della nevrosi da sola non è generalmente desiderabile, a meno che non

vi sia implicata una di queste due condizioni: prima, che la nevrosi sia insopportabile; seconda, che la psicologia sia in grado di fornire una sorgente di energia creativa che prenda il posto della nevrosi. Infatti dobbiamo dire grazie alla nevrosi per alcuni dei più grandi geni umani, perché lo stesso movente della fuga dal conflitto ha provveduto a dare la forza per realizzare degne imprese artistiche e scientifiche, e perché la possessione da parte delle forze inconse è il segreto di più di un genio creativo. In verità può essere possibile attribuire i capolavori di Leonardo da Vinci a problemi irrisolti di sessualità infantile, e forse i sonetti di Shakespeare erano l'opera di un perverso omosessuale. È anche possibile che, se fossero stati psicoanalizzati, i loro nomi non sarebbero mai stati ricordati, e alcuni di noi preferirebbero ogni forma di intima perversione all'impotenza culturale e spirituale. Quasi tutti possono annoverare fra i loro amici persone che sono diventate grandi per un "complesso d'inferiorità" o per sessualità repressa; tale grandezza non è invariabilmente benefica, ma chi vedrebbe il mondo privato dei suoi grandi santi e dei suoi grandi peccatori solo per amore della "normalità"? È vero, naturalmente, che in anni più recenti molti dei geni del mondo sono stati sorpresi e rovinati dal conflitto che si sforzavano tanto duramente di evitare; tuttavia si deve ricordare che noi paghiamo la bellezza della rosa con la putrefazione del lerame. E la vecchia storia delle coppie di opposti.

LA PSICOLOGIA ANALITICA DI JUNG

Ma, d'altro canto, ci sono stati uomini di genio che in qualche modo risolsero questa opposizione, il cui potere creativo non aveva radici nella nevrosi. La psicologia dell'inconscio può rivelare il loro segreto? Offre una fonte di energia che possa prendere il posto della nevrosi che essa cura? Finora il tentativo più serio di affrontare questo problema è l'opera di Jung. Altri, in parte alleati alla sua scuola e in parte indipendenti, hanno contribuito: Heyer e Prinzhorn in Germania, Assagioli in Italia, Madfield, Graham e Howe e gli Psicologi Pastoralisti in Inghilterra e Beatrice Hinkle in America.¹ Il sistema di Jung in particolare merita diligente atten-

¹ Cfr. Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci*.

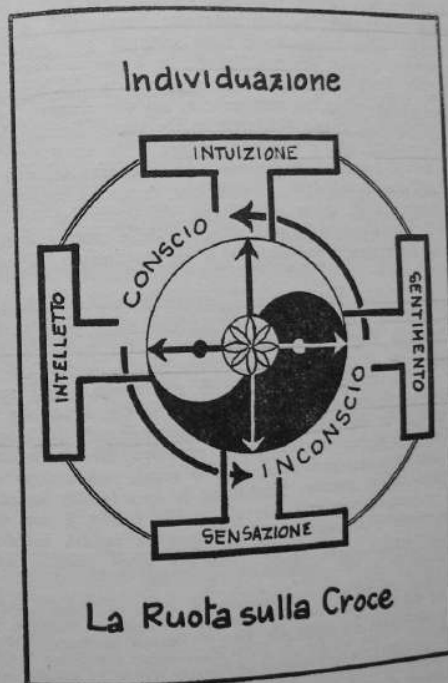
² Si veda G. R. Heyer, *The Organism of the Mind* (Londra, 1933); H. Prin-

zione, perché offre un importante collegamento con la psicologia dell'Oriente. Generalmente parlando, possiamo dire che il suo sistema di psicologia analitica si divide in due branche, che, entro certi limiti, coincidono. Una è la cura della nevrosi e l'altra la ricreazione dell'individuo. In molti casi l'una segue l'altra, così che un'analisi junghiana è più che spesso non solo la soluzione di un problema particolare, ma una "revisione radicale" e un rifacimento della personalità, e conosco casi in cui l'analisi è stata portata avanti dai dieci ai vent'anni. Ciò non deve sorprendere, perché non si ottengono cambiamenti radicali nella vita spirituale in dieci o venti anni; spesso è l'opera di una vita intera.

Non c'è una ricetta regolamentare per la ricreazione dell'individuo che segua criteri junghiani, ma di solito il processo segue certi principi generali.⁴ Con vari mezzi, che comprendono l'attenzione ai sogni e alle fantasie e la discussione con l'analista, i simboli dell'inconscio sono portati alla luce e l'individuo si sforza di scoprirne il significato per proprio conto e definire il proprio atteggiamento verso di essi. Questi simboli sono le forme o "archetipi" sotto le quali appaiono gli dei e i demoni, e, quando l'individuo viene a un accomodamento con essi, produce certi cambiamenti psicologici in se stesso. Di questi archetipi sembra esserci quasi una gerarchia, perché, quando se ne assimila consciamente uno, ne appare un altro, e le situazioni risultanti da questa assimilazione sono rappresentate in sogni chiave. Questi sogni chiave differiscono dai sogni ordinari nel carattere ovviamente simbolico, infatti le figure che appaiono hanno la più stretta rassomiglianza con arcaiche forme religiose e mitologiche. Frequentemente il sognatore vede forme e simboli di cui non ha mai avuto una conoscenza con-

horn, *Psychotherapie* (Lipsia, 1930); J. A. Hadfield, *Psychology and Morals* (Londra, 1936); E. Graham Howe, *I and Me* (Londra, 1935) e *War Dance* (Londra, 1937); Beatrice Hinkle, *The Recreating of the Individual* (New York, 1923). Gli psicologi pastorali, che ora hanno formato a Londra un'organizzazione nota come la Guild of Pastoral Psychology, sono principalmente interessati a promuovere una comprensione della psicoterapia fra i ministri della religione. Fino a oggi hanno svolto un lavoro particolarmente prezioso, compresa la pubblicazione dei saggi seguenti: H. Westmann, *The Old Testament and Analytical Psychology*; James Kirsch, *The Religious Aspect of the Unconscious*; W. H. Peacey, *Pastoral Psychology and the Gospel*; C. G. Jung, *The Symbolic Life* (destinato solo a circolazione privata). Il loro quartier generale si trova presso il St. George's Institute, Broadbent Street, Londra, W. 1.

⁴ Descrizioni particolareggiate del processo di individuazione si troveranno in *Two Essays on Analytical Psychology*, e più particolarmente in *The Integration of Personality*, di Jung.



scia, e non è raro per una serie di sogni chiave avere stretta rassomiglianza con le fasi di antichi riti di iniziazione.

Ma il processo non consiste semplicemente nell'osservare con attenzione i propri sogni, è fondamentalmente una questione di assimilazione e accettazione conscie di processi fino a quel momento inconsci, nonostante la loro apparente irrazionalità e indipendenza dall'Io. Quando questo è stato eseguito con successo per qualche tempo, si dice che nella psiche ha luogo un cambiamento fondamentale. Jung lo definisce uno spostamento del centro della personalità dall'Io al sé, un termine che, nel suo sistema, ha il significato speciale di centro dell'intera psiche come distinto dal centro della coscienza, che è l'Io. Egli spiega il sé come un "punto virtuale" fra il conscio e l'inconscio, che riconosce ugualmente le esigenze dell'uno e dell'altro. I sogni che rappresentano questa situazione appaiono di solito nella forma dei mandala, del cerchio magico, del fiore d'oro, della rosa al centro della croce e figure rappresentanti l'interezza, l'equilibrio e il raggiungimento di un centro spirituale.³

Una caratteristica interessante di questi mandala è che le divisioni del cerchio o i petali del fiore sono di solito quattro o multipli di quattro. Ciò è spiegato come segno del completo sviluppo dell'individuo in tutte le sue quattro facoltà o funzioni: l'intuizione, la sensazione, l'intelletto e il sentimento. Jung sostiene che, generalmente parlando, solo una, due o tre di queste facoltà sono attive; le facoltà sopite sono "contaminate" dall'inconscio, vale a dire identificate con una forma archetipa. (Naturalmente, coloro che non prestano attenzione ai loro sogni, non vedono forme archetipe con cui si possano identificare le loro facoltà sopite. Per quanto li concerne, possiamo dire che quella facoltà è non sviluppata e pertanto inconscia). Così nei sogni la facoltà inferiore è spesso personificata dalla figura dell'anima degli uomini, vale a

³ I mandala orientali sono principalmente di origine buddhista, essendo largamente usati dal Buddismo lamaista e dalla setta Shingon in Giappone. Esempi se ne troveranno in *Kautiform und Yoga* di Zimmer, in *Asiatic Mythology*, e Matsuo, pagg. 111-112, e in *Buddhism of Tibet* di Waddell. I mandala occidentali furono molto usati dagli alchimisti e parecchi esempi si troveranno in *Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Qabbalistic and Rosicrucian Symbolical gnosis* da occidentali si troveranno in *Secret of Golden Flower* di Wilhelm e Jung, *Inner World of Man* di F. G. Wickes, in *Organism of the Mind* di Heyer e in *Integration of Personality* di Jung.

dire l'immagine femminile (solitamente una dea) nella cui forma l'inconscio è soggetto ad apparire e fare le sue dichiarazioni solenni. Nelle donne il suo posto è preso dall'animus, una figura maschile.

Naturalmente l'inconscio è un regno sconosciuto e per la maggior parte della gente il linguaggio descrittivo della psicologia junghiana è un gergo tanto misterioso. Leggiamo spesso di animus, anima, funzioni inferiori, archetipi, mandala, sogni chiave e via discorrendo, e cominciamo a domandarci se qualcuno non sia un po' pazzo. Naturalmente, per capire questi vari "abitanti del profondo", dobbiamo averne personalmente esperienza, e questa si ha veramente ed efficacemente nei sogni e nell'assimilazione conscia dei simboli del sogno. Infatti, quando sogna, il conscio è un po' addormentato e incompetente; non interferisce tanto negli altri processi mentali e, come ognuno sa, fra il tramonto e l'alba gli spettri fanno ricreazione. Ma forse questo significa che, prima che la gente possa conseguire un autentico sviluppo spirituale, debba prendere diligentemente nota di tutti i suoi sogni, imparare il significato dei loro simboli e perfino ricorrere a un analista per aiuto? Conosco una donna alla quale l'analista ha consigliato di far suonare la sveglia ogni ora durante la notte per potersi svegliare e annotare i suoi sogni su un taccuino. Tuttavia è molto facile essere ingiusti in questa maniera, perché l'intera tecnica si presta alla caricatura nelle mani e degli analisti e degli umoristi ostili. L'unico interrogativo importante non è se il processo sia una seccatura, ma se agisca. Rende possibile la ricreazione dell'individuo?

IL SIGNIFICATO DELL'INDIVIDUAZIONE

Prima di tutto dobbiamo domandarci che cosa proponga, in un linguaggio piano e scevro da tortuosità gergali, di fare. Propono di adattare l'individuo al suo universo interiore, ai suoi inconsci impulsi naturali in modo tale che tutto il suo essere sia trasformato in un organismo totale in rapporto con un conscio cenestromato di gravità e di equilibrio. Presuppone che la natura inconscia presente nell'uomo sia la sorgente della vitalità, e assume che il suo potere creativo possa essere più efficacemente trattato, quando l'Io lo munisce di un canale senza ostruzioni ma nondimeno diretto. Mentre il genio nevrotico trova la sua energia nella evasione

FUNZIONE
INFERIORE
PERSONIFICATA

e il genio naturale nella "possessione" da parte delle forze inconscie ("che è stretta alleata alla pazzia"), il genio integrato dovrebbe poter attingere liberamente e consciamente alle sorgenti della vita inconscia. Non vedo come si possa esprimere ciò più concretamente, e credo che questo linguaggio rimarrà un assoluto mistero per quanti non avvertono minimamente in sé la presenza di una vita inconscia. Quando la vita è centrata interamente nella coscienza, è naturalmente impossibile capire il significato di un centro di diversa natura. Se fossimo consci solo della testa, sarebbe impossibile avere il minimo senso del plesso solare.

Ma c'è, forse, un'altra strada per la quale può venire in contatto con la vita ordinaria, di ogni giorno. Molti sentono a volte di avere più di un'anima; questo è particolarmente vero dei bambini e dei primitivi. Lafcadio Hearn descrive una conversazione su questo argomento con un contadino giapponese, il quale gli dice che un uomo può avere fino a nove anime e che il numero varia secondo la sua perfezione spirituale. Più sono le anime, meglio è, ma quello che conta è che, quale che possa essere il numero delle anime che ti sono date, devi tenerle insieme. "Talvolta" egli dice, "si possono separare. Ma, se le anime di un uomo si separano, quell'uomo impazzisce. I pazzi sono quelli che hanno perduto una delle loro anime." Questo senso di una molteplicità di anime sembra una rudimentale consapevolezza dell'inconscio e, in misura più specifica, del carattere indipendente delle sue forze. I bambini avvertono cambiamenti nella loro personalità da un giorno all'altro; in molti casi si scorgono, per esempio, i più notevoli cambiamenti nella loro scrittura, e fa meraviglia vedere con quanta sincerità possano giocare a far la parte di altre persone e cose. Ma da adulti siamo portati a dimenticare le nostre molte anime e nel passaggio dall'adolescenza all'età adulta ci stabilizziamo e centriamo vieppiù nel nostro comportamento mentale. Penso che la ri-creazione della personalità si potrebbe onestamente definire un ridiventare consci della nostra pluralità, delle nostre molte anime, e un farle contribuire tutte al nostro essere anziché una alla volta. "Il genio" diceva Novalis, "è forse nient'altro che il risultato della Pluralità interiore." Vengono anche alla mente le parole del Riccardo II di Shakespeare:

Il mio cervello io proverò che è femmina all'anima mia,
E l'anima il padre: e questa coppia genera

* Si veda Hearn, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, Vol. II, Cap. I.

Pensieri fecondi di pensieri, e questi stessi popolano
Questo piccolo mondo di umori,
Al pari della gente che vive in questo mondo,
Perché nessun pensiero è pago di sé. La miglior sorta,
Come i pensieri di cose divine, si mescola
A dubbî e mette il verbo contro il verbo...

IL PERICOLO DELLA SUGGESTIONE

Ma ora ci resta l'interrogativo: questo metodo di psicologia analitica funziona? I simboli del conseguimento spirituale che si possono sperimentare in sogno, hanno qualche rapporto con la realtà effettuale, con le più profonde risposte dell'individuo alla vita, insomma con la sua felicità? Veramente questa non è una domanda leale, perché non si deve mai giudicare un sistema dalle persone che lo seguono. Non ho nessunissimo dubbio che funzioni, con la gente giusta. I cinesi hanno un proverbio: "Quando l'uomo sbagliato usa i mezzi giusti, i mezzi giusti funzionano nel modo sbagliato." Jung stesso è il primo ad ammettere la verità di questo proverbio, infatti, come egli dice, "quando si arriva a cose di questo genere, tutto dipende dall'uomo e poco o nulla dal metodo". Ma il sistema di psicologia analitica, a quanto pare, non attira sempre le persone giuste e ciò vale spesso per quanti si danno a studiarlo con l'idea di diventare analisti.

Fortunatamente, però, ci sono quelli della scuola di Jung che sono profondamente consapevoli di questo pericolo, ed è bene che lo tengano d'occhio, non solo per se stessi, ma anche perché difficoltà analoghe si ergono sulla strada di quanti si avventurano nella mente inconscia e, per quanto riguarda ciò, sulla strada di ogni essere umano che cerchi di adattarsi al suo universo interiore. Jung ha scrutato la natura dell'inconscio molto più a fondo di Freud* e il suo sistema è legato ad aspetti dell'anima umana che hanno una peculiare magia. Egli si spinge tanto in profondità che seguirlo, non nelle idee sole ma nell'esperienza, è un'impresa quanto mai seria, che comporta i più gravi rischi per coloro che non hanno i piedi ben saldi sulla terra. E qui "gli sciocchi si precipitano dove gli angeli temono di mettere i piedi". Le immagini e

* *The Secret of the Golden Flower* (testo).

* Cfr. i saggi di Jung su questo problema nel suo *Modern Man in Search of a Soul* (New York e Londra, 1933).

le forze profonde dell'inconscio hanno un fascino, una irresistibile malia che getta un incantesimo su coloro che non sono, come si usa dire, dei "duri". Credo che lo stesso Jung sia ben conscio di questo pericolo, e, se fosse un uomo meno competente, la sua opera avrebbe i più infelici risultati. Infatti è esposto agli stessi pericoli dell'adulazione personale e dell'abuso delle sue scoperte che minacciano l'opera di tutti i grandi pionieri delle conquiste spirituali. Questi pericoli sono piuttosto aggravati dalla natura del lavoro analitico, ma nessuna impresa degna fu mai compiuta senza rischio. Finché egli e i suoi colleghi più vicini continueranno a insistere, come fanno, sul fatto che l'analisi non è un surrogato della vita reale e che non è certo per il suo potente fascino che si deve indulgere a essa, faranno tutto ciò che è in loro potere per liberare il sistema dai suoi abusi. Ogni sistema, di psicologia o di religione, ha quelli che ne abusano, ma la psicologia analitica contiene una dinamite particolarmente forte che farà sempre bene a tenere d'occhio.

Ci sono quelli che si spingono molto lontano nel lavoro ri-creativo della psicologia analitica e tuttavia si fanno tutti indistintamente rovinare dalla loro incapacità di scrollarsi di dosso l'incantesimo dell'inconscio e delle sue mistiche figure. Quando questo avviene, il processo frustra il suo stesso scopo. È destinato a fare dell'individuo una persona libera e autentica nel suo proprio diritto; ma sotto quell'incantesimo egli finisce con il dipendere completamente dal sistema come tale, si dedica allo studio della psicologia in un modo grossolano e generalmente si crogiola nella sua maliosa atmosfera. Certamente offre incanto e mistero, di cui sembrano piuttosto prive le dure realtà della vita ordinaria, ma, quando il sistema diventa un fine invece di un mezzo, è una malia intorno al collo invece di una liberazione. A questo punto l'analista deve riportare bruscamente il suo paziente sulla terra. Questo incantesimo è un pericolo che assedia costantemente chi insegna o pratica religione o psicologia. Lo studio dell'inconscio per se stesso è innocuo solo per quanti sanno dimenticare completamente l'argomento senza per quanti sanno dimenticare cambiare una perdita. Un'allegoria cinese della vita spirituale, nota come i Dieci Quadri di Vita Pastorale, rappresenta l'uso della religione sotto la specie di catturare e spingere al pascolo un bue.⁹

⁹ Si veda D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (Kyoto, 1935) e *Essays in Zen Buddhism*, Vol. 1 (Londra e Kyoto, 1927).

Ma il bovaro, quando ha catturato il bue ed è tornato a casa sulla sua groppa, non se lo porta certo in casa; lo chiude nel recinto e lo dimentica. La didascalia del quadro dice: "Quando sai che non è la trappola o la rete quello di cui hai bisogno, ma la lepre o il pesce, ciò somiglia all'oro separato dalle scorie, alla luna che spunta dalle nuvole". Il sistema, che ti porta in groppa per un po', è il bue, ma, se non sai sbarazzartene, avresti fatto meglio a non andargli mai dietro, a meno che, naturalmente, non sia costretto ad accettare questa schiavitù come il minore dei due mali. Purtroppo i misteri della psicologia analitica seducono a tal punto certi individui che essi prendono tale ammalimento per inclinazione alla psicologia.

La psicologia, come è ora praticata, è un modo di vita né più né meno che la medicina e la chirurgia. Medici e chirurghi devono conoscere la struttura del corpo fino al più piccolo particolare, ma non è necessario possedere questa conoscenza per condurre una vita fisica sana. Nello stesso modo lo psicologo praticante deve conoscere alla perfezione la psiche; non ne consegue, però, che la stessa profonda conoscenza sia necessaria per la salute mentale. Nessun medico sensato, che non sia un truffatore, consiglia l'ablazione dell'appendice, delle tonsille, delle adenoidi, dei denti, delle ovaie e di qualunque altra parte del corpo di un paziente solo per prevenire un possibile disturbo. Soltanto un maniaco si reca ogni giorno dal medico per farsi esaminare l'organismo e farsi garantire che egli vive conformemente alle regole della salute. Tuttavia tanto il medico quanto lo psicologo sono in grado di fare certe osservazioni sul vivere in salute, di enunciare certi principi che non comportano la costante preoccupazione per i più riposti particolari degli organi interni. Perciò sembra molto insensato fare deliberati tentativi di portare alla luce i contenuti profondi dell'inconscio, se non per ragioni strettamente scientifiche e professionali — che non sono le stesse delle ragioni spirituali. Infatti il proprio grado di spiritualità non dipende da quanto del proprio inconscio sia stato assimilato; dipende da quanto si sia pronti ad accettarlo e assimilarlo, quando arriva il momento. E questo è un altro modo di ripetere che la conoscenza e l'esperienza non vanno confuse con la saggezza.

Allegoria
Cinese

...harime Alan!

GLI OBIETTIVI DELLA PSICOTERAPIA

È qui che la psicologia dell'Occidente può prendere lezione dalla psicologia dell'Oriente, la quale presta più attenzione al modo di accettare e meno alle cose da accettare. Essa è interessata a creare uno stato mentale preparato a ogni eventualità, a ogni sorpresa che venga sia dall'universo esterno sia dall'universo interno. Non devia dalla sua strada, non cerca le cose da accettare. Troppo poco risalto è dato a questo aspetto dell'opera da sconsiderati professionisti della psicologia dell'inconscio, così che facilmente l'analisi risulta piuttosto astratta dalla vita. L'analisi non è qualcosa a cui si possa lavorare solo di notte, nel paese dei sogni, e la salute psicologica non può essere comperata a dieci dollari la visita ogni giovedì pomeriggio. Una sera un amico mi telefona e mi annuncia che deve rincasare presto perché il suo analista lo ha incaricato di "affrontare un problema". Quando è con troppo studio che si affrontano i problemi e si accetta la vita, quando è necessario rincasare presto, chiudersi in camera, sedersi solennemente, prendere da un cassetto il problema e affrontarlo, cominciamo a chiederci con stupore che cosa sia avvenuto di una certa indispensabile qualità chiamata umorismo. L'analisi non deve assolutamente astrarsi dalla vita, ma, quando si dà eccessivo risalto al sogno, al simbolismo inconscio, al disegno e alla pittura inconsci, e alla vita di fantasia in generale, si corre il rischio di dividere la vita in due metà e trascurare i rapporti che le legano, come se l'intero processo non richiedesse altro che di essere sviluppato nel mondo del sogno e della fantasia.

Molte di queste difficoltà sarebbero superate, se coloro che non possono giovare di un savio analista, avessero la chiara intelligenza dei fini dell'opera psicologica, e anche qui la visione di sistemi orientali come il Taoismo e varie forme di Buddismo è molto indicativa. Infatti qui l'obiettivo non è raggiungere uno stadio particolare; è trovare il giusto atteggiamento mentale in quale che sia lo stadio in cui possa capitare di trovarsi. Questo, a dire il vero, è un principio fondamentale di quelle forme di psicologia orientale che passeremo in rassegna. Nel corso della sua evoluzione l'uomo passerà attraverso un numero indefinito di stadi; si arrampicherà sulla cresta di un monte per trovare la strada che lo porti oltre la cresta di un altro e di un altro ancora e così all'infinito. Nessuno stadio è definitivo, perché il significato della vita sta nel suo movimento e non nel luogo verso cui si muove.

Un nostro proverbio dice che viaggiare bene è meglio che arrivare, il che si avvicina all'idea orientale. La saggezza non consiste nell'arrivare a un luogo particolare e non si deve pensare che la si raggiunga necessariamente con l'arrampicarsi su una scala i cui pioli sono gli stadi successivi dell'esperienza psicologica. Quella scala è senza fine e l'accesso all'illuminazione, alla saggezza o alla libertà spirituale si può trovare su uno qualunque dei suoi pioli. Se lo scopri, non significa che non dovrai continuare ad arrampicarti su per la scala; dovrai continuare ad arrampicarti esattamente come dovrai continuare a vivere. Ma l'illuminazione si trova con la piena accettazione del posto dove ti trovi ora. L'uomo moderno si trova nello stadio dell'evoluzione umana in cui c'è una divisione massima fra il suo Io e l'universo; per lui l'illuminazione è l'accettazione totale di quella divisione. Le tecniche psicologiche falliscono perché non si accettano pienamente i vari stadi coinvolti; questi si accettano con il solo scopo di raggiungere una certa meta, come per esempio lo stato di "individuazione" simboleggiato dal mandala. In tali circostanze quello stato si può raggiungere, ma non vi si trova ciò che intimamente si desidera. Il risultato è che quanti immaginano di aver completato quella fase di lavoro psicologico, sono spesso infelici come sempre.¹⁰

La semplice esplorazione dell'inconscio non porta alla saggezza, perché uno sciocco potrà imparare molto e sperimentare molto, ma sarà sempre uno sciocco. Diventa saggio solo quando ha l'umiltà di lasciarsi libero di essere uno sciocco. Come dice Chuang-tze: "Chi sa di essere uno sciocco non è un grande sciocco". Infatti lo sciocco si rivela sempre per il suo orgoglio, per l'illusione che la grandezza si misuri semplicemente con il metro della sapienza psicologica e che caricandosi di nuove esperienze diventerà saggio. La psicologia dell'inconscio è il suo felice terreno di caccia. "Dopo cinque o sei anni di analisi", egli pensa, "se lavorerò sodo e passerò attraverso tutti gli stadi necessari, diventerò una persona reale, un uomo autentico, libero". Veramente quei cinque anni di lavoro (la cui realizzazione richiederà anche l'istupidimento dell'analista) potranno insegnargli qualcosa, se per avventura gli mostreranno che egli è simile a quel somaro che cercava il fuoco con la lanterna accesa. Talvolta il giro più lungo è la via più breve per tornare a casa.

La via dell'accettazione e della libertà spirituale si trova non

¹⁰ Per ulteriori osservazioni sul processo di individuazione si veda il cap. 8.

con l'andare da qualche parte, ma nell'andare, e lo stadio in cui se ne può conoscere la felicità è ora, in questo stesso momento, nello stesso posto in cui ti capita di stare. Sta nell'accettare pienamente lo stato della tua anima, qual è ora, non nel tentare di portarti con la forza in un altro suo stato, che per orgoglio immagini che sia superiore e più progredito. Non si tratta di sapere se il tuo stato presente sia buono o cattivo, nevrotico o normale, elementare o progredito; si tratta di sapere quale sia. L'essenziale non è accettarlo al fine di passare a uno stato "superiore", se così si può chiamare. A mo' di illustrazione, ecco la storia di come il saggio buddhista Hui-neng illuminò Chen Wei-ming, il quale lo aveva inseguito per rubargli il mantello e la ciotola delle elemosine del Buddha. Hui-neng li aveva depositi su una roccia e, quando Chen andò per sollevarli, trovò che era impossibile. Preso dal terrore, Chen protestò che non era venuto per il mantello e la ciotola, ma per la saggezza che rappresentavano. "Poiché sei venuto per il Dharma", disse Hui-neng, "non pensare al bene, non pensare al male, ma vedi quale sia la tua vera natura (letteralmente: "faccia originaria") in questo momento". A queste parole, Chen fu d'improvviso illuminato; grondando di sudore e salutando Hui-neng con lacrime di gioia, domandò: "Oltre a queste parole segrete e a questi occulti significati che mi hai appena largiti, c'è qualcos'altro di segreto?". Hui-neng rispose: "In ciò che ti ho rivelato non c'è nulla di segreto. Se rifletti e riconosci la tua vera natura, il segreto è in te".

ELEMENTI PRATICI ESSENZIALI

In questo periodo della storia umana l'inconscio diventa un problema, perché il conflitto fra la natura e l'Io è al culmine. Ma ciò non significa che per l'uomo moderno una piena esplorazione dell'inconscio sia necessaria per la libertà spirituale. Questa libertà è raggiungibile ora, ma lo svelamento dell'inconscio come impegno particolare è materia della nostra evoluzione futura e al

¹¹ Dal Cap. 1 del *Tan-ching* o 'Sutra della Piattiforma' — la vita e l'insegnamento di Hui-neng (scritto anche Wei-lang), il sesto patriarca della scuola di Buddismo Ch'an o Zen in Cina. Le traduzioni sono: *Sutra of the Sixth Patriarch*, di Wong Mow Lam (Shanghai, 1930), di cui si può trovare una versione critica in *Buddhist Bible* di Dwight Goddard, II edizione (Thetford, Vt., 1938). Cfr. anche *Mu-mon-kuan*, xxiii.

presente non penso che debba essere preso sul serio prima della mezza età — un punto su cui Jung stesso pone un particolare accento.¹² Sembra che nel bel mezzo della vita certe persone siano pronte a intraprendere un compito che in termini di evoluzione le porterà a uno stadio che trascende il presente sviluppo storico dell'uomo civile. Ma questo esula dal nostro scopo, perché qui siamo interessati al presente piuttosto che al futuro. Questo non vuol dire che la libertà spirituale sia preclusa ai giovani e a quanti non sono pronti a penetrare negli strati profondi dell'inconscio. Pertanto dobbiamo tenere sempre presente la distinzione fra il conseguimento della libertà in relazione alle condizioni presenti e l'evoluzione futura della coscienza umana e delle sue facoltà. Proprio perché nelle condizioni presenti l'inconscio è diventato un problema, dobbiamo prestare immediata attenzione ai nostri dei e demoni più superficiali, se vogliamo essere liberi. Ma, specialmente per coloro che non hanno raggiunto la mezza età, qualunque esplorazione profonda è fuori tempo e va in cerca di problemi dove non esistono.

Ai fini pratici sembra importante concentrarsi meno sull'esplorazione e lo svelamento dell'universo interiore e più sul rapporto operante fra quell'universo (quale ora si presenta) e l'Io conscio. Gli elementi essenziali sono che l'individuo sappia che esiste un universo interiore, che abbia una certa idea del suo carattere generale e che sia pronto ad accettarlo e assimilarlo come e quando si fa sentire. Non può venire che danno, nella maggior parte dei casi, dal volere estrarne i contenuti ai fini dello sviluppo spirituale. In altre parole, quando i vostri dei e demoni si presentano in emozioni, umori e simili, non mancate di riconoscere che sono dei e demoni, che hanno una vita loro propria e che non potete toglierli di mezzo impunemente. In condizioni ordinarie non c'è alcun bisogno di fare una ricerca speciale dei poteri della psiche ignota; essi verranno spontaneamente e costituiranno allora un problema sufficiente senza che si vada a cercarne altri. Ma, quando arrivano, devono essere ricevuti, perché il potere che hanno su di noi è proporzionato al potere che usiamo contro di loro.

Abbiamo ricordato tre elementi essenziali nel comprendere e venire a compromesso con l'universo interiore: la cognizione della sua esistenza, la comprensione del suo carattere generale e la

¹² Si veda Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, Cap. v, "The Stages of Life". Cfr. anche la mia opera *Legacy of Asia*, pagg. 28-29.

capacità di accettarlo. Questi elementi vanno esaminati più partecipatamente e dal punto di vista pratico. Molti non avvertono affatto la presenza di una mente inconscia, né tanto meno di un universo interiore; altri credono intellettualmente nella sua esistenza, ma non ne hanno alcuna esperienza. È importante all'inizio non averne una concezione fuorviante; l'inconscio, per quanto ne sappiamo, non si può localizzare e non è, a rigor di termini, una cosa. È piuttosto un processo. L'universo interiore non è realmente situato nell'essere umano; è, per così dire, il rapporto tra le forze impersonali, naturali, e i processi inconsci della mente. Probabilmente non esiste una vera e propria differenza tra l'universo interno e l'universo esterno; è forse più giusto dire che lo stesso universo ci investe in due modi diversi: fisicamente e mentalmente. In entrambi i modi siamo inconsci della maggior parte di queste influenze. Così, se riconduciamo il corpo fisico alle sue origini, siamo portati all'universo; lo stesso si può dire quando i processi mentali sono fatti risalire alla loro sorgente e troviamo che il nesso è insieme storico e immediato. È storico come eredità mentale e immediato come vitalità mentale, perché tutta la vita in definitiva origina dalla misteriosa, universale energia che vibra nell'elettrone.

Queste, tuttavia, sono considerazioni metafisiche e lo psicologo deve pensare in termini di esperienza. Chiunque sia conscio di sé, sa almeno qualcosa delle sue molte anime, delle profonde urgenze dell'istinto e dell'emozione che entro certi limiti governano la sua vita. Non importa se le chiamiamo mentali o fisiche; queste sono soltanto parole per descrivere dei misteri di cui conosciamo il comportamento ma ignoriamo totalmente la sostanza. Ma le nostre urgenze profonde hanno indubbiamente una forza loro propria che, a lungo andare, trascende il controllo conscio. Nessuno, per esempio, può assolutamente reprimere l'istinto sessuale e, per quanto possiate desiderare di fare economia facendo a meno del cibo, tutto il vostro essere esigerà di mangiare affliggendovi con una fame selvaggia. Per esempio, non è affatto in nostro potere controllare il sesso di un nascituro; ciò cade interamente sotto il potere di fattori inconsci, così come la digestione e la circolazione. Similmente ci sono aspetti della nostra vita psicologica la cui funzione è istintiva e trascende il controllo conscio.

LA TECNICA DELL'ACCETTAZIONE

Se ve ne starete immobili per un po', completamente rilassati, e lascerete che i vostri pensieri seguano il loro corso e che la vostra mente pensi a tutto ciò che le piace, senza interferire, senza associare le idee e senza innalzare ostacoli al libero fluire del pensiero, scoprirete ben presto che i processi mentali hanno una vita loro propria. Si daranno la voce e per associazione verranno alla superficie della coscienza e, se non ergerete delle barriere, vi troverete ben presto a pensare ogni sorta di cose fantastiche e terribili, che ordinariamente tenete fuori della coscienza. Dopo un certo periodo, questo esercizio vi rivelerà che avete in voi la potenzialità di innumerevoli esseri diversi — l'animale, il demone, il satiro, il ladro, l'assassino — così che alla fine sarete in grado di sentire che nessun aspetto della vita umana vi è estraneo: *humani nihil a me alienum puto*. Ordinariamente la coscienza non fa che agitare le già turbolente e nere acque della mente nascondendone le profondità. Ma, quando per un tratto le lasciate a se stesse, il fango sedimenta e con chiarezza crescente vedete le fondamenta della vita e tutti gli abitanti del profondo. E potete vedere altre cose. "Due uomini guardavano in uno stagno. Disse uno: 'Vedo del fango, una scarpa e un vecchio barattolo'. Disse l'altro: 'Anch'io, ma vedo anche lo splendido riflesso del cielo'". Infatti l'inconscio non è, come alcuni immaginano, un pozzo nero mentale; è semplicemente la natura senza ceppi, demoniaca e divina, dolorosa e piacevole, odiosa e amabile, crudele e compassionevole, distruttiva e creativa. È la sorgente dell'eroismo, dell'amore e dell'ispirazione. Si può dire che dentro di noi portiamo un esatto duplicato del mondo che ci circonda, perché il mondo è uno specchio dell'anima e l'anima uno specchio del mondo. Perciò, quando imparate a sentire l'inconscio, cominciate a capire non solo voi stessi ma anche gli altri e, quando considerate il delitto e la stupidità degli uomini, potete dire con vera coscienza: "Ecco, io cammino nella Grazia del Signore!". Al di là di questi limiti è irrilevante e inutile "provare" l'esistenza dell'inconscio. Solo l'esperienza personale può provarlo. Come pura concezione non ha quasi alcun valore. Ciò che conta è avere un certo senso, per quanto rudimentale, della sua esistenza e della sua potenzialità per il bene e per il male. E, dopo tutto, dire che abbiamo un inconscio è solo un altro modo di dire che mentalmente e fisicamente siamo figli della natura e che la nostra

AUTONOMIA
del PENSIERO

vita ha radici che trascendono la nostra comprensione. Talvolta sembra impossibile che ci sia gente che non sappia coglierlo.

Resta ora la questione della capacità di accettare l'inconscio e ciò implica tre cose: in primo luogo, la capacità di accettarne l'aspetto "oscuro"; in secondo luogo, la capacità di accettare l'indipendenza dei suoi "dei e demoni" dall'Io; e in terzo luogo, la capacità di accettare il conflitto fra alcuni di quei demoni e dei e l'Io. Non si deve dire che queste capacità non sono differenti; esse sono la stessa capacità operante in tre differenti ma correlate direzioni. Un esempio concreto varrà a mostrare meglio il processo. Prendiamo uno stato di depressione acuta. Tre cose si possono dire in proposito: in primo luogo, che è sgradevole in sé; in secondo luogo, che viene senza il nostro consenso e non se ne va al nostro comando; e in terzo luogo, che abbiamo una reazione, una reazione di insofferenza, disgusto, desiderio di liberarcene — il che è insieme un fattore distinto e aggiunto al senso di depressione stesso.

Possiamo parlare di questo umore come di un demone dell'inconscio che ci ha "posseduti". La via dell'accettazione comincia con il prestargli attenzione. Invece di cercare di dimenticarlo e reprimerlo, decidiamo di affrontarlo consciamente, quasi da uomo a uomo. Invece di farlo mettere alla porta dal nostro domestico (il "censore" freudiano), lo invitiamo a entrare e a prendere una tazza di tè. Sì, forse sarebbe meglio offrirgli uno *Scotch-and-soda* — e lo dico con tutta serietà, perché l'idea è di incoraggiarlo, di invitarlo a essere il più possibile se stesso, a essere realmente una depressione. Perché questo è accettare la sua indipendenza dall'Io, cioè permettergli di comportarsi come vuole o, come dicono i cinesi, di seguire il proprio *tao*, perché, se non ammettiamo che tutte le altre cose hanno il loro *tao*, non possiamo pretendere di avere il nostro. Per dirla con il nostro linguaggio, essere in armonia con la natura significa permettere che ogni cosa segua la propria natura. Come osservava Lieb-Tze, spiegando il segreto della sua misteriosa capacità di cavalcare il vento: "Lasciavo che la mia mente pensasse senza ritengo a tutto ciò che le piacesse, e alla mia bocca di parlare di tutto ciò che le piacesse". Qui, dunque, lasciarla, l'affermiamo. Ciò richiede che ci addentriamo cautamente nel suo stesso cuore e la sperimentiamo in tutta la sua pienezza — questo si potrebbe quasi chiamarlo un "masochismo superiore" — e sebbene al buon senso paia la cosa più assurda da fare, si risolve nello scoprire che perfino l'umore più nero ha per noi

un significato profondo ed è una grazia camuffata. Non era senza motivo che gli egizi chiamassero i demoni i mediatori fra gli dei e gli uomini.

Se, però, il conflitto fra la depressione e l'Io è particolarmente forte, dobbiamo prima affrontare un altro demone mediatore sotto la forma del conflitto stesso, del sentimento di impazienza, di disgusto e del desiderio di sbarazzarcene. Talvolta la depressione vera e propria è un problema troppo difficile da affrontare direttamente e così dobbiamo permettere alla reazione del disgusto di essere se stessa e comportarsi come le aggrada. A questo sentimento diamo ugualmente libero corso, dicendogli di essere disgustato, impaziente e irritato come più gli piace. Ciò, naturalmente, procura un immenso sollievo psicologico. Infatti significa che l'Io conscio si è spogliato della inutile e non pertinente responsabilità di ritenere essenziale dirigere e interferire in tutto ciò che gli avviene intorno. E proprio questo senso di falsa responsabilità che disturba la pace della sua mente. Ciò si può scorgere particolarmente in casi di insonnia in cui si è tenuti svegli da irritazioni minori come rumori notturni, sbattere di porte, treni che attraversano ponti, macchine che cambiano marcia e gente che si muove per la casa. L'insonne si assume immediatamente una responsabilità per questi rumori nel suo stesso desiderio di interferirvi e la tensione di questa responsabilità lo tiene sveglio. Ma, se può lasciarsi andare per la loro strada e schiamazzare a loro piacere, si sentirà subito sollevato, rilassato e pronto per il sonno. In questi casi giova seguire l'esempio di una delle inimitabili creazioni di Edward Lear:

C'era una giovane signora
A cui si slacciava il cappello
Quando vi si posavano gli uccelli.
Ma ella diceva: "Alla buon'ora!
Si posino pure gli uccelli,

I benvenuti sempre, sul cappello!"
Un'ulteriore illustrazione si trova nella testimonianza di una conversazione fra un maestro buddhista cinese e il suo discepolo, che gli domandava metaforicamente: "Fa un caldo terribile. Come eviteremo il calore?" Il maestro rispose: "Va' dritto in fondo alla fornace". "Ma nella fornace", insistette il discepolo alquanto perplessito, "come eviteremo il bruciore del fuoco?". "Nessun altro dolore ti tormenterà", concluse il maestro. Di un pazzo, che era solito percuotersi il capo con un mattone, si narra che, chiestagli la spie-

gazione di questo suo strano modo di agire, rispose che provava un gran piacere quando la smetteva. Alla stessa stregua, potremmo dire che la *raison d'être* spirituale della sofferenza è l'illuminazione che consegue dalla sua accettazione. Infatti il metodo dell'accettazione è applicabile ai demoni dei due mondi, dell'inconscio sotto forma di depressioni, fobie e simili, e delle condizioni esterne sotto forma di dolore fisico e irritazione. In questo senso l'accettazione è la pietra filosofale che "trasforma tutto in oro"; significa mettere la nostra coscienza nel cuore stesso di qualunque dolore si abbatta su di noi e lasciare che quel dolore faccia ciò che vuole. Quanto alla nostra reazione al dolore, si applica lo stesso principio, perché al demone che vuole gridare, protestare e bestemmiare concediamo tutta la libertà di agire a modo suo. Il più delle volte non ne ha bisogno, perché l'atto stesso di concedergli quella libertà è in se stesso un sollievo.

I PROBLEMI DELL'EMOZIONE

Gli studiosi occidentali di psicologia orientale sono spesso sconcertati dalla capacità di emozione violenta di alcuni "saggi dell'Oriente". Noi abbiamo l'impressione che i saggi orientali siano estremamente calmi e "controllati" in ogni circostanza. Ma questa presa è qualcosa che un certo elemento puritano dello spirito occidentale, un certo desiderio freddo, intellettuale, di sovrumano e ultraefficienza, ha proiettato nella psicologia orientale. Questa affermazione è fatta con una certa riserva, perché gli stessi elementi esistono indubbiamente in alcune filosofie dell'India, in misura considerevole nel Buddismo Hinayana. Si deve ricordare, comunque, che in un clima tropicale le energie vitali, sebbene abbondanti, non sono particolarmente vigorose. Il Buddismo cinese è più vivo e la sua storia contiene innumerevoli esempi della capacità dei suoi iniziati di manifestare emozioni quasi elementari, specie la collera. Basta guardare gli aspetti demoniaci di alcuni dei e bodhisattva dell'iconografia tibetana, cinese e giapponese. Se qualcuno pensa che il Buddismo sia una religione squisitamente passiva, come lo intendiamo noi, dovrebbe vedere alcuni dei dipinti cinesi di Achala! Farebbe anche bene a visitare qualche maestro vivente del Buddismo Zen. Infatti l'arte di riconciliarsi e sentirsi a proprio agio con quegli aspetti dell'uomo naturale che corrispondono alla tempesta e al tuono nell'universo naturale sta nel lasciarli infuriare.

re. Come ci sono bellezza e maestà incomparabili nel tuono e nel lampo, così c'è anche qualcosa che incute reverenziale timore nella collera sfrenata e sincera del saggio, che non è semplice perdita di calma o gretta irascibilità. Ricordiamo come Gesù scacciò i mercanti dal tempio, e non fu certo una lingua fredda quella che stigmatizzò i giudei come "razza di vipere" e i farisei come "sepolcri imbiancati". Anzi, questo è mancanza del tipo sbagliato di autocontrollo, se dobbiamo giudicare da un punto di vista psicologico e non etico-intellettuale.

L'accettazione può essere insieme passiva e violentemente attiva, e al demone (o forse al dio) della collera diciamo la stessa cosa che alla depressione e al dolore: "Avanti, spicciati, fa' tutto quello che devi fare!". Nessuno che si identificasse completamente con la sua collera potrebbe mai dirlo, perché la capacità di accettare implica sempre una certa differenziazione tra l'io e il demone assalitore, e quindi non è mai la stessa cosa che la cieca "possessione". Solo quando c'è possessione, possiamo chiamare la collera o la passione in un certo senso immorale. Ma non sempre ci può essere una manifestazione esterna dell'emozione, perché anche qui vediamo che la stessa sensazione di essere liberi di adirarci come vogliamo è in generale una liberazione di per sé sufficiente. Talvolta, però, è utile dar vita a una manifestazione esterna per far colpo!

LA FALSA MASCOLINITÀ

Ma qui dobbiamo affrontare il pregiudizio che giudica debole ed effeminato dare tanta briglia ai demoni dell'emozione, perché c'è ancora un potente elemento di stoicismo nella nostra civiltà, specialmente nella mentalità maschile. Gli uomini sono particolarmente contrari a manifestare certe emozioni piuttosto "femminili", che, secondo la loro versione, comprendono reazioni emotive alla sofferenza e al dolore come piangere, gridare e "dar di stomaco" alla vista di cose sgradevoli. Personalmente sarei l'ultimo a condannare l'avversione maschile per l'"effeminatezza", sebbene questa avversione, quando è portata agli estremi, produca una "costipazione" acuta della natura sentimentale, che è motivo comune di lagnanza fra gli uomini in America. Infatti in certi vasti settori dei maschi americani questa avversione arriva a includere l'interesse per le cose religiose, culturali ed estetiche, e conosco molti

che queste cose le evitano per pura e semplice ostentazione.

Interiormente questa parte del loro essere esige di essere espressa ed essi la negano a proprie spese, infatti non solo perdono gran parte di ciò che rende la vita più degna di essere vissuta, ma si attirano anche le malattie psicologiche, la più grave delle quali è una spaventosa incapacità di comprendere le donne. Non esiste un altro paese al mondo in cui ci sia tanta mancanza di vera comprensione fra mariti e mogli come negli Stati Uniti. Non è una mera e vuota generalizzazione: migliaia di club femminili e circoli di taglio e cucito ne sono la prova, perché non ci sarebbe alcun bisogno per le donne di aggregarsi in questo modo, se la loro vita domestica fosse veramente soddisfacente. Ma la ragione sta in una concezione assolutamente falsa della virilità. Quando un uomo rifiuta la propria natura sentimentale, non solo spinge la moglie a cercare la "cultura" nei club femminili, la spinge anche a cercare la soddisfazione sessuale nella religione o in altri uomini. Qualunque uomo primitivo considererebbe l'incapacità di soddisfare sessualmente la moglie la più grande vergogna possibile; ma è assolutamente impossibile farlo, quando la propria natura sentimentale è interamente rimossa e quando la "virilità" esige che il proprio amante sappia costantemente di whisky e di tabacco, che si faccia l'amore solo con flemmatica scontentezza e ci si accosti all'atto sessuale con una frettolosa immediatezza che non può neppure dirsi bestiale; è semplicemente insensata e stupida e, per quanto riguarda il rapporto sessuale, non è in effetti che masturbazione.

Per essere un uomo, l'uomo deve riconoscere l'elemento femminile che è in lui, perché un uomo non è un uomo se non sa dare alla donna ciò che ella esige e di cui ha bisogno. E ha bisogno non precisamente di uno che porta a casa il pane e di un corpo maschile; ha bisogno soprattutto di un compagno che entro certi limiti senta come ella sente. Ciò richiede che l'uomo combini in sé la forza maschile e la grazia femminile. Sotto questo aspetto l'uomo moderno potrebbe risolvere molti problemi di vita domestica prendendo lezioni dal "libro del matrimonio" hindu, il *Kama Sutra*.¹¹ L'arte di *Kama*, l'uso dei sensi, è parte essenziale della vecchia educazione hindu, ma noi manchiamo quasi completamente di insegnare ai giovani tutto ciò che gioverebbe alla vita matrimoniale.

¹¹ *Le Kama Sutra de Vatsyayana*, trad. di Isidore Liseux, (Parigi, 1885). Una versione inglese è *The Kama Sutra of Vatsyayana*, Hindu Kama Sastra Society, (Benares, 1883). Ed. it., *Kamasutra*, Astrolabio, Roma 1963.

le, per non parlare dell'arte della sessualità. Non possiamo essere rigorosamente stoici senza essere celibi. Ma la filosofia stoica non ammette che il controllo delle emozioni non sia in nessun senso esso stesso senza emozioni; controllare un'automobile non vuol dire tenerla chiusa in garage. Non puoi cominciare a controllare le emozioni se prima non ti concedi la libertà di usarle, e la difficoltà di contenerle entro limiti ragionevoli è accresciuta dal semplice controllo repressivo. Per questa ragione ci sono migliaia di sedicenti persone colte che si comportano peggio dei bambini quando sono in preda all'emozione, non avendo nessuna comprensione e soprattutto nessun amore per il femminile che è in loro. Non fa molta meraviglia, quindi, che l'uomo moderno debba riconciliarsi con il proprio inconscio sotto la forma dell'anima femminile! Il suo problema psicologico è soprattutto quello di fare un buon matrimonio con se stesso — un matrimonio fra l'Io e l'anima, fra la ragione conscia e la natura inconscia, in cui ci sia necessariamente amore, cameratismo e comprensione. L'incapacità di rendersi pienamente conto di questo rapporto interiore si riflette, purtroppo, all'esterno nella casa divisa, dove l'uomo è uomo e la donna è donna "e i due non si incontreranno mai". Essi hanno amici separati, interessi separati, camere da letto separate e anime separate; questo non è matrimonio; è una società per la produzione di figli.

L'INSODDISFAZIONE DELLA DONNA

Il problema per la donna moderna è piuttosto differente. In lei c'è un potente elemento maschile, e il pericolo non è che possa rimuoverlo, ma che possa esserne posseduta. Perché il risultato della nostra attuale mancanza di rapporto fra i sessi non è, come ci si potrebbe attendere, che gli uomini diventino sempre più maschili e le donne sempre più femminili. Entrambi tendono a diventare neutri, ma in modi diversi. Quando gli uomini non sanno fare buon uso della femminilità, le donne dimenticano le loro virtù; coltivano l'una la compagnia dell'altra con la virtuale esclusione; ne degli uomini e ciò può essere fatto senza danno solo da quelle che nella vita hanno avuto la soddisfazione del maschio e dei figli. Il risultato è la mascolinità delle donne, il femminismo (una grossolana definizione non appropriata), una tendenza all'intellettualismo, la competizione con gli uomini negli affari e quella men-

talità da incalliti giocatori di bridge e bevitori di cocktail che è tutta golf, whisky e sigarette, anche se porta la gonna. Pertanto la deviazione nei due sessi è verso una falsa mascolinità, che va imputata soprattutto all'assenza di sentimento da parte degli uomini; e l'assenza di sentimento non è che il mancato riconoscimento dei propri dei e demoni. Quando predomina la ragione conscia, tutti i valori diventano strettamente "pratici" e intellettuali, mentre il sentimento è degradato a mera sensazione. Tuttavia non sarebbe male, se questo culto del "pratico" e dell'intellettuale fosse ciò che si sforza di essere. Ma, quando le donne cercano di essere pratiche in questo nuovo senso, perdono quella loro innata ragione che nel passato ha sempre tenuto gli uomini con i piedi sulla terra e con la chiara coscienza della loro responsabilità verso la famiglia e i figli.

Noi chiamiamo irrazionale l'inconscio, ma pazza in realtà è la cosiddetta ragione. La colpa non è della ragione in sé, ma dell'idea conscia, intellettuale, di ciò che la ragione dovrebbe essere, vale a dire un'operazione matematica che esclude il sentimento e le esigenze dell'essere fisico. La vera donna queste cose le capisce; se non le capisse, i figli non sarebbero mai nutriti (molto meno il marito) e la casa non sarebbe mai abitabile, come possono provarlo le case di quelle mogli "pratiche" che si danno agli affari, al socialismo, agli ideali culturali e ad altre faccende idealistiche, teoriche e nebulose. La cosa curiosa è che tale comportamento non raggiunge mai il risultato vagheggiato e non è raro che le vere donne conversino molto più intelligentemente di letteratura, musica, arte, politica, religione e di ogni questione culturale delle loro sorelle che hanno tanto in disprezzo il focolare e che quelle stesse cose se le vanno a cercare fuori. Esse sono così occupate a tentare di essere intelligenti che semplicemente non hanno il tempo di esserlo.

IL FEMMININO

Sembra quasi che la nostra civiltà soffra di un'eclissi del principio femminile e non è un semplice caso che ciò coincida con l'estremo dell'autocoscienza. Tradizionalmente, il lato oscuro della vita, l'ignoto, il misterioso, era sempre femminile; il suo grande simbolo è l'acqua, il misterioso abisso dal quale emerge la vita, e per la sua passività e profondità l'acqua è sempre stata considera-

ta femminile. Perciò per noi le parole di Lao-Tze hanno una risonanza particolare.¹⁴

Chi ha coscienza del mascolino e si attiene al femminile, diventerà un canale e tutto il mondo a quello porterà.

E ancora:

L'uomo, quando è vivo, è molle e tenero; quando è morto, è rigido e duro. Gli animali e le piante, quando sono vivi, sono teneri e fragili; quando sono morti diventano vizi e secchi. Perciò si dice: il rigido e il duro appartengono alla morte; il molle e il tenero appartengono alla vita. Ecco perché i soldati, quando sono troppo duri, non possono vincere la battaglia; l'albero, quando è troppo duro si spezza. Il forte e il grande stanno in basso; il debole e il tenero stanno in alto.

In altre parole, l'accettazione come tecnica femminile risveglia la nostra perdita "metà migliore" e ci fa interi, perché l'accettazione è la via dell'albero debole e tenero — come il salice. Sotto il peso della neve i suoi rami si curvano e la neve scivola via; ma sui rami del nocchieruto e rigido pino la neve si accumula, finché non si spezzano. Questo si chiama umiliarsi per vincere.

Il buon soldato non è marziale;
 Il buon guerriero non è feroce;
 Il buon conquistatore non prende parte alla guerra;
 Chi impiega bene gli uomini si tiene al di sotto di essi.
 Questo si chiama la virtù del non contendere;
 Questo si chiama il potere di impiegare gli uomini;
 Questo si chiama la supremazia di assimilarsi al cielo.

Ogni vera donna conosce la virtù del non contendere, grazie alla quale fa di testa propria, perché

La suprema bontà è come l'acqua. L'acqua fa bene a tutte le cose, ma non contende. Sta in posti che gli altri disprezzano. Perciò è vicina al Tao.

Se la tagli, non vi lasci alcuna ferita perché cede sempre; se l'atferri, non puoi tenerla perché ti sfugge sempre attraverso le dita. Puoi solo tenerla facendo una coppa delle tue mani. Or dunque l'acqua è simbolo della vita, coppa dell'accettazione, spada dell'aggressività. La coppa è anche un simbolo del femminile e in proposito Lao-Tze dice:

¹⁴ Le seguenti citazioni dal *Tao Te Ching* provengono dalla traduzione di Ch'u Ta-kao (Londra 1937). Questa stessa traduzione appare integralmente in Ballou, *Bible of the World*, (New York, 1939).

1) L'argilla è modellata in vasi
 E per lo spazio dove nulla esiste possiamo usarli come vasi.
 2) Porte e finestre sono intagliate nei muri di una casa
 E le possiamo usare perché sono spazi vuoti.

Infatti l'accettazione è vuotezza nel senso buddhista della *sunyata*, che talvolta è paragonata a un cristallo o a uno specchio. "L'uomo perfetto" dice Chuang-Tze, "usa la mente come uno specchio. Non afferra nulla; non rifiuta nulla; riceve, ma non tiene". Anche un cristallo prende in sé tutto ciò che lo circonda. Quando lo tieni davanti a una strada affollata, tiene la strada affollata; quando lo tieni davanti al cielo vuoto, pare che non tenga nulla — ma solo perché riflette il vuoto del cielo. Quale è la sua vera natura? Non è né pieno né vuoto; è al di là degli opposti e quindi è un simbolo di libertà spirituale. Questo mi ricorda il dialogo fra il saggio buddhista Tozan e uno dei suoi discepoli. Il discepolo domandò: "Il freddo e il caldo si avvicendano; come possiamo evitarli?". Tozan rispose: "Perché non vai dove non c'è né freddo né caldo?". "Dov'è", insistette il discepolo, "il luogo dove non c'è né freddo né caldo?". "Quando arriva la stagione fredda, tutti sentiamo freddo. Quando arriva la stagione calda, tutti sentiamo caldo".¹⁵

¹⁵ Si veda il saggio di Suzuki "Ignorance and World Fellowship" in *Faiths and Fellowship*, a cura di D. A. Millard, (Londra, 1936), pag. 40.

IL CIRCOLO VIZIOSO

Un tratto curioso della ricerca della libertà è il sorgere improvviso di un intoppo proprio quando credi di andare verso un traguardo. L'intoppo appare proprio perché credi che *stai* andando verso un traguardo, poiché la caratteristica essenziale della spiritualità, la caratteristica così difficile da capire, è che non si tratta affatto di *andare*. Non puoi arrivare alla libertà dello spirito rampicandoti verso di essa; non ci sono scale per raggiungerla, perché, altrimenti, sarebbe possibile descrivere una tecnica specifica con cui poter "ottenere" la saggezza e l'illuminazione e l'intera faccenda avrebbe tutta l'aria di essere semplice come acquistare un biglietto e prendere un treno. Ma i passi e le tappe non sono messi per iscritto e non esistono norme e regole fisse la cui semplice osservanza porterebbe al risultato vagheggiato. E come se tu volessi imparare ad amare qualcuno. Non puoi consultare un libro di regole e apprendere come si ama, sebbene molti libri siano stati scritti sull'argomento.

Ora la pratica di ogni tipo di tecnica, sì, anche quella dell'accettazione, è *andare* verso un traguardo. Se questo è vero, sarà lecito domandare perché qualcuno si prende la briga di parlarne; se anche la tecnica dell'accettazione non conseguirà, di per sé, la meta desiderata, perché introdurla? Perché, secondo il proverbio, il giro più lungo è la via più breve per tornare a casa. Pare che sia necessario tentare di scoprire il segreto andando da qualche parte per imparare che questo è impossibile. Il sentiero ti fa girare sempre in cerchio, riportandoti al punto di partenza. È l'eterna parabola del Figliuol Prodigo, e per i buddhisti è come il viaggio di un pazzo intorno al mondo alla ricerca della propria testa, che non ha mai perduto. Non c'è alcun dubbio che da un certo punto di vista la tecnica dell'accettazione funzioni, ma è sempre parziale. È meravigliosa nella soluzione di un problema immediato, in casi

di sofferenza, depressione e dolore, ma lascia sempre qualcosa di insoluto, perché interiormente rimane una sottile, indefinibile e sfuggente insoddisfazione.

LA SETE DI DIO

Questa è veramente una "divina insoddisfazione" perché credo che si tratti di quello che i mistici definiscono lo smanioso strugimento dell'anima per Dio; come dice sant'Agostino: "Tu ci hai fatti per Te, perciò non possiamo trovar requie che in Te". Con cento tecniche diverse possiamo acconciare i particolari della nostra vita e renderci felici nel senso superficiale di non avere nulla di specifico per cui essere infelici. Ma le tecniche possono solo curarsi di dettagli, di parti separate; per trasformare il nostro atteggiamento verso la vita in generale e per trasformare la totalità della nostra vita, occorre qualcosa di diverso. Senza questa trasformazione la vera infelicità rimane, esprimendosi in camuffamenti di ogni sorta, trovando innumerevoli surrogati di Dio, che non agiscono perché sono sempre cose parziali. Sono, per così dire, le parti di Dio, non tutto Dio. La tecnica può trovare queste parti; può trovare l'accettazione, il benessere, il piacere, l'esperienza, la conoscenza e tutti gli dei e i demoni minori degli sconosciuti regni dell'anima. Ma, anche quando tutte queste molte parti sono messe insieme, rimane sempre qualcosa che nessun trucco o espediente tecnico può scoprire, e questo è l'intero che è più grande della somma delle sue parti. Quanti hanno seguito tecniche parziali, sanno che in una vita in cui non c'è nulla di speciale per cui essere infelici, c'è una specie di aridità; essa è come una ruota senza mozzo, una lampada perfetta senza luce. Non c'è nulla che accenda un fuoco creativo. Tutto va come deve andare; il tran-tran quotidiano sarà forse un po' monotono, ma non è affatto insopportabile. I guai non mancano, ma non c'è nulla di catastrofico. Quanto al nostro carattere, bene, è normalissimo. Nessuna turba nevrotica grave, nessun difetto morale. La vita è, in massima parte, gradevolissima e, se si conclude con la morte, questa è una cosa di ordinaria amministrazione, alla quale penserà la natura a prepararci; quando arriverà il momento di morire, saremo stanchi e pronti ad andarcene. Questa non è una vita felice, anche se si può affermare che lo è; è semplice vegetare. Manca quella gioiosa risposta dell'individuo all'universo, la quale è l'es-

senza della spiritualità e si esprime nel culto e nell'adorazione religiosi. Suppongo che nella vita di ognuno non manchino le volte in cui c'è, anche per brevi momenti, tale risposta. In quei momenti la maggior parte di noi preferisce star sola, perché temiamo che gli altri possano vederci diventare così infantili. Dopo tutto siamo degli adulti, con la nostra dignità, e non starebbe affatto bene per Mr. Cornelius Pomp, presidente delle Grand International Railways, Inc., esser visto danzare selvaggiamente in cima a una collina nel cuore della notte per la pura e semplice gioia di vedere le stelle. Ma non ho alcun dubbio che non sarà mancata la volta in cui Mr. Pomp, negli oscuri recessi del suo essere, abbia sentito una gran voglia di farlo ma non gli sia riuscito di lasciarsi andare.

È un sintomo della nostra profonda apatia spirituale il fatto che la danza non faccia più parte dei nostri riti e che il nostro culto si svolga nelle chiese, che molto spesso rassomigliano a recinti per animali, dove la gente sta seduta in fila e biascia preghiere a capo chino. Talvolta c'è chi cerca di liberarsi da questo intorpidimento indossando pantaloncini corti e correndo nei boschi a ballare in gruppo e a vivere la risposta alla natura, e c'è anche chi cerca di dare sincerità alle proprie preghiere strisciando sulle ginocchia e piagnucolando. Anche qui si tenta di far agitare il cane dalla coda. La prima cosa essenziale è sentire la gioia: la risposta viene da sé, ma non si può ottenere la gioia imitando servilmente la risposta. Infatti dobbiamo prima di tutto sentire quello che san Francesco sentiva nello scrivere il suo Cantico delle Creature, che è forse la più superba espressione della gioia della libertà spirituale che sia mai stata scritta:

Altissimu, onnipotente, bon Signore,
Tue son le laude, la gloria e l'onore et onne benedictione,
Ad te solo Altissimo, se confano
Et nullu omu ene dignu Te mentovare.

Laudato si, mi Signore, cum tucte le tue creature,
Spetialmente messer lo frate sole,
Lo quale jorna, et illumini per lui;
Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore;
De Te, Altissimo, porta significatione.

Laudato si, mi Signore, per sora luna e le stelle;
In celu l'ài formate clarite et pretiose et belle.

Laudato si, mi Signore, per frate vento
Et per aere et nobile et sereno et onne tempo,
Per le quale a le tue creature dai sustentamento.

Laudato si, mi Signore, per sor' acqua,
La quale è multo utile, et humele, et pretiosa et casta.

Laudato si, mi Signore, per frate focu,
Per lo quale ennallumini la nocte,
Et ello è bellu, et jucundo, et robusto et forte.

Laudato si, mi Signore, per sora nostra matre terra,
La quale ne sustenta e governa
E produce diversi fructi, con coloriti fiori et herba.

Laudato si, mi Signore, per quilli, che perdonano per lo tuo
[amore]

E sostengono infirmitate et tribulatione.
Beati quilli, che sosterranno in pace,
Ka de Te, Altissimo, sirano incoronati.

Laudato si, mi Signore, per sora nostra morte corporale,
Da la quale nullo homo vivente po skappare.
Guai a quilli ke morrano ne le peccata mortali.

Beati quilli, che se trovarà ne le tue sanctissime voluntati;
Ka la morte secunda nol farrà male.

Laudate et benedicete mi Signore, e rengriate,
E serviteli cum grande humilitate.

L'ESTASI DELLA CREAZIONE

Questo inno di felicità è più che un inno di accettazione, perché include non solo il sole e la luna, il fuoco e l'acqua, la vita e la morte; include anche Dio, e quelli che trovano Dio sono felici perché condividono l'estasi della creazione. In più conoscono la risposta all'eterno interrogativo della filosofia: "Perché esiste l'universo?". Sanno che esiste per una ragione quasi infantile — per il gioco o quello che gli hindu chiamavano *lila* (quasi la nostra parola "lilt" [canto dolce o ritmato]).¹ Chesterton fa osser-

¹ Cfr. Goethe nel suo *Frammento sulla Natura*: "Ella è la stessa frivolezza, ma non per noi, che siamo stati fatti per considerarla della massima importanza".

vare che, quando un bambino ci vede fare qualcosa di meraviglioso, ci chiede di farlo ripetutamente. E aggiunge che Dio creò la terra e le ordinò di girare intorno al sole e che, quando essa l'ebbe fatto, Egli se ne compiacque e disse: "Fallo di nuovo". Da allora non ha mai cessato di dirlo. Ad alcuni ciò può sembrare sentimentalistico, ad altri empio, ad altri ancora assurdo, infatti come si può dire che tutta la crudeltà, la distruzione e l'angoscia della vita siano un gioco? E, se è così, non somiglia forse Dio a un bambino spensierato che viviseziona una farfalla per vederla dimenarsi? Ma per quale altra ragione si sarebbe potuto dire che, quando furono gettate le fondamenta della terra, "le stelle del mattino cantavano tutte insieme e tutti i figli di Dio giubilavano"?²

Ma coloro che fanno questa domanda sulla crudeltà del gioco di Dio, si aspettano che chi risponde faccia le scuse per Dio, "giustificati all'uomo le vie di Dio", e, come dice incisivamente e giustamente Lao-Tze, "Coloro che giustificano se stessi, non convincono". Dovremmo forse chiedere e pretendere che l'universo si conformi ai nostri ideali di giusta condotta e mettere in dubbio l'esistenza di Dio in tutte le cose, perché Egli non osserva gli ordinari ideali della morale umanitaria borghese? Noi vediamo Dio come un vecchio gentiluomo mite e gentile, oppure come uno spirito di puro amore, con cui intendiamo puro rimbambimento, infinitamente potente ma essenzialmente nebuloso. Ma, come ha scritto Edwin Arnold,

Annienta e salva, e non si muove
Se non per compiere il destino;
Suoi fili sono Amore e Vita,
E Morte e Affanno le sue spole.

Le dissertazioni sul cosiddetto "Problema del Male", che ha assillato tanto i teologi cristiani, non sono che un tentativo di scusare la Divinità e tali tentativi mostrano invariabilmente mancanza di fede. E la fede in Dio, la fede nella vita, la fede nella natura, è quello che conta; quella fede è la chiave per la libertà dello spirito.

LA FEDE DELL'ABBANDONO

La fede non è credenza cieca e certamente non è puro assenso intellettuale alla proposizione che Dio esiste. Né è la fidu-

² Giobbe 38, 7.

cia che la vita si risolverà in "bene" nonostante le sue tribolazioni. La fede non è speranza. Da un certo punto di vista la fede è la cosa più illogica del mondo; ha fiducia nella vita proprio per le sue tribolazioni; è il senso dell'amore e della meraviglia davanti al mistero di un Dio che è insieme Creatore e Distruttore, amore e terrore, vita e morte, angelo e demone, saggio e stolto, uomo e verme. Ci sono coloro che si chiedono perché mai si debba avere una fede così incondizionata in un universo che prende con una mano ciò che dà con l'altra, e la risposta suggerisce un aneddoto su Thomas Carlyle. Una donna gli aveva scritto una lunga dissertazione che si chiudeva con le parole: "Insomma, io accetto l'universo". "Mio Dio!", disse Carlyle, "Farebbe bene!". Infatti la verità è semplicemente che senza la fede non facciamo che picchiare la testa contro un muro. Nessuna illusione, nessun espediente della ragione o della scienza, nessuna magia, nessuna fiducia in se stessi può renderci indipendenti dall'universo e metterci in grado di evitare il suo aspetto distruttivo. Il dolore è una realtà e non c'è vagheggiamento di teologia che possa minimizzarlo con promesse e apologie della sua esistenza in un universo il cui Dio è ritenuto "amore". Al tempo stesso non c'è accettazione che possa sopprimere il nostro fondamentale orrore per la sofferenza nelle sue forme più estreme. Ma, anche così, la fede non può mai essere vera fede, se è trepida, se pensiamo a essa semplicemente come alla "politica migliore", al mezzo migliore per rendere un po' più sopportabile una situazione intollerabile.

Dio, la vita e l'universo, checché possiamo sforzarci di pensare di essi, conservano i loro due aspetti e continuano il loro gioco in tutto il suo amore e tutta la sua crudeltà. Fede significa che ci doniamo a esso assolutamente e totalmente, senza condizioni di sorta, che ci abbandoniamo a Dio senza chiedere nulla in cambio, salvo che il nostro abbandonarci a Lui possa farci sentire più intensamente il ritmo cadenzato del Suo gioco. Questo abbandono è la libertà dello spirito.³ Questa è la sola promessa che può esserci garantita, ma quale promessa! Essa significa che partecipiamo all'estasi della Sua creazione e della Sua distruzione, e sperimentiamo il mistero e la libertà del Suo potere in tutti gli aspetti della vita, nelle altezze del piacere e negli abissi del dolore.

³ La libertà mediante l'abbandono è la partecipazione dell'uomo alla natura di Dio. Cfr. Berdiaev: "Il mondo è il simbolo di ciò che traspare entro la sfera spirituale, il riflesso dell'abbandono di Dio in quanto realizzato nello spirito". *La Libertà e lo Spirito*, pag. 33.

Può sembrare illogico, ma quanti hanno partecipato una volta a questo mistero, provano una gratitudine che non conosce confine e possono dire ancora che Dio è Amore, sebbene con un significato completamente nuovo.

L'UOMO E IL MEZZO

Ma non possiamo creare una tecnica dell'abbandono, perché subito sorge un ostacolo. È lo stesso ostacolo che si erge fra l'accettazione parziale e l'accettazione totale e può essere definito in molti modi diversi. Fondamentalmente è il vecchio problema del suo nel detto cinese che "quando l'uomo sbagliato usa il mezzo giusto, il mezzo giusto opera nel modo sbagliato". Il "mezzo giusto" sono tutte le forme di tecnica — accettazione, abbandono e ciò che volete; l'"uomo sbagliato" siamo, generalmente parlando, noi stessi. Siamo "sbagliati" nel senso che siamo infelici, siamo senza fede e non abbiamo libertà spirituale. Il problema è, perciò, come l'uomo sbagliato possa diventare l'uomo giusto, quando tutti i mezzi disponibili per farlo operano fatalmente nel modo sbagliato. In altre parole, un uomo desidera cambiare se stesso. Ora, un uomo è quello che è, e i suoi desideri sono conformi alla sua natura. Se è un uomo "cattivo", i suoi desideri saranno cattivi, anche se uno di essi è quello di diventare migliore. Questo lo scopriamo domandando perché voglia diventare migliore. Il movente che sta alla base del suo desiderio di migliorare è contaminato, perché l'uomo che lo alberga è cattivo; vuole diventare migliore per interesse, perché nel suo orgoglio desidera sfuggire al rimprovero di essere cattivo. Se questo gli sarà fatto osservare, domanderà allora se debba semplicemente accettare la propria cattiveria. E se gli domandiamo ancora perché voglia accettare la sua cattiveria, scopriamo che vuole accettarla al fine di evitarla. Da qualunque parte si volti, è preso, perché i mezzi che adotta, il suo comportamento, le sue idee, la sua religione, sono sempre suoi e li userà sempre secondo la propria capacità e la propria natura. Essi somigliano a tanti differenti abiti completi; può portare abiti vecchi, pellicce di ermellino, abiti di "tweed" o pelli; può passeggiare, correre, saltare o trottare; può bisbigliare, gridare, cantare o parlare — ma rimane sempre lo stesso, poiché è la causa e non la conseguenza delle sue azioni.

Mettiamo la cosa in termini diversi. Posto che decidiamo di

accettare il lato oscuro della vita, l'inconscio e il conflitto fra l'inconscio e l'Io, c'è pur sempre una cosa che non intendiamo affatto accettare: il nostro desiderio di evitarlo. Finché si accetta quel desiderio, la nostra accettazione è sempre un tentativo indiretto di fuggire. Ecco ancora una volta di fronte al problema di san Michele e il Drago. La morale cristiana ci insegnava a superare il lato oscuro della vita combattendolo; la psicologia vorrebbe farlo superare con l'accettazione, ma in effetti sono entrambi modi di *superarlo*, il che significa sbarazzarsene e fuggirlo. Pertanto la via dell'accettazione, distinta dalla via della lotta, porta a fare di san Michele un nuovo Drago.

REGRESSIONE INFINITA

C'è anche il problema del rapporto fra la natura e l'Io. Se accettiamo l'universo e ci subordiniamo a esso, se, invece di cercare di vivere la vita, ci facciamo vivere da essa, accettiamo un aspetto della vita solo per negarne un altro — l'Io aggressivo, autoassertivo, in cui la vita si è manifestata. L'accettazione è *inverso* la via del femminile, ma non può essere praticata a spese del maschile. Sembra, dunque, che ciò di cui abbiamo bisogno, sia, per così dire, un tipo superiore di accettazione che includa accettazione e fuga, fede e dubbio, abbandono di sé ed egotismo, resa e aggressività, il Drago e san Michele. Ma neppure questo risolve il problema — anzi, è quanto mai lungi da una soluzione — perché diamo inizio a una regressione infinita. Finiamo con il chiuderci irrimediabilmente in un circolo vizioso, infatti, appena stabiliamo l'idea di un'accettazione che includa tanto l'accettare quanto il fuggire, ci troviamo ad avere due paia di opposti invece di uno. Cominciamo con l'antitesi accettazione-fuga; ma poi passiamo all'antitesi accettazione-accettazione-fuga; — una mostruosità psicologica che può continuare all'infinito.

A prima vista, il problema del circolo vizioso può sembrare puramente matematico e lontano dall'esperienza. Ma in realtà è solo un modo piuttosto complicato di esprimere il fondamentale enigma di coloro che cercano la felicità e non la trovano. E ancora il problema dell'asino con la carota che gli penzola davanti al muso da un bastone attaccato al collare. Se la insegue, usando la tecnica aggressiva, non l'afferra. Che cosa può fare? La misera creatura, come si vede, è impotente. Naturalmente si dirà che ogni tentativo di risolvere tali indovinelli è solo una pazzia. Questo

è verissimo e per le stesse ragioni si scoprirà che ogni tentativo di trovare la felicità è anche una pazzia, e il mondo oggi è una gabbia di matti proprio perché la gente tenta di farlo. Siamo una massa di gente che pazzamente corre torno torno nella frenetica ricerca del proprio sé, e il quadro non è particolarmente edificante. Sì, se potessimo vederli da un punto di vista psicologico, penseremmo di aggirarci in un manicomio. Vedremmo uomini fuggire dalle proprie ombre, uomini tentare di staccarsi con un salto dal suolo dando uno strattone alle proprie stringhe, uomini tentare di vedere i propri occhi e baciare le proprie labbra. Sarebbe come voler rammendare un buco in una parte di un fazzoletto prendendo la toppa da un'altra. Infatti il guaio è che tutti i nostri schemi, sistemi ed espedienti sono *parziali*. Sarebbe come se noi stessi fossimo il buco nel fazzoletto; vediamo un'altra parte del fazzoletto e pensiamo a quanto sarebbe bello servircene per riempire il nostro vuoto. Così ritagliamo la toppa e ci riempiamo, solo per scoprire che ora siamo il nuovo buco — l'invisibile zona senza echi dell'universo.⁴

LA GABBIA DI SCIOATTOLO DELLA DUALITÀ

Solo con l'accettazione *totale* si può conoscere intimamente quello che chiamiamo Dio, perché la libertà, per la sua stessa natura, non può essere limitata. Perciò possiamo dire che, quando ci consideriamo liberi di accettare ma non di fuggire, questa non è libertà. Ma la mente umana è costruita in modo tale da non saper immaginare l'accettazione totale: il nostro intelletto è tale da non poter non pensare in termini di dualità — questo e non quello, quello e non questo. È un'altalena; un'estremità deve star su e l'altra giù; le due estremità non possono star su e giù contemporaneamente. Perciò la libertà dello spirito esige l'interferenza di qualche fattore al di là e al di sopra dell'intelletto umano. Infatti l'inetto non solo è incapace di concepire questa totalità, è anche incapace di apprezzarne il valore, argomentando che nell'"abolire" il dualismo si distruggono tutti i valori, si dà la sanzione alla licenza più sferzata e in realtà all'uomo spirituale non si richiede altro se non che faccia come gli piace. (In certo qual modo questo ci

⁴ Uno studio affascinante su questa regressione infinita come problema psicologico è: *War Dance, A Study in the Psychology of War*, di Graham Howe, (Londra, 1937).

rammenta il precetto di sant'Agostino: "Ama e fa' come vuoi".) La stessa obiezione si può fare all'idea orientale di Dio quale Sé dell'universo, quale Unica Realtà e vero sé di ogni creatura, forma, attività, pensiero e sostanza. Se ne deduce che, se tutto è Dio, Dio è nulla — in base al principio racchiuso nel verso di W. S. Gilbert: "Quando uno è tutti, uno è nessuno".

Le filosofie orientali del Vedanta, del Taoismo e del Buddismo Mahayana non implicano, però, questa *reductio ad absurdum*, perché dire che tutte le cose sono Dio non è affatto lo stesso che dire che tutte le cose sono una cosa sola; infatti non è neppure lontanamente lo stesso. Nella loro visione Dio non è una cosa, e non aboliscono certo tutte le differenze riducendo la molteplicità delle forme individuali a una singola, infinita informità. Perché Dio non è l'Uno in quanto distinto dai Molti, né l'unità in quanto distinta dalla diversità.⁵ Non si può neppure lontanamente capire l'idea orientale di Dio, se non si riesce a concepire un "Uno che possa includere l'unità e la diversità, che possa essere contemporaneamente Dio e un granello di polvere o un essere umano con uguale realtà. In questo senso si potrebbe dire che l'unicità delle cose si rivela nella loro molteplicità e diversità. Tali paradossi sono inevitabili, quando tentiamo l'approccio alla non-dualità dal punto di vista intellettuale. Questo non vale solo per l'intelletto, perché la via dell'accettazione, che abbiamo già descritto, implica molto più che il semplice pensare; tuttavia è ugualmente soggetta a essere coinvolta in questa gabbia di scoiattolo della dualità.

I problemi della dualità sono chiaramente enunciati nella fede cristiana, ma spesso passano inosservati sotto i simboli in cui sono contenuti. La storia della Caduta, del frutto dell'Albero del Bene e del Male, descrive il coinvolgimento dell'uomo nel circolo vizioso — una condizione in cui egli, per forza sua stessa, non può fare nulla di buono che non sia viziato dal male. In questa condizione si può dire che "tutte le buone azioni sono fatte per amore del guadagno", cioè per puro interesse personale, perché "l'onestà è la politica migliore". Ogni progresso nella morale è controbilanciato dalla crescita del male rimosso nell'inconscio, perché la morale deve essere imposta con la legge e dovunque ci sia coazione, lì c'è ritinazione degli istinti. Anzi, la stessa formulazione dell'ideale di retitudine suggerisce e aggrava il suo opposto. Così san Paolo dice: "Io

⁵ Cfr. Suzuki in *Faiths and Fellowship*, pag. 41. Qui egli definisce la *sunyata* o "nulla" (una definizione buddhista dell'Assoluto), *byodo* (unità) in *shabetsu* (diversità). Dice: "Lo stato separato e tuttavia continuo dell'esistenza è definito dai filosofi 'Byodo in Shabetsu' e 'Shabetsu in Byodo'".

non avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non concupire". Anche Lao-Tze osserva nel *Tao Te Ching*:

Quando il grande Tao si perde, allora spuntano benevolenza e retitudine.

Quando appaiono saggezza e sagacia, allora c'è grande ipocrisia.

Quando i rapporti familiari non sono più armoniosi, allora abbiamo figli pietosi e genitori devoti.

Quando una nazione è in preda al disordine, allora si riconoscono i patrioti.

Dove c'è il Tao, c'è equilibrio. Quando si perde il Tao, allora nascono tutte le differenze.

Non sorprende, perciò, che la dottrina cristiana segua san Paolo nel dire che l'uomo caduto non può raggiungere la salvezza con la sola legge, vale a dire con la tecnica. Infatti non è solo una questione di morale. Finché l'uomo tenta di salvarsi con la semplice osservanza della legge morale, spirituale o psicologica, è coinvolto nel circolo vizioso della dualità.

L'ACCETTAZIONE DELLA GRAZIA

La forza motivante del circolo vizioso è l'orgoglio. In termini cristiani si dovrebbe dire che l'uomo non è disposto a salvarsi qual è; sente che gli è necessario fare qualcosa, guadagnarsi la salvezza con una spiritualità e una retitudine che siano frutto della sua opera. La Grazia di Dio è offerta liberamente a tutti, ma per orgoglio l'uomo non l'accetta. Non sa sopportare il pensiero di non poter fare assolutamente nulla per elevarsi e che la sola possibilità di salvezza stia nell'accettare qualcosa che è offerto liberamente al santo come al peccatore. Il non poter fare nulla per guadagnarsi questa Grazia riduce a zero tutti gli ideali che l'uomo si è imposto; egli deve confessarsi impotente e questo è più di quanto possa sopportare. Così il dono della Grazia è tacitamente ignorato e l'uomo continua a tentare di fabbricarselo per proprio conto.⁶

Quando si dice che l'uomo non si lascerà salvare qual è, questo è un altro modo di dire che non si accetterà qual è; egli elude questo semplice atto facendo dell'accettazione una tecnica, ponendola come qualcosa che *dovrebbe* fare per poter essere un "buono".

⁶ Cfr. James, *Varieties of Religious Experience*, (New York e Londra, 1929), pagg. 205-216.

E, appena l'accettazione diventa un fare, una tecnica, abbiamo il circolo vizioso. La vera accettazione non è una meta da raggiungere; non è un ideale da perseguire — uno stato d'animo che si possa acquistare e possedere, che possiamo aggiungere a noi stessi per accrescere la nostra statura spirituale. Se ci è consentito un altro paradosso, la vera accettazione è accettarsi come si è ORA, in questo momento, prima di cominciare a rendersi diversi con l'accettarsi. In altre parole, appena tentiamo di fare dell'ideale stato mentale chiamato "accettazione" qualcosa di diverso dallo stato mentale del momento, questo è l'orgoglio che rende tanto difficile accettare quello che siamo ora, la barriera che sta fra l'uomo e ciò che chiamiamo Dio o Tao.

Ma, quando si suggerisce che dovremmo trovare l'unione con Dio qui e ora, in questo stesso momento, tutti si scandalizzano e cominciano a trovare delle scuse. "Dopo tutto, come possiamo raggiungere tale sublime intelligenza in questo momento? Siamo impreparati. Non siamo buoni abbastanza. C'è da fare tutto prima. Dobbiamo meditare ed educarci alla disciplina religiosa, e allora, forse dopo molti anni, saremo idonei e degni di raggiungere quella che è la più grande di tutte le mete". Ma questa è senz'altro una peculiare forma di cecità e falso orgoglio sotto la maschera dell'umiltà. Vediamo Dio tutte le volte che apriamo gli occhi; Lo respiriamo con ogni respiro; usiamo la Sua forza in ogni movimento delle dita; Lo pensiamo in ogni pensiero, anche se non pensiamo direttamente a Lui, e Lo assaporiamo in ogni boccone di cibo. Questa è una vecchia storia per coloro che hanno studiato la saggezza dell'Oriente, ma la ricerca continua ancora, una ricerca di qualcosa che non abbiamo mai perduto, qualcosa che ci fissa dritto negli occhi, una ricerca che i Buddhisti talvolta descrivono come "nascondere il bottino in tasca e dichiararsi innocente". È difficile proprio perché è troppo facile, infatti l'uomo trova così duro scendere dal proprio piedistallo e accettare liberamente e senza riserve ciò che è. Fa poca meraviglia, dunque, che ci sia consigliato di diventare di nuovo come piccoli bambini, che hanno un modo inopportuno di attirare l'attenzione su cose ovvie che la mente adulta non può o non vuole vedere. Infatti l'intelligenza spirituale non è una ricompensa che ti è largita per essere una grande persona; non puoi acquistarla più di quanto si possa acquistare il vento e le stelle. Ma puoi aprire gli occhi e vederla.

¹ Cfr. Plotino: "Ciò che la mente quando si ripiega pensa prima di pensare se stessa".

IL GUARDIANO DELLA SOGLIA

Ora, in questa vera accettazione di sé c'è un mistero, perché, come dicono i pitagorici, "Conosci te stesso e conoscerai l'universo e gli dei". Il mistero è come una cosa così evidentemente semplice e umile come il proprio sé, quale è in questo momento, possa contenere un tesoro così grande. Ma tale è la peculiarità della Grazia divina. La trovi sempre dove meno te l'aspetti, perché, come dice Lao-Tze, il Tao "cerca, come l'acqua, i luoghi bassi che gli uomini aborriscono". E così accade che proprio quella cosa che con ogni sforzo cerchiamo continuamente di fuggire, di perdere, di cambiare e di evitare, proprio quella contiene quel segreto tanto vagheggiato. Ecco perché c'è un circolo vizioso, e la nostra ricerca della felicità è questo frenetico correre torno torno inseguendo, nell'ignoranza, quello che cerchiamo di fuggire. La nostra corsa è un eterno rincorrere noi stessi per afferrarci la schiena, con il risultato che, per noi, la felicità è sempre da qualche parte nel futuro, appena dietro l'angolo, forse, ma sempre lontano. Noi stessi e la nostra situazione, quali siamo in questo momento, conteniamo l'intero segreto, ma, quando cerchiamo di accettarci in termini di tecnica, non facciamo che perpetuare la nostra caccia circolare; cerchiamo di darci in più la virtù dell'accettazione per non dover affrontarci quali siamo, senza la nostra accettazione e con tutti i nostri difetti, i nostri conflitti, i nostri desideri di fuggire, la nostra impotenza e i nostri peccati. Di quando in quando ci vediamo di sfuggita in tutta la nostra nudità e ci fuggiamo il più velocemente che possiamo, cercando di migliorarci, spiritualizzarci e nascondere in mille altri modi una così terribile nudità. Naturalmente ci illudiamo e cominciamo ad avere fantastiche immagini di quello che siamo. Ma, quando queste immagini si lacerano, ci ritroviamo di fronte il poco edificante e pauroso spettacolo del nostro vero sé e pare impossibile che quel grande tesoro possa avere a che fare con uno stato di cose di così basso grado.

Da un certo punto di vista questo spettacolo del nostro vero sé è il temuto Guardiano della Soglia, il mostro che tutti gli iniziati ai misteri divini devono affrontare sull'orlo della loro illuminazione. Ma il Guardiano della Soglia è la faccia di Dio vista da questa parte dell'orlo; superi l'orlo se puoi chiamarlo con il Suo vero nome, ma occorre una profonda umiltà per pronunciarlo. Infatti accettare la Grazia di Dio come sei ora, senza "miglioramenti" e abiti più rispettabili, significa rendersi conto che tutte le vagheggiate ambizioni dell'interesse personale, tutti i tuoi sforzi per farti

grande, sono vani. Devi abbassarti al livello dei vermi e della polvere, che non hanno la più piccola parte della tua capacità e tuttavia esistono per la Grazia di Dio. La maggior parte della gente lo sa dall'infanzia e tuttavia non è mai tanto semplice da riconoscerlo, perché "chi di voi, con la sua sollecitudine, può aggiungere un solo cubito alla sua statura?... Considerate i gigli del campo, come crescono; non faticano, né filano; e tuttavia io vi dico che neppure Salomone, in tutta la sua gloria, fu vestito come uno di loro. Orbene, se Dio veste in tal modo l'erba del campo, che oggi è e domani è gettata nel forno, non vestirà egli molto più voi, uomini di poca fede"?⁸ Sarebbe bene che coloro che si dibattono tanto nella gabbia di scoiattolo della dualità per essere spirituali, accettare, trovare la saggezza ed essere felici, ricordassero di quando in quando quelle parole: "Chi di voi, con la sua sollecitudine, può aggiungere un solo cubito alla sua statura?".

IL PROBLEMA RELIGIOSO DELL'UOMO MODERNO

Ma la domestichezza genera il disprezzo. L'uomo moderno va ora cercando, in ogni forma di religioni nuove, nella psicologia dell'inconscio e nella saggezza dell'Asia, ciò che c'è sempre stato nell'insegnamento di Cristo e nel simbolismo della Chiesa. Pure non possiamo biasimarlo, tanto la religione cristiana è stata trascinata nel fango. La maggior parte dei suoi maestri ha trascurato a lungo il significato dei suoi simboli, ammesso che li abbiano mai conosciuti, e i fatti della vita dello spirito che essi descrivono, sono stati confinati nella rispettosissima lontananza della storia passata. Inoltre la sua Bibbia è una così enorme massa di idee contrastanti che i cristiani, accettandola *tutta* come parola di Dio, sono caduti spesso nell'assurdità dello sforzo di incorporare la morale legalistica degli ebrei⁹ nella propria fede, con il fantastico risultato che molte forme di Protestantismo sono molto più ebraiche che cristiane. Essi si sforzano di interpretare il Discorso della Montagna nello stesso spirito dei Dieci Comandamenti, mentre, se avessero letto san Pao-

⁸ Matteo 6, 27-30.

⁹ È importante distinguere la tradizione giudaica da quella ebraica. Il Giudaismo post-esilico perse molto della sua spiritualità per il suo asservimento alla lettera della legge, ma questo asservimento non si trova nei profeti maggiori come il Deutero Isaia. Al tempo di Cristo il Giudaismo aveva conquistato completamente il clero di Gerusalemme e gli ebrei della vecchia tradizione erano disprezzati.

lo, si renderebbero conto della netta differenza. (Fatto abbastanza curioso, ci sono delle volte in cui lo stesso san Paolo sembra incapace di scrollarsi di dosso il suo legalismo ereditario e rendersi conto delle piene implicazioni della propria fede.) Ma nel Cristianesimo questo moralismo legalistico è stato portato a tali estremi di ipocrita tetraggine che per molta gente la stessa parola "religione" significa poco più che fare esattamente ciò che non ci piace. Tanto spesso le parole "Dio" e "Cristo" sono state pronunciate con cupezza nella voce o un'intensa gravità, in cui non c'è spazio per l'umorismo o la bellezza, che tendono a intorpidire il cuore anziché dargli un brivido. Non esiste un'altra religione al mondo con un'atmosfera così deprimente e nel Cristianesimo è limitata principalmente al Protestantismo — agli eredi spirituali di Calvino, Lutero, Knox e Wesley. Perciò fa poca meraviglia che persone di spirito si volgano alle più colorite fedi del Cattolicesimo (se vogliono rimanere cristiane), del Buddismo, dell'Induismo, della Teosofia o, se hanno una mentalità più scientifica, a uno dei molti sistemi psicologici del nostro tempo. Ne conosco perfino di quelli che si confessano pagani, adoratori del sole e politeisti.

Ma il Cristianesimo è la nostra fede tradizionale; l'abbiamo nel sangue e nelle ossa. Perciò è possibile e auspicabile che la saggezza dell'Asia e la psicologia dell'inconscio riportino alla luce i suoi tesori e li interpretino in un modo che ci dia uno slancio tutto nuovo per esso. Negli anni in cui ho studiato le religioni dell'Oriente, l'insegnamento di Cristo e i simboli del Cristianesimo non avevano alcun vero significato per me. Con questo, però, non intendo suggerire che uno studio delle fedi orientali sia essenziale per una comprensione del Cristianesimo. Per quanto mi riguarda, sono convinto che la mia comprensione sarebbe stata quasi la stessa se avessi letto Eckhart, Agostino, Tommaso da Kempis, Berdjaev e altri della loro importanza invece dei savi dell'India e della Cina. Ma da noi c'è un crescente interesse per la saggezza dell'Oriente, che farà il suo corso e a cui molti si volgeranno prima di capire che il Cristianesimo è qualcosa di più che un sistema di inibizioni e logori dogmi. Di tutte le nuove religioni e i nuovi modi di vita che si sono sviluppati in Occidente, il Cristianesimo è forse l'unico ad avere la comprensione di una via d'uscita dal circolo vizioso del dualismo, ma è difficile vedere come quella via possa interessare migliaia di uomini e donne ragionevoli, a meno che questi non si accostino al Cristianesimo con concezioni di Dio e dell'anima alquanto mutate. Infatti, come Jung fa così spesso notare, la difficoltà per l'uomo moderno con la sua formazione e il suo ambiente

razionalistici è credere nel Cristianesimo quale sistema di teologia. Come scrive in *Modern Man in Search of a Soul*:

La gente non si sente più redenta dalla morte di Cristo; non sa credere — non sa costringersi a credere, per quanto felice possa stimare colui che ha una credenza. Il peccato è diventato per essa una cosa del tutto relativa; ciò che è male per uno, è bene per un altro. Dopo tutto, perché non dovrebbe essere il giusto anche Buddha? (Pag. 268).

In verità, a proposito dell'atteggiamento dell'uomo moderno verso la religione in generale, possiamo dire che egli ha poca pazienza con le dottrine che sfuggono alla prova dell'oggettività e che gli sembrano, forse arbitrariamente, abusare della sua credulità. Ma, se gli si può mostrare che c'è un approccio psicologico al Cristianesimo quasi indipendente dalla dottrina come tale, in cui le dottrine siano prese come simboli di esperienze spirituali, questa sarà forse la base per un atteggiamento interamente nuovo verso la religione nel mondo occidentale. Questo è il punto di vista dal quale ci accosteremo alle dottrine dell'Oriente — un punto di vista adottato da molti orientali, fra i quali dobbiamo annoverare il Buddha stesso. Egli dava valore solo alle esperienze personali immediate e, quando era interrogato sui misteri supremi dell'universo, rispondeva solo con "il silenzio — e un dito puntato sul scintiero".

6.

L'UNO NEI MOLTI

Sebbene quella libertà dello spirito, che si conosce mediante la totale accettazione della vita e di se stessi, non possa essere contenuta in nessuna forma di parole e di idee, essa trova la sua espressione più chiara nell'antica saggezza dell'Asia. Nel Vedanta, nel Buddismo Mahayana e nel Taoismo troviamo una visione della vita quanto mai vicina a una descrizione di quella esperienza interiore, la quale, come scriveva il buddista giapponese Hakuin, rivela che

È proprio questa terra il Paese
Del Loto della Purezza, è proprio
Questo corpo il corpo del Buddha.) //

L'approccio a questa comprensione cominciò indipendentemente in India e in Cina; dopo un periodo di secoli le due correnti emersero e, secondo me, raggiunsero la loro pienezza in Cina circa mille e duecento anni fa. Nello studio di questa saggezza è importante seguirne l'evoluzione storica, per cogliere la continuità dell'esperienza e per vedere come sia stretta la rassomiglianza esistente fra lo sviluppo nella storia e lo sviluppo di quella stessa esperienza nella mente individuale. Si tenga sempre presente che le dottrine di queste antiche religioni sono i simboli di esperienze interiori, personali, piuttosto che tentativi di descrivere la verità metafisica. Ciò che conta non è se la dottrina contenga l'enunciazione di una verità di fatto sull'universo, ma scoprire quale esperienza interiore, quale stato mentale o atteggiamento verso la vita condurrebbe gli esseri umani a pensare in quel senso. Infatti la saggezza dell'Oriente ha un obiettivo strettamente pratico, che non è la pura conoscenza intorno all'universo; essa mira a una trasformazione dell'individuo e del suo sentimento verso la vita mediante l'esperienza piuttosto che la credenza. Questa esperienza è psicologica o spirituale, non metafisica, e, tranne che in certi campi specializzati, non ha alcun rapporto con l'occultismo o con ciò che in Occidente

intendiamo come filosofia. (Vedi capitolo 2, pagg. 55-57 e capitolo 3, pag. 84.)

IL VEDANTA E LE UPANISHAD

Circa ottocento anni prima della nascita di Cristo i savi dell'India presero a istruire i loro discepoli con una raccolta di detti e parabole conosciuta come le Upanishad. Chi sia stato il primo a pronunciarli non si sa, sebbene alcuni di essi siano di tanto in tanto attribuiti a Yajnavalkya, di cui Geden scrive: "Se il nome indica una individualità reale e non è semplicemente un titolo sotto il quale hanno trovato espressione molti pensieri e ragionamenti convergenti, Yajnavalkya può rivendicare un posto fra i più grandi pensatori del mondo o di ogni epoca". Le Upanishad costituiscono la base di ciò che fu successivamente conosciuto come Vedanta (*veda-anta*), vale a dire la "fine" o il compimento dei Veda, che di tutte le scritture hindu sono le più antiche. Con impareggiabile economia e bellezza di linguaggio le Upanishad parlano in svariati modi di Brahman, la Realtà Unica che si manifesta in tutta la molteplicità delle forme, degli oggetti, delle attività e degli esseri viventi dell'universo. Così è detto nella *Katha Upanishad*:¹

Come il vento, che pure è uno, assume nuove forme in tutto ciò in cui entra, così lo Spirito, che pure è uno, assume nuove forme in tutto ciò che vive. Egli è in tutte le cose, ed anche fuori... C'è un solo Reggitore, lo Spirito che è in tutte le cose, il quale trasforma la Sua unica forma in molte forme. Solo il saggio, che Lo vede nelle loro anime, raggiunge la gioia eterna.

E ancora:

Dalla Sua vita proviene l'universo e nella Sua vita l'universo si muove. Nella Sua maestà è il terrore del tuono. Coloro che lo sanno, raggiungono l'immortalità. Per timore di Lui il fuoco arde e per timore di Lui il sole brilla. Per timore di Lui le nubi e i venti, e la morte stessa, seguono il loro cammino.

E nella *Mundaka Upanishad*:

Da Lui proviene tutta la vita, e la mente, e i sensi di tutta la vita. Da Lui provengono lo spazio e la luce l'aria e il fuoco e l'acqua, e questa terra che tutti ci contiene... Da Lui proviene il sole, e il sole è la sorgente di tutto il fuoco. Da Lui proviene la luna, e da questa provengono la pioggia e tutte le erbe che

¹ Le successive citazioni provengono da: *Himalayas of the Soul, Translations from the Sanskrit of the Principal Upanishads*, di Juan Mascaro, (Londra e New York, 1938).

crescono sulla terra. E l'uomo proviene da Lui, e l'uomo alla donna dà il seme: e così un'infinità di esseri proviene dallo Spirito Supremo.

Ma qual è il preciso rapporto fra Brahman e le Sue creature? È lo stesso rapporto Creatore-creatura che troviamo nelle concezioni cristiana e islamica, o è il panteistico rapporto di partecipazione, in cui la creatura è una parte di Dio e Dio è una cosa sola con l'universo? La risposta si trova nella *Chandogya Upanishad*:

Tutto questo universo è in verità Brahman. Egli è l'inizio e la fine e la vita di tutto. Come tale, in silenzio, adoratelo... C'è uno Spirito che è mente e vita, luce e verità e immensi spazi. Egli contiene tutte le opere e tutti i desideri e tutti i profumi e tutti i gusti. Egli abbraccia l'intero universo e in silenzio lo ama. Questo è lo Spirito che è dentro il mio cuore, più piccolo di un grano di riso, di un grano di orzo, di un grano di senape... Questo è lo Spirito che è dentro il mio cuore più grande della terra, più grande del firmamento, più grande del cielo stesso, più grande di tutti questi mondi.

Dapprima sembra quasi puro panteismo, ma più tardi, nella stessa Upanishad, il maestro dice: "Un'essenza invisibile e sottile è lo Spirito di tutto l'universo. Quello è la Realtà. Quello è la Verità. Quello sei tu". Il maestro non dice al discepolo che egli è una parte di Brahman; gli dice che è Brahman, e, se proprio vogliamo dare un'etichetta a questa dottrina, dobbiamo dire che non è panteismo ma panenteismo.² Nello stesso senso santa Caterina da Genova dice: "Il mio *me* è Dio, e solo in Lui conosco l'Essere mio", e ancora: "Il mio Essere è Dio, non per semplice partecipazione, ma per una vera trasformazione dell'Essere mio".³

Perciò la frase "Quello sei tu" (*tat tvam asi*) è il primo, fondamentale principio del Vedanta, che deriva dal secondo, che tutte le cose senza alcuna eccezione sono Brahman, non per partecipazione, perché Brahman è uno e indivisibile. Per questo il Vedanta è anche conosciuto come il sistema dell'Advaita (letteralmente: "non due") o non-dualità, e la non-dualità in filosofia è la naturale espressione dell'accettazione totale in psicologia. Ogni oggetto, essere e attività è Brahman nella di Lui (o di Esso) interezza, perché il solo Brahman è — l'Uno-senza-secondo. Ma, si domanderà, se Brahman è la sola realtà, perché le cose appaiono separate? per-

² Cfr. Deussen, *Outline of the Vedanta*, (Londra e New York, 1907). "Quest'anima in ciascuno di noi non è una parte di Brahman né una sua emanazione, ma è, pienamente e interamente, lo stesso eterno e indivisibile Brahman".

³ *Vita e Dottrina* pag. 36, e Cap. xiv. Si veda anche Evelyn Underhill, *Mysticism* (Londra, 1930), pagg. 129 e 396.

ché noi esseri umani ci sentiamo tanti Io separati? e come avviene che siamo ignari della nostra identità con Brahman? Questo, secondo il Vedanta, è (*maya*) un termine grossolanamente frainteso dalla maggior parte degli interpreti occidentali del pensiero hindu, che lo traducono semplicemente con "illusione". Come abbiamo già mostrato, il significato originale di *maya* era "trucco" o "espediente" e talvolta è definito il potere creativo di Brahman. Woodroffe lo descrive così in *Shakti and Shakta*:¹

Illusione non traduce esattamente *Maya*. In primo luogo *Maya* è concepito come un vero e proprio Potere dell'Essere e come tale è una cosa sola con la Realtà Piena. La Pienezza, scevra da ogni illusione, sperimenta la generazione dei centri finiti e i centri stessi nel e come Suo immutabile e indivisibile Sé... Lo stesso Dio non può conoscere e godere alla maniera dell'uomo senza diventare uomo. In virtù del Suo Potere e come tale, diventa uomo e tuttavia rimane Se Stesso. L'uomo è Potere in forma limitata in quanto *Avidya* (ignoranza). Il Signore è Potere illimitato in quanto *Maya* (Pag. 44).

In altre parole, se l'uomo ha l'esperienza della separazione, anche questa esperienza è Brahman, dal momento che non esiste altro che Brahman. (*Maya* non è l'illusione come opposto della realtà) perché nella concezione vedantista non c'è nulla, all'infuori della Realtà, che alla realtà si possa opporre. Così possiamo dire che, pur non essendoci un'effettiva separazione da Brahman, c'è indubbiamente un'esperienza di separazione, e questa esperienza è reale anche se è incompleta e relativa. *Maya* è, perciò traducibile con "illusione" solo riguardo all'effettiva esistenza di separazione da Brahman; ma come esperienza di separazione *maya* è potere creativo, perché quell'esperienza è l'espediente con cui Brahman manifesta Se Stesso nella forma di creature che agiscono di propria iniziativa.

Ma forse questo implica che, sebbene possiamo avere l'esperienza concreta, diciamo, di un albero e di una montagna come cose separate, quell'albero e quella montagna non esistono affatto, che quell'esperienza, pur essendo reale, non ha un oggetto reale riconoscibile come un albero e una montagna? Forse è solo la nostra immaginazione che, in virtù del potere di Brahman, evoca queste forme da un immenso e informe infinito di identità e uniformità? Forse il Vedantismo implica che, quando saliamo dall'esperienza parziale di *maya* all'esperienza totale di Brahman, siamo consci solo di questa infinita unicità e non abbiamo più alcuna percezione di alberi e montagne? Anche se molti testi sembrerebbero

¹ Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta* (Madras e Londra, 1929).

rispondere affermativamente a questi interrogativi, non mi pare che questa sia una vera interpretazione delle Upanishad o del fondamentale principio di non-dualità. Infatti non è assolutamente compatibile con quel principio identificare Brahman con l'unità infinita distinta dalla diversità finita, con la non-forma distinta dalla forma. Se Brahman è veramente non-duale, non può essere l'infinito come opposto del finito. Ma, quando diciamo che un uomo, o una montagna, o un albero, è Brahman, non neghiamo che sia un uomo, o una montagna, o un albero. Viceversa, se tali oggetti sono reali, ciò non implica la loro separazione da Brahman e non nega affatto l'affermazione che Brahman è l'unica realtà. Se dicendo che l'uomo è Brahman vogliamo dire che *non* è uomo, cadiamo direttamente nel dualismo, perché virtualmente diciamo che Brahman non è uomo! Se questa interpretazione è sbagliata, io sbaglio in buona compagnia, perché, per citare di nuovo Woodroffe,

il *Nishvasara Tantra* dice: "Ciò che è qui, è altrove. Ciò che non è qui, non è in nessun luogo". L'invisibile è il visibile, il quale non è un camuffamento dietro il quale l'altro si nasconde. L'esperienza del visibile è l'esperienza dell'invisibile nel tempo e nello spazio. La vita dell'individuo è un'espressione delle stesse leggi che governano l'universo. Così l'hindu sa, dal suo riposo quotidiano, che anche il Potere, che proietta l'universo, riposa. Il suo sonno senza sogni, in cui solo si conosce l'Estasi, gli parla, in qualche modo, dello stato causale dell'universale riposo. Dal suo svegliarsi e da altri processi psicologici divina la natura del pensiero creativo (*ibid.* pag. 36).

Lo stato di infinita informità descrive solo Brahman nella Sua condizione di quiete (*pralaya*) e da ciò non consegue che il savio illuminato, mentre vive in questo mondo, veda tutte le forme della vita come una vana, vuota illusione vagante come fumo inconsistente sulla faccia di un vuoto. Tale filosofia negatrice del mondo non rappresenta il vero significato del Vedanta, perché, come si dice nell'*Isha Upanishad*:

Nella tenebra sono quelli che adorano il mondo solamente, ma in più grande tenebra quelli che adorano l'infinito solo. Chi li accetta entrambi, si salva dalla morte grazie alla conoscenza del primo e raggiunge l'immortalità grazie alla conoscenza del secondo.

Tanto per la dottrina. Ma ora esamineremo lo stato mentale che sta alla sua base, descritto nella *Mandukya Upanishad* come

quello che non è conscio del soggettivo, né quello che è conscio dell'oggettivo, né quello che è conscio di entrambi, né quello che è semplice coscienza né quello che è una massa tutta sentiente, né quello che è tutto tenebra. È invisibile, trascendente, incomprendibile, indefinibile, impensabile, indescrivibile, la sola essenza

della coscienza del sé, il negativo di tutta l'illusione, il sempre in pace, tutta l'estasi, la Sola Unità; questo, in vero, è l'atman (il Sé), così deve essere conosciuto.

Bisogna stare attenti a queste descrizioni negative, di cui tanto si compiace la mente hindu e che ricordano il detto cinese: "Fra il Tutto e il Vuoto c'è solo una differenza di nome".⁵ Infatti, da una parte, le Upanishad dicono che Brahman è tutto, dall'altra applicano la tecnica del "neti, neti" — "non questo, non questo" — per mostrare che nessuna cosa singola è, come tale, una descrizione sufficiente di Brahman. Perciò non si può dire che la conoscenza di Brahman sia la coscienza del soggettivo, perché questa esclude subito la coscienza dell'oggettivo come pure tutti gli altri stati della coscienza. Riguardo a questi stati, Brahman è ciascuno e tutti, ma senza che nessuno escluda gli altri. In termini di psicologia, questo è la completa accettazione di tutti gli stati mentali possibili e di tutte le circostanze possibili, perché dire che tutte le cose sono Brahman è un altro modo di dire che tutte le cose devono essere accettate — perfino la non-accettazione, dobbiamo aggiungere, se il nostro non-dualismo deve essere totale.

Pertanto non c'è nulla che l'uomo possa fare per conseguire l'unione con Brahman, perché il suo stato mentale, *vidya* (illuminazione) o *avidya* (ignoranza) che sia, è pur sempre Brahman. Qualunque tentativo di ottenere quella unione facendo, operando dei cambiamenti, è egoistico orgoglio, essendo il tentativo dell'uomo di raggiungere con le sue forze ciò che già è in virtù del potere di Brahman. Tale orgoglio, per usare una frase popolare, riguarda solo l'uomo; non intacca Brahman. In questo stesso momento tutti gli uomini sono Brahman nonostante se stessi e a causa di se stessi, e in nessun modo possono creare o rompere quella unione; l'uomo può solo diventare conscio, non come verità metafisica ma come libertà spirituale, vedendo la propria natura, quale essa è, e rilassando quella contrazione (*sankocha*) di egoistico orgoglio che non consente alla natura di essere qual è, e che purtroppo cerca instancabilmente di allontanarlo da essa facendo dell'accettazione una virtù. La liberazione (*kaivalya*) o libertà non è il risultato di una linea di condotta, mentale o fisica o morale; secondo il Vedanta viene solo in virtù della Conoscenza, nel senso speciale di *gnana* (la *γνῶσις* greca), quale frutto della "meditazione", che è essere piuttosto che fare.⁶

⁵ *Secret of the Golden Flower* (testo).

⁶ Cfr. René Guenon, *Man and His Becoming According to the Vedanta* (trad. inglese, Londra, 1928), pagg. 232-235. Riguardo alla "meditazione" nel sen-

La mente hindu era sempre in cerca di "quell'Unica cosa, conoscendo la quale conosceremo tutto". Ovviamente, la conoscenza in questo senso non è informazione fattuale; la frase è un altro modo di dire che l'intero non può essere conosciuto dalla somma delle sue parti. Pertanto conoscere tutto non significa essere informato su ogni cosa, perché, come spiega Woodroffe, non è un'esperienza dell'intero ma l'intero dell'esperienza.⁷ Questo diventa più chiaro quando capiamo le ragioni per le quali era cercata in origine l'esperienza. La nostra esperienza ordinaria, parziale, è sempre limitata: la gioia è condizionata dal dolore, il piacere dalla sofferenza, la vita dalla morte e la conoscenza dall'ignoranza. Perciò gli hindu concepivano la libertà come un'esperienza che non avesse un opposto condizionante e la chiamarono unione con Brahman, l'"Unione-secondo". Infatti l'uomo, finché fa dipendere la sua felicità da una esperienza parziale, è sempre vincolato; la gioia deve sempre dare adito al dolore, altrimenti non può esser conosciuta come gioia. Ma l'"intero dell'esperienza" non ha opposti; tutte le coppie di opposti sono in essa e perciò può essere definita l'accettazione totale dell'esperienza, quale la conosciamo ora, in questo e in ogni momento. Non c'è libertà più grande della libertà di essere ciò che sei ora. Per giungere a questa esperienza di libertà, la dottrina di Brahman è una chiave per coloro che hanno l'intelligenza per usarla, infatti l'Oriente non largisce la sua saggezza in piane enunciazioni, perché tutti la usino e ne abusino a loro piacere. Dà qualche accenno e obbliga tutti a lavorare duro per districarne il significato, in base al principio: "Non gettare le perle ai porci".

IL BUDDHISMO PRIMITIVO

Ma inevitabilmente arrivò un tempo in cui l'esperienza fu oscurata dalla dottrina, in cui la psicologia della religione divenne la filosofia della religione e la tradizione brahmanica degenerò nella scolasticità, nel cerimonialismo e in un ascetismo fantasticamente esasperato, il cui obiettivo non era accettare gli opposti ma distruggerli, tanto negativamente la dottrina era interpretata. Nell'a-

so qui impiegato, una citazione interessante si trova nella *Chandogya Upanishad*, 7, vi: "La meditazione è, in verità, superiore al pensiero. La terra sembra riposare nel silenzio della meditazione; e le acque e le montagne e il firmamento e il cielo sembrano tutti in meditazione".

⁷ *Shakti and Shukta*, pag. 28 segg.

bisso di questa degenerazione comparve in India un certo Gautama Siddhartha, un principe del clan dei Sakya, conosciuto in seguito come il Buddha, che è forse il titolo più formidabile che un figlio dell'India potesse ricevere. Secondo la tradizione, il Buddha vengano al mondo una volta ogni cinquemila anni al tempo in cui la "Vera Legge" giace negletta fra gli uomini. La parola "Buddha" deriva dalla radice *budh*, "conoscete", e un Buddha è quindi colui che è sommamente illuminato o svegliato, colui che si è profondato nei misteri ultimi dell'universo e ha conseguito tutta la conoscenza, colui che, fuori del suo tempo, ha raggiunto il culmine dell'evoluzione umana. Non si può dire se Gautama fosse realmente un essere del genere, perché l'immaginazione orientale ha indubbiamente aggiunto molta leggenda al fatto, e non si può affermare che un conseguimento così vertiginosamente alto sia l'obiettivo immediato del pensiero e della pratica del Buddhismo successivo. Come vedremo, in Cina, se non altro, la parola "Buddha" è stata intesa in un senso più immediatamente pratico, sebbene la più profonda venerazione sia ancora tributata ai sommi Buddha, a Gautama, Amitabha e ai vari Dhyanī Buddha della teologia mahayanista.

Sebbene abbiamo per iscritto un prodigioso numero di discorsi attribuiti al Buddha, di lui si sa ben poco. Per molto tempo dopo la sua morte (intorno al 550 a.C.) i suoi discorsi furono imparati a memoria e trasmessi oralmente — donde il loro procedimento schematico per fini mnemonici — e, quando alla fine furono trascritti, il loro stile aveva poco a che fare con la lingua viva di un essere umano mai vissuto. Le più antiche testimonianze del suo insegnamento si trovano nel *Canone Pali*, tre grandi corpi di scritture che in gran parte suonano come una relazione statistica compilata nei pomeriggi di pioggia da monaci che non avevano niente di meglio da fare. Un'altra considerevole sezione (il *Vinaya*) contiene un elaboratissimo sistema di norme e regole per la condotta dell'ordine monastico (*sangha*), la maggior parte delle quali fu probabilmente escogitata in epoche posteriori e attribuita al Buddha per dare a esse la necessaria sanzione. Anch'esse sono, ovviamente, l'opera di gente che aveva tanto tempo libero da poter dedicare ore e ore all'invenzione di meticolose restrizioni. Quanto alle sezioni sulla psicologia, non vi si riscontrano mai tali ponderose liste di minuziosi particolari, il cui evidente scopo è analizzare l'essere umano fino all'estremo particolare e quindi dimostrare che egli in realtà non esiste. Ha tutta la nostra simpatia il maestro buddhista cinese che definì queste documentazioni "liste di spettri

e fogli di carta buoni solo a detergere lo sporco dalla pelle". L'insegnamento vero e proprio ha la stessa tendenza alla reiterazione e scomposizione, e in generale ha l'aspetto di una pianura piatta e nuda senza il profilo di valli o montagne; procede monotono e senza scosse. Sembra veramente un miracolo che una grande religione universale sia potuta fiorire su tali fondamenta, ma io non sono di questo avviso.

Qua e là troviamo delle oasi in questo deserto di parole — passi della stessa profonda bellezza che adorna le Upanishad, e di un significato alquanto simile. Quei passi si troveranno principalmente in una raccolta di detti conosciuta come il *Dhammapadam* (di cui raccomando la traduzione di Mrs. C.A.F. Rhys Davids)*. Si trovano anche in alcuni *Dialoghi* e in altre parti isolate del Canone, e sono in così stridente contrasto con tutto il resto che sono immediatamente riconoscibili come le parole di uno spirito veramente grande. Perciò, per farci una certa idea dell'insegnamento del Buddha, dobbiamo prendere tali passi e considerarli nel loro contesto storico, in relazione a ciò che avvenne prima della loro composizione e a ciò che si sviluppò dopo. Dobbiamo ricordare che il Buddha agì al tempo in cui l'Induismo era in declino e l'esperienza spirituale era stata dimenticata nei suoi simboli. Se si eccettuano pochi casi, il suo insegnamento fu spazzato via in questo declino e perse a tal punto la sua vitalità che alla fine morì nel paese in cui era nato. Ma per alcune centinaia di anni una tradizione veramente vitale continuò a vivere in India, attirando alcuni dei migliori spiriti allora esistenti fra i brahmini. Questa tradizione, alla fine, penetrò nel Nord, in Cina, nel Tibet e nel Giappone, e in Cina il Buddhismo giunse al colmo della gloria nel mescolare la profondità indiana con il senso cinese della realtà, della bellezza e dell'umorismo.

II. BUDDHISMO DI GAUTAMA

La dottrina del Buddha è unica nella sua assoluta mancanza di teologia; si concentra interamente sulla necessità di arrivare a una esperienza personale, immediata, e fa a meno del simbolo dottri-

* In anni recenti Mrs. Rhys Davids si è assunta il difficile compito di separare l'oro dalle scorie nel Canone Pali. In complesso la sua opera ha avuto un notevole successo, sebbene non manchino le volte in cui il suo ragionamento lasci un po' a desiderare. Nessuno, comunque, ha saputo confutare soddisfacentemente le sue affermazioni. La sua erudizione è profonda e raccomandando lo stu-

nale di quella esperienza. Sotto questo aspetto è l'unica religione veramente psicologica. È un errore dire che il Buddha negava l'esistenza di un Dio o di un'anima; questi erano argomenti che egli semplicemente si rifiutava di discutere per la ragione che discussioni e credenze non contribuivano all'illuminazione. "Una cosa sola io insegno", diceva, "il *dukkha* e la liberazione dal *dukkha*". Di solito è tradotto con "sofferenza e liberazione dalla sofferenza", ma per noi la parola "sofferenza" è un po' troppo lata. Preferisco la traduzione "discordia" oppure "infelicità". Secondo il Buddha la causa della discordia o infelicità era *tanha*, l'egoistica cupidigia, che è forse meglio intesa come rifiuto di accettare i "tre segni dell'essere". Questi sono:

1. *Anicca* - Cambiamento o Impermanenza.
2. *Anatta* - Letteralmente: "Nessun sé". L'irrealtà dell'Io come unità permanente, autonoma e autodirigente.
3. *Dukkha* - In questo contesto, la sofferenza nel suo senso più lato.

A molti è sembrato che il Buddha, nel fare di *anatta* uno dei tre segni dell'essere, negasse assolutamente l'esistenza di un principio eterno nell'uomo. In realtà non negava altro che l'autoesistenza dell'Io (si veda il capitolo 1, pag. 42), e, sebbene, come norma generale, si rifiutasse di discutere l'esistenza di un "Sé Superiore" (che sarebbe identico a Brahman), non c'è dubbio che lo avesse in mente, perché vi si riferisce direttamente in parecchi luoghi.⁹

Quando questi tre segni dell'essere sono pienamente accettati, l'uomo consegue l'esperienza del Nirvana, il cui significato letterale è l'estinzione del fuoco di *tanha*. Perché non si confondesse la dottrina con l'esperienza, descrisse il Nirvana solo negativamente

dio dei suoi *Outlines of Buddhism* (Londra, 1934) e *Manual of Buddhism* (Londra, 1932), come pure tutte le opere recenti che contengono revisioni di libri pubblicati prima del 1918. Un breve, ma comprensivo quadro di questo aspetto della sua opera è *What Was the Original Gospel in Buddhism?* (Londra, 1938).
⁹ Si veda *The Book of the Gradual Sayings*, III, trad. di E. M. Hare (Londra, 1934). C'è un passo particolarmente interessante a pag. 237. Un brahmino c'è eteroazione. Il Buddha rispose: "Mai, brahmino, ho visto, mai ho udito avanti, come si può andare indietro, dicendo: Non c'è eteroazione; non c'è eteroazione?". Cfr. anche *Gradual Sayings*, I: "Tu disprezzi il nobile sé, pensando Upanishad è spesso definito il Testimone o lo Spettatore. Vale la pena di considerare un altro passo del *Maha-Parinibbana Sutta*. "Vivete come coloro che hanno il sé come un lume, un rifugio".

te e non disse nulla di positivo intorno a esso. Il Nirvana, risultante dall'accettazione dei tre segni dell'essere, è la liberazione dal *samsara*, la "Ruota della Nascita e della Morte" — un simbolo generico dell'esperienza limitata, della schiavitù dello spirito incatenato alla ruota degli opposti, dove tutto ciò che ci piace è condizionato da ciò che non ci piace. Metaforicamente (e forse realmente, non sappiamo) il Nirvana è inteso come liberazione dalla fatalità di rinascere ripetutamente in questo mondo del *samsara*. Il *samsara*, infatti, somiglia a ciò che abbiamo chiamato il circolo vizioso — un circolo che ruota continuamente finché tentiamo di lottare con gli opposti nei loro stessi termini, finché opponiamo il piacere al dolore, la vita alla morte, la permanenza al cambiamento, l'accettazione all'evasione. La "Ruota della Nascita e della Morte" è, infatti, la gabbia di scoiattolo dell'infelicità dell'uomo, che si insegue per fuggirsi. È come una sbarra ruotante sul suo centro; più ne spingi un'estremità, più ruota.

L'accettazione totale dei tre segni dell'essere culmina e si compie nell'esperienza dell'illuminazione o risveglio (*bodhi*), che è il brusco passaggio dalla visione duale della vita a quella non-duale, perché il Nirvana è descritto talvolta con lo stesso metodo negativo impiegato dai vedantisti riguardo a Brahman (cfr. il passo sopraccitato della *Mandukya Upanishad*). Pertanto nel solo Canone Pali abbondano le testimonianze a dimostrazione che il Nirvana indica la stessa esperienza della non-dualità; un passo alquanto trascurato del Canone storna da ciò ogni dubbio, perché Gautama dice:¹⁰

Così il Tathagata (Buddha) conosce il giusto sentiero che porta all'unione con Brahman. Egli lo conosce come colui che è entrato nel mondo di Brahman e vi è nato. Non ci può essere alcun dubbio in lui.

Questo è uno di quei pochi passi che accennano al fatto che la visione della vita del Buddha era molto più profonda di quanto molti dei suoi discepoli ammettano. Infatti, dopo la sua morte, i suoi seguaci cominciarono a separarsi in due grandi branche conosciute in seguito come *Mahayana* (Grande Veicolo) e *Hinayana* (Piccolo Veicolo). Fu come se dal seme piantato dal Buddha fossero spuntati due tronchi, uno dei quali continuò a crescere mentre l'altro inaridì. Infatti l'*Hinayana* (ora circoscritto a Ceylon, Birmania e Siam) si attenne alla lettera del Canone Pali, "lavorandoci sopra", per prendere in prestito un'appropriate frase di Bacone,

¹⁰ *Tevijja Sutta*, 43. Si veda *Buddhist Suttas*, trad. di T. W. Rhys Davids, Vol. XI dei Libri Sacri dell'Oriente (Oxford UP, 1900), pag. 186.

"come il ragno lavora la sua tela, scernendo con sapienza il filo, mirabile per la bellezza dell'opera di tessitura, ma inconsistente e di nessuna utilità". Nelle loro mani l'insegnamento del Buddha si scompose così come la loro psicologia scompose l'uomo e l'universo, dimostrando la non-esistenza di tutte le cose.

IL BUDDHISMO MAHAYANA

Ma il Mahayana cominciò dove il Buddha finì — se non c'è alcuna verità nell'affermazione che il Mahayana è la dottrina esoterica del Buddha. Esso esplorò più a fondo la psicologia dell'illuminazione, la natura del Nirvana e del *samsara*, e gli ideali spirituali del Buddhismo. Una tradizione afferma che il segreto dell'illuminazione passò, per diretta comunicazione mistica, lungo la linea del Mahayana, da un patriarca all'altro dell'ordine.¹¹ Tuttavia, sebbene il Mahayana non sia affatto sfuggito alla scolasticità della mente hindu e, contrariamente alla pratica del Buddha, si sia abbandonato ad alcune delle più sottili speculazioni metafisiche che l'uomo abbia mai prodotto, fissò numerosi principi che hanno costituito la base delle più grandi conquiste spirituali del Buddhismo.

Gli hinayanisti consideravano il Nirvana un'evasione dalle pene della vita e della morte — una concezione che ai mahayanisti, con la loro formazione e il loro ambiente brahmanico, appariva come l'antico errore del dualismo. Pertanto l'uomo ideale dell'Hinayana era l'Arhat — colui che semplicemente raggiungeva il Nirvana e cessava di rinascere, entrando nella non-forma della quiete, della beatitudine e dell'impersonalità dell'eterno. Ma i mahayanisti espressero praticamente la loro filosofia della non-dualità nell'ideale del *Bodhisattva*, che raggiunge la liberazione, ma rimane nel mondo della nascita e della morte per aiutare tutti gli altri esseri a conseguire l'illuminazione. In altre parole, si rifiutavano di fare una netta distinzione fra il Nirvana e il *samsara*; i due stati sono la stessa cosa, vista, per così dire, da differenti punti di vista. Perciò il grande *Lankavatara Sutra* dice:¹²

La falsa immaginazione insegna che cose come luce e ombra, lungo e corto, nero e bianco sono differenti e vanno discriminate; ma non sono indipendenti l'una

¹¹ Si veda Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Vol. 1, Cap. IV.

¹² *The Lankavatara Sutra*, trad. di D. T. Suzuki (Londra, 1932). Una versione critica di questa traduzione si trova in *Buddhist Bible* di Dwight Goddard, nella seconda edizione della quale si troverà, a pag. 292, il passo citato.

dall'altra; sono solo aspetti differenti della stessa cosa, sono termini di relazione, non di realtà. Le condizioni dell'esistenza non hanno un carattere reciprocamente esclusivo; in sostanza le cose non son due ma una. Anche il Nirvana e il mondo della vita e della morte del *Samsara* (*samsara*) sono aspetti della stessa cosa, perché non c'è Nirvana e non dov'è *Samsara*, e non c'è *Samsara* se non dov'è Nirvana. Tutta la dualità è una falsa immaginazione.

In termini di psicologia pratica significa che non esiste una reale distinzione fra la nostra ordinaria esperienza quotidiana e l'esperienza del Nirvana o libertà spirituale. Ma questa esperienza, se per alcuni è vincolante, per altri è liberatrice, e il problema sta nel raggiungere ciò che per il *Lankavatara* è quel "rigirarsi nella più profonda sede della coscienza", che ha come effetto la trasformazione.

Ora, il Mahayana, nell'enunciare questo problema era più netto perfino del Vedanta. Infatti, che cos'è la nostra ordinaria esperienza quotidiana? Non è solo consapevolezza di circostanze esteriori o di attività ordinarie come camminare, mangiare, dormire, respirare e parlare; include anche il nostro pensare e sentire — le nostre idee, i nostri umori, i nostri desideri, le nostre passioni, le nostre paure. Nella sua forma più concreta, l'ordinaria esperienza quotidiana è esattamente come tu senti in questo momento. In un certo senso, il Buddhismo è in grandissima misura una filosofia e una psicologia dell'attimo, perché, se ci chiedono che cosa sia la vita, e se la nostra risposta deve essere una dimostrazione pratica e non una teoria, non possiamo far altro che indicare l'attimo — ora! È nell'attimo che troviamo la realtà e la libertà, perché l'accettazione della vita è l'accettazione del momento presente ora e in ogni tempo. Ciò non deve dare l'impressione che il processo psicologico sia una successione di atti fulminei di accettazione, quasi fossero precipitose stoccate con una spada che deve essere spinta a fondo prima che il nemico, cioè il "fare dell'accettazione una virtù", abbia distrutto tutto portandoci ancora una volta nel circolo vizioso. Accettare l'attimo è permettere all'attimo di vivere, di essere ciò che è ora (*yatbabbutam*). Così, lasciare a questo attimo di esperienza, e a tutto ciò che esso contiene, la libertà di essere qual è, di venire al tempo giusto e di andarsene al tempo giusto, è permettere all'attimo, che è ciò che siamo ora, di liberarci; è rendersi conto che la vita, qual è espressa nell'attimo, non ha fatto che liberarci fin dall'inizio, mentre abbiamo preferito ignorarlo e cercare di ottenere quella libertà da soli.

Per questo motivo il Buddhismo Mahayana insegna che non si può raggiungere realmente il Nirvana, l'illuminazione, perché nel momento in cui cerchiamo di raggiungerlo con la nostra forza, lo

usiamo come un'evasione da ciò che è ora, e dimentichiamo anche che il Nirvana è irraggiungibile nel senso che già è. Per citare il *Lankavatara Sutra*:¹³

Coloro che soffrono o che temono la sofferenza, vedono il Nirvana come uno scampo e una ricompensa. Immagmano che il Nirvana consista nel futuro annientamento dei sensi e delle menti istintive; non si rendono conto che... questo mondo della vita e della morte e il Nirvana non vanno separati.

E ancora:

Un giorno o l'altro ognuno e tutti saranno influenzati dalla saggezza e dall'amore del Tathagata della Trasformazione (il Buddha che appaiono nel mondo) ad accumulare meriti e a superare gli stadi (del conseguimento spirituale). Ma, se l'hanno realizzato, sono già nel Nirvana del Tathagata, perché, nella Nobile Saggezza (arya-prajna), tutte le cose sono, fin dall'inizio, nel Nirvana.

Fin dal tempo dei tempi, il Nirvana è stato conseguito per noi e noi dobbiamo solo accettarlo o percepirlo. È quasi lo stesso, psicologicamente parlando, che la Grazia di Dio nel Cristianesimo, ma, a causa del nostro orgoglio, non lo riconosciamo nella nostra esperienza dell'attimo e quindi non ci consentiamo di essere liberi. Come Edwin Arnold fa dire al Buddha:

Voi soffrite per voi stessi. Nessuno
Vi tiene o vi costringe: voi vivete
E morite, e girate sulla ruota,
Ed abbracciate e bacciate i suoi raggi
Di tormento, il suo cerchio di lacrime,
Il suo mozzo di nulla.

Perciò a coloro che, nel loro orgoglio, tentano di usare l'illuminazione come una fuga da se stessi, il Mahayana dice:

Quando si raggiunge l'Illuminazione, ma si continua ancora a vagheggiare l'idea di Illuminazione, vuol dire che l'Illuminazione stessa è diventata un'illusione impediente; perciò si dovrebbe seguire il sentiero che porta all'Illuminazione fino al momento in cui nel pensiero passioni mondane e Illuminazione diventano una cosa sola.

E ancora nella *Saptasatika*:¹⁴

La Bodhi (L'illuminazione) è i cinque peccati e i cinque peccati sono la Bodhi... Se c'è uno che considera la Bodhi qualcosa di irraggiungibile, qualcosa in cui è possibile la disciplina, quell'uno pecca di autoarroganza.

¹³ Si veda *Buddhist Bible* di Goddard, pagg. 352 e 356.

¹⁴ *Saptasatika-prajnaparamita Sutra*, 232-234. Una citazione quanto mai suggestiva da questo sutra si troverà in *Essays in Zen Buddhism* di Suzuki, Vol. II, pagg. 251-252.

Da un certo punto di vista, questa è una saggezza pericolosa. Non esiste miglior antidoto all'orgoglio spirituale, ma, d'altro canto, potrebbe essere usata come giustificazione per qualunque licenza. Nel Buddhismo la saggezza è potenza e talvolta il suo simbolo è un fulmine (*torje*) — una forza gigantesca che può essere usata per il bene o per il male. Per ragioni che fra breve saranno chiarite, non mi pare che sia una forza per il male, quando è presa nel giusto senso, ma il Buddhismo non volle correre rischi e non trascurò mai di tenere in prima linea i precetti morali del Buddha. Da soli questi precetti e la loro osservanza non producono quella saggezza. Ma le spianano la strada e la garantiscono all'uomo, disciplinandolo in modo che acquisti un gusto per la morale e diventi sempre meno incline a usare il potere della saggezza contro i propri interessi e quelli della società umana. Il codice morale monastico del Buddhismo è forse più rigoroso di quello di ogni altra religione e, sebbene questo codice diventi assurdo quando si perde il segreto di quella saggezza, è quanto mai importante quando essa fiorisce realmente. Alcuni di noi vorrebbero che l'Occidente imponesse le stesse restrizioni all'uso dei poteri fisici della scienza. Talvolta credo che le scritture Mahayana siano state rese ad arte di lunga e difficile lettura, affinché i monaci pigri, che avrebbero potuto cercare di abusarne, si addormentassero durante il loro studio. Anche se fosse, non c'è dubbio che lo spirito hindu abbia trovato una splendida occasione per mostrare la sua sottigliezza nel fissare le sottili distinzioni fra Nirvana e *samsara*, illuminazione e ignoranza, perché le scritture Mahayana costituiscono la bibbia più vasta del mondo. L'intero Canone Mahayana comprende circa mille e seicento opere, e alcune di quelle di maggiore estensione, che non sono certo poche, abbracciano la bellezza di centoventi volumi! E dire che certe sue parti sono andate perdute!...

IL TAOISMO E L'"I KING"

Nella forma, piuttosto che nel contenuto, la primitiva religione cinese del Taoismo presenta un contrasto confortante. Ha solo quattro scritture importanti, tutte per eccellenza leggibili, chiare e brevi: sono le opere di Lao-Tze, Chuang-Tze, Lieh-Tze e Hui-nan-Tze. I suoi principi fondamentali, però, sono così vicini a quelli del Buddhismo che le due fedi spesso si fusero e poterono migliorarsi l'un l'altra in molti modi, specie per quanto riguarda la forma e il metodo. Secondo la tradizione, Lao-Tze, il fondatore del

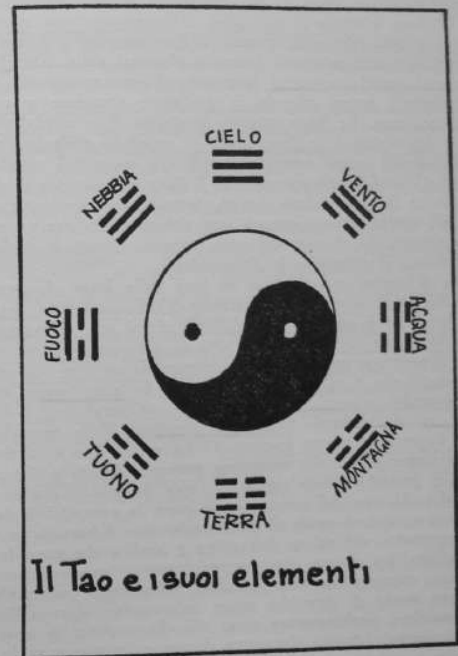
Taoismo, fu contemporaneo del Buddha e anche di Confucio.¹⁵ Sebbene alcuni seguendo la moda, neghino la sua esistenza, persiste la storia secondo la quale Lao-Tze era un bibliotecario di corte che, prima di andarsene sulle montagne occidentali per finire i suoi giorni in romitaggio, lasciò la breve raccolta di detti conosciuta come il *Tao Te Ching*. Chuang-Tze visse circa quattrocento anni dopo e con Lao-Tze sta quasi nello stesso rapporto che san Paolo con Gesù Cristo; i suoi scritti sono più lunghi e, sotto certi aspetti, più sviluppati di quelli di Lao-Tze, perché una delle loro principali caratteristiche è una gran copia di aneddoti e parabole, che sono un'incessante festa di saggezza e di umorismo.

Il Taoismo si basa su tre principi fondamentali, noti rispettivamente come *Tao Te* e *Wu-wei*. Molti tentativi sono stati fatti per tradurre il termine Tao: Via, Ragione, Dio, Legge, Logos, Natura, Vita, Significato. Jung, che ha lavorato con l'orientalista tedesco Wilhelm, lo ha chiamato principio di *sincronicità* e lo ha anche piegato a significare la personalità in un senso speciale della parola.¹⁶ Tutti questi termini, però, rendono solo certi aspetti del significato del Tao e io preferisco seguire l'esempio di quegli orientalisti che l'hanno lasciato non tradotto. L'idea del Tao si trova nel pensiero cinese molto prima di Lao-Tze; in origine significava discorso e pertanto il Tao Te Ching si apre giustamente con il gioco di parole: "Il Tao di cui si può parlare non è il Tao" o, come lo rende Ch'u Ta-ko, "Il Tao che può essere espresso non è l'eterno Tao". Nell'*I King* o *Libro dei Mutamenti*, l'aspetto "sincronistico" del Tao è quello che predomina, ed è necessario dare una certa considerazione a questa opera così poco capita, perché molti specialisti ritengono, secondo me giustamente, che l'*I King* sia quasi il fondamento del pensiero cinese. Per quella che è la mia conoscenza, la parola non ricorre filosoficamente nel testo effettivo dell'*I King*; ma si trova nelle appendici, di data posteriore, e non c'è alcun dubbio che il concetto cinese del Tao sia stato grandemente influenzato dall'*I King*. Inoltre, l'aspetto "sincronistico" del Tao ha contribuito largamente alla psicologia buddhista dell'attimo.

L'*I King* è forse, in ordine di tempo, il secondo dei grandi

¹⁵ Ma si veda Arthur Walley, *Way and Its Power* (Londra, 1935), pag. 101 segg., e pagg. 86 e 99. Egli assegna al *Tao Te Ching* la data del 240 a. C. circa, e crede che solo in data più recente l'opera sia stata associata al nome di Lao-Tze.

¹⁶ Si veda *Secret of the Golden Flower*, pag. 142, e *Integration of Personality*, pag. 305.



3 PRINCIPI del
TAOISMO

classici cinesi e, secondo James Legge, fu scritto nel 1143 a.C., circa. È generalmente usato come libro di divinazione, ma probabilmente ha impieghi molto più profondi. "Se alla mia vita fosse agitato qualche anno", diceva Confucio, "ne dedicherei cinquanta anni".¹¹ Il testo effettivo è un'analisi di sessantaquattro esagrammi composti di otto trigrammi, sistemi di linee spezzate e intere corrispondenti agli otto principali fattori o elementi della vita. Si dice che uno di questi esagrammi (composto di due trigrammi) mostri i due principali fattori coinvolti in qualunque situazione in un particolare momento. Le linee spezzate mostrano il principio *yin* (negativo e femminile) e le linee intere il principio *yang* (positivo e maschile), i due aspetti sotto i quali il Tao opera nel mondo della forma. (Si veda il diagramma.) L' *I King* e il sistema di divinazione che su di esso si basa, hanno, secondo me, sconcertato tanti occidentali, perché presuppongono una visione della vita e un modo di ragionare che ci sono del tutto estranei. Questo è quello che Jung definisce il principio di *sincronicità*.

Tutto il nostro ragionamento si basa sulla legge di causa ed effetto, che opera come una *successione*. Qualcosa accade *ora*, perché qualcos'altro è accaduto *allora*. Ma i cinesi non ragionano tanto secondo questa linea orizzontale che va dal passato al futuro attraverso il presente; ragionano verticalmente, da ciò che è in un posto ora a ciò che è in un altro posto ora. In altre parole, non si chiedono perché, o per quali cause passate, un certo ordine di cose avvenga ora; si chiedono: "Qual è il significato delle cose che avvengono insieme in questo momento?" La parola Tao è la risposta a questo interrogativo. La situazione presente dentro e intorno a noi è Tao, perché l'attimo presente è vita. In essa è contenuto il ricordo che abbiamo del passato come pure la potenzialità del futuro. Insomma questo modo di guardare le cose si basa su un grande apprezzamento del valore dell'attimo e implica che tutte le cose che accadono ora, hanno un preciso rapporto reciproco, proprio perché sono avvenute, se non per altro, nello stesso tempo. Questo è un altro modo di dire che esiste un'armonia chiamata Tao, la quale armonizza perfettamente tutto ciò che avviene in ogni attimo dell'universo. L'intera situazione dentro e intorno a te in questo istante è un'armonia con la quale devi trovare la tua unione, se vuoi essere in armonia con il Tao. Quando hai scoperto la tua unione con essa, sarai nello stato di Te, talvolta reso con "virtù"

¹¹ *Miscellanea*, 7, xvi.

o "grazia" o "potere", ma meglio inteso come Tao realizzato nell'uomo. Su questo Lao-Tze dice nel suo stile laconico: "L'alto Te non è il Te e quindi ha il Te; il basso Te non perde il Te e quindi non è il Te", che Ch'u Ta-ko interpreta: "La virtù superiore non è conscia di sé come virtù; perciò ha virtù. La virtù inferiore pretende sempre alla virtù; perciò non ha virtù".

Il Tao e il Te sono meglio intesi, se si considera il principio che li unisce, che fa apparire nell'uomo il Tao come Te. Questo è il *wu-wei*, il segreto dell'armonia con il Tao nel suo aspetto spirituale. Altri e appena differenti ordini di *wu-wei* offrono l'armonia con il Tao nei suoi aspetti materiali, ed è a questi che l' *I King* è soprattutto interessato. — alle faccende di ogni giorno, alla politica, alla strategia, all'economia. Infatti, mentre l' *I King* esplora il meccanismo, le parti e i rapporti particolareggiati dell'armonia momentanea, la psicologia taoista mira a sentirla nel suo complesso; il primo è analitico, l'altra è sintetica. Letteralmente *wu-wei* significa "non-fare" o "non-asserzione" ed è spesso tradotto erroneamente come "far nulla". Ma *wu-wei* significa "non-fare" semplicemente nel senso che non c'è azione da parte nostra che possa portarci in armonia con il Tao, perché, come abbiamo visto, il segreto di questa armonia dell'attimo non è l'azione, ma l'accettazione di un'armonia già conseguita dallo stesso Tao. Noi non modifichiamo la situazione reale; ma il nostro atteggiamento verso di essa subisce un cambiamento: sentiamo armonia dove prima sentivamo disarmonia. Questo cambiamento è illustrato da Chuang-Tze con l'aneddoto "Tre al mattino".

Il priore di un convento disse, riguardo alla razione di castagne, che ciascun monaco avrebbe dovuto averne tre al mattino e quattro alla sera. Ma a questo punto i monaci si adirarono, così il priore disse che ne avrebbero avute quattro al mattino e tre alla sera, e i monaci furono soddisfatti di questa disposizione. Il numero delle castagne rimase lo stesso, ma ci si adeguò ai gusti degli interessati.

Il *wu-wei* come accettazione mostra che la sola difficoltà del Taoismo è la sua inaudita semplicità. Dice Lao-Tze:

Le mie parole sono molto facili da sapere
e molto facili da praticare.
Eppure tutti gli uomini del mondo non le sanno,
né le praticano. } !!

La ragione di questa semplicità è presentata nella terza appendi-

¹² *Chuang-Tze*, 2.

ce dell' *I King*. Nel quinto capitolo la traduzione di Legge interpreta:

Il movimento successivo dell'operazione inattiva (*yin*) e dell'operazione attiva (*yang*) costituisce quello che si chiama il corso delle cose (Tao). Ciò che risulta dal loro movimento è la bontà; ciò che lo mostra nella sua completezza è la natura degli uomini e delle cose. Il benevolo lo vede e lo chiama benevolenza. Il saggio lo vede e lo chiama saggezza. Il volgo, che pure agisce ogni giorno secondo quel movimento, non ne ha alcuna conoscenza. Così avviene che il corso delle cose, quale è visto dall'uomo superiore, è visto da pochi (Il corsivo è mio).

I termini sono differenti, ma qui abbiamo il principale punto di incontro del Taoismo e del Mahayana, perché, come leggiamo nel *Lankavatara*, "Se l'hanno realizzato, sono già nel Nirvana del Tathagata, perché, nella Nobile Saggezza, tutte le cose sono, fin dall'inizio, nel Nirvana". O, come dice il cristiano, se accetti la Grazia di Dio, ti salvi come sei. Il principio sembra un'offesa al buon senso, rafforzata dall'egoismo dell'ambizione morale, e in un universo tanto complicato sembra troppo semplice, troppo ridicolo per essere vero. Pure, come dice Lao-Tze,

Quando il saggio superiore sente parlare del Tao,
Lo pratica con sollecito impegno.

Quando il saggio medio sente parlare del Tao,

Gli pare che talvolta lo tenga e talvolta lo perda.

Quando il saggio inferiore sente parlare del Tao,

Grandemente ne ride.

Se non fosse deriso, non sarebbe sufficiente essere il Tao.

IL BUDDHISMO ZEN IN CINA

Le differenze fra il Taoismo, da una parte, e il Vedanta e il Buddismo dall'altra, nascono probabilmente dalla differenza del clima in Cina e in India. L'idea del (Tao) è alquanto più dinamica di quella di (Brahman); il Tao è l'incessante, momentaneo corso delle cose, mentre Brahman è l'eterno e l'immutabile. L'hindu è uomo che vive a tempi larghi e, come la vegetazione tropicale, la sua mente è lussureggiante, prolissa, mentre i cinesi sono piuttosto attivi, perché la loro terra non è troppo fertile e nei loro pensieri sono altrettanto concisi ed essenziali. Essi si ribellarono alla verbosità del Buddismo hindu e alla sua tendenza a cercare la saggezza nell'abbandono del mondo e in elevati stati di coscienza senza alcun rapporto con la vita pratica. Infatti gli hindu non se-

guirono sempre gli insegnamenti del Mahayana fino alle loro conclusioni logiche e ci volle il buon senso cinese per praticare ciò che la profondità dello spirito hindu aveva concepito. Perciò, verso la fine dell'ottavo secolo d.C., i cinesi svilupparono una forma di Buddismo che associava tutte le virtù del Buddismo e del Taoismo, e la nascita di questa scuola cinese di Buddismo coincide, non posso pensare per puro caso, con l'epoca d'oro della cultura cinese durante le dinastie T'ang, Sung e Yuan. In cinese, questa scuola era nota come Ch'an, ma in Occidente è più generalmente nota con il nome giapponese di Zen ed è stata compendata come

Una trasmissione diretta (dell'Illuminazione)

al di fuori delle scritture;

Nessuna dipendenza da lettere e parole;

Indice puntato sull'anima dell'uomo;

Scrutare la propria natura e raggiungere lo stato di Buddha.

Infatti i fondatori della scuola Zen credevano, e giustamente, che il segreto dell'illuminazione non possa essere trasmesso verbalmente o racchiuso in un sistema di idee. La non-dualità o accettazione totale sfida tutte le definizioni intellettuali, essendo una condizione dello spirito senza un opposto con cui possa essere messa in contrasto e quindi capita. "L'Illuminazione", secondo un maestro Zen, "è il tuo pensiero di ogni giorno" — e tuttavia, da che cosa nasce la differenza tra un uomo ordinario e un Buddha? Conformemente all'inclinazione taoista per l'attimo, chiamavano Zen la scuola buddhista dell'illuminazione improvvisa come distinta dalla scuola graduale di Buddismo, perché il suo obiettivo è penetrare nella propria natura in questo momento e quindi rendersi conto che la propria natura è la "natura del Buddha". Come diceva (Tao-wu) "Se vuoi vederla, scrutala direttamente; ma, quando cessi di pensarci, è completamente perduta". Lo Zen come tecnica è destinato a risolvere il problema seguente: come possiamo, senza ricorrere alla confusione dell'intellettualismo, dimostrare l'unicità di Nirvana e *samsara*, di Tao e vita, di libertà spirituale ed esperienza quotidiana? Se diciamo con tante parole che il Tao è ciò che sperimentiamo in questo momento, questo non è altro che un concetto. Inoltre, tutte le volte che diciamo che questo o quello è il Tao, non facciamo che parlare in termini di dualismo; congiungiamo due cose che non ebbero mai bisogno di congiungersi, e tuttavia conserviamo in fondo alla mente la distinzione fra "que-

sto", da una parte, e il "Tao", dall'altra. In altre parole, l'idea di Tao, Buddha, Nirvana, Brahman, o che so io, confonde solo, mentre rimane un'idea, un concetto totalmente staccato dall'esperienza ordinaria. Così, come possiamo dimostrare che il Tao è una realtà anziché un concetto? Come possiamo additare la vita e mostrare all'uomo che essa è il Tao e che può liberarlo senza che egli la chiami con quel nome? Dopo tutto, Tao e Nirvana sono semplicemente nomi per un'esperienza; coloro che li inventarono, ebbero prima l'esperienza e poi le diedero il nome, mentre ora siamo così occupati a farci una cultura sui nomi che trascuriamo l'esperienza.

Il metodo di insegnamento svolto dai maestri Zen era, perciò, una specie di "tattica d'urto" spirituale destinata a dimostrare l'esperienza stessa in una maniera così concreta e vigorosa da portare il discepolo a una repentina realizzazione. Abbiamo già raccontato del metodo alquanto insolito impiegato da Hui-neng per svegliare il ladro che tentava di rubargli il mantello e la ciotola, ma i suoi successori ricorsero a tattiche ancora più insolite. Gli esempi seguenti sono stati tradotti dal dottor D.T. Suzuki da antichi fonti cinesi.

Al maestro Zen Bokujū fu domandato una volta: "Ogni giorno dobbiamo vestirvi e mangiare; come possiamo evitarlo?". Il maestro rispose: "Ci vestiamo; mangiamo". "Non capisco". "Se non capisci, indossa il tuo vestito e mangia il tuo cibo".

A Gensha che gli offriva il tè un funzionario domandò: "Che cosa vuol dire quando dicono che, nonostante che lo abbiamo ogni giorno, non lo conosciamo?" Gensha prese un pezzo di torta e glielo offrì. Dopo aver mangiato la torta, il funzionario ripeté la domanda pensando che il maestro non lo avesse udito, e Gensha rispose: "Vuol dire solo che non lo conosciamo neppure quando lo usiamo ogni giorno".

Un'altra volta un discepolo domandò a Gensha come poter entrare nel Sentiero. Gensha disse: "Senti il mormorio del torrente?". "Sì, lo sento". "Ecco un modo di entrare".

Uno studioso di Confucio si recò da Kwaïdo per informarsi sullo Zen. Kwaïdo rispose: "C'è un passo nel testo che conosci così a fondo, che descrive adeguatamente l'insegnamento dello Zen. Non dichiarò forse Confucio: 'Pensate, discepoli miei, che vi stia celando qualcosa? In verità non vi ho celato nulla!'. Lo studioso dinanzi a un cespuglio di lauro selvatico, mentre passeggiavano insieme sulle montagne, passarono alla risposta affermativa dello studioso, Kwaïdo esclamò: "Ecco, non ti ho tenuto nascosto nulla!".

Che cosa cercano di suggerire questi uomini? Kwaïdo vuol forse dimostrare allo studioso che il profumo del lauro selvatico è il

Tao o il Nirvana? Niente affatto! Se Kwaïdo avesse avuto quell'idea, non gli sarebbero mancate le parole per esprimerla. Volle solo che lo studioso facesse l'esperienza del profumo del lauro selvatico. Questi aneddoti hanno quasi l'aria di barzellette. Quando tenti di spiegare una barzelletta, viene a cadere l'effetto; ridi solo quando afferri la stoccata finale. Pertanto spiegare questi aneddoti è in realtà appiattirli, minimizzarli. Lo Zen non spiega mai; allude, accenna, perché, come ha detto van der Leeuw: "Il mistero della vita non è un problema da risolvere, ma una realtà da sperimentare". Tentare di spiegare lo Zen è come tentare di chiudere il vento in una scatola; appena chiudi il coperchio, cessa di essere vento e diventa aria stagnante. Perché "il vento soffia dove vuole, e tu ne odi la voce, ma non per questo puoi dire da dove viene né dove va. Così è chiunque nasca dallo Spirito".

LA BARRIERA DELLA STRADA APERTA

Secondo alcuni, lo Zen è una specie di "naturalismo" e così sembrerebbe, se dovessimo prendere alla lettera il seguente passo di (Rinzai):

Non siate artificiosi. Siate il vostro sé ordinario. Se cercando nel mondo esterno, volete trovare le mani e i piedi investigando fra i nostri vicini commetterete un errore. Se aspirerete al Buddha, il Buddha si dimostrerà solo un puro nome. Piuttosto, riconoscete colui che va in cerca del Buddha... Voi stessi quali siete — ecco il Dharma (Legge) del Buddha. Sto in piedi o siedo; mi abbiglio o mangio; dormo quando sono affaticato. L'ignorante mi deriderà, ma l'uomo saggio comprenderà... Se si conosce alla perfezione ogni luogo dove ci si trovi, quel luogo diventa il giusto terreno... Perciò gli antichi dicevano: Se tenterete di acquistare la legge, la legge non opererà naturalmente e tutte le cattive condizioni rizzeranno il capo a gara. Quando apparirà la spada della saggezza, non ci sarà assolutamente nulla — nessuna lusinga di sorta nel mondo. Allora vedrete la metà luminosa dell'oscurità nell'oscurità stessa e vedrete anche la metà oscura della luminosità nella luminosità stessa... Perciò gli antichi dicevano che la mente di ogni giorno è la vera legge.

In un certo senso questo può essere naturalismo, ma non ci fu mai uomo naturale che tentasse di essere naturale né chi tentasse di non tentare. Appena mettiamo su una tecnica di tentativo, perdiamo il significato del Rinzai, perché lo Zen non è una sorta di culto

" Purtroppo non è stata pubblicata nessuna traduzione del *Rinzai Roku* (cinese *Lin-chi Lu*), ma sono molto obbligato a Sokei-an Sasaki, abate di Jofuku-in, per avermi prestato una traduzione incompiuta dell'opera che non tarderà a vedere la luce.

o di "ismo" e, nel momento in cui lo trasformiamo in un culto o in un "ismo", cadiamo direttamente nel circolo vizioso. Ma il significato del Rinzaï è "chiaro come l'immèsità del cielo", sebbene per capirlo dobbiamo coglierlo a volo, come si fa con una battuta di spirito. Egli non si stanca di esortare i suoi discepoli a vedersi quali sono nell'attimo, perché "ciò di cui ti servi in questo momento, è proprio ciò che fa un Buddha".

Più del vecchio Mahayana, perfino più del Taoismo, lo Zen si concentra sull'importanza di cogliere la propria natura ora, in questo momento — non fra cinque minuti, quando hai avuto il tempo di "accettare" te stesso, né fra dieci anni, quando hai avuto il tempo di ritirarti sulle montagne a meditare. I maestri Zen ricorrono a tutti i mezzi possibili per attirare la tua attenzione su te stesso, sulla tua esperienza, sul tuo stato di coscienza qual è ora, perché, come abbiamo detto prima, non c'è più grande libertà della libertà di essere quello che sei ora. Orgogliosi come siamo, ci ripugna accettare la libertà da un'esperienza così manifestamente umile e prosaica. Ma c'è un altro fattore nella realizzazione Zen. Infatti, appena ti concedi quella libertà, ti rendi conto che, dopo tutto, non si tratta di *concedere*; ti accorgi che non c'è mai stato un momento in cui tu non abbia avuto quella libertà. Una volta intesa, la piena accettazione di quello che sei ora, del tuo presente stato mentale, qualunque sia la sua natura, ti rivela che hai operato quella piena accettazione continuamente, sebbene non l'abbia mai saputo; ti rivela che, qualunque possa essere stata la tua esperienza nel passato e qualunque potrà essere nel futuro, nulla, in te o nell'intero universo, ti ha mai privato o potrà privarti di quella libertà. Prima di questa realizzazione ti pare di trovarti di fronte a una barriera che ti sbarra il cammino e divide la strada della libertà dalla strada della schiavitù; ma, appena l'oltrepassi, quella barriera svanisce, perché non era mai esistita e la strada era tutta libera.

C'è un libro Zen intitolato "La barriera che non sbarra" (*Mu-mon kwan*), che Nyogen Senzaki traduce con "La porta senza porta".²⁰ L'autore lo introduce con questi versi:

Non c'è porta che sbarri la pubblica strada.
Coloro che oltrepassano questa barriera
Camminan liberi per l'universo intero.

²⁰ *The Gateless Gate*, trad. di Nyogen Senzaki e Saladin Reps (Los Angeles, 1934).

Una volta un discepolo domandò al suo maestro: "Di grazia, mostrami la via della liberazione". Il maestro rispose: "Chi ti ha mai reso schiavo?". "Nessuno". "Se è così", concluse il maestro, "perché cerchi la liberazione?". Un altro maestro, alla stessa domanda, rispose semplicemente: "Dove stai ora?". Un altro ancora, al quale era stata fatta una domanda simile, rispose: "Qui non ci sono scorciatoie o strade traverse; le colline sono fresche e verdi tutto l'anno; a est o a ovest, in qualunque direzione, potrai fare una bella passeggiata". Questo è parlar chiaro, tanto chiaro che è difficile vedere, ma a noi parrà sempre di essere ciechi, mentre ci aggireremo, cercando di vedere, a occhi aperti. Una volta il grande maestro Ummon disse:

"Nello Zen c'è libertà assoluta; talvolta nega e altre volte afferma; e lo fa ogni volta a suo piacere". Un monaco domandò: "Come nega?". "Passa l'inverno e viene la primavera". "Che cosa accade quando viene la primavera?". "Lascia che si aggiri per i campi portando un bastone sulle spalle, a est o a ovest, a nord o a sud, e batte i vecchi ceppi per la gioia del suo cuore".

Joshu disse: "La Grande Via ti sta proprio davanti agli occhi, ma è difficile vederla". Un monaco domandò: "Che forma assume perché possiamo vederla davanti a noi?". "A sud o a nord del fiume, giusto come ti piace".

La letteratura dello Zen abbonda di questi esempi, ma il sinologo cattolico Wieger non vi scorgerebbe altro che "una massa di fogli riempiti di risposte incoerenti e stolte... Non ci sono, come si sarebbe potuto supporre, allusioni a questioni esoteriche, che si dovrebbero conoscere per poterle capire. Sono semplici esclamazioni sfuggite dalla bocca di deficienti momentaneamente svegliati dal loro stato di coma".²¹ Inutile dire che i colti maestri dello Zen non si trovano mai in uno stato che somigli sia pure lontanamente a un coma, tranne quando dormono di notte, e, sebbene non manchino le volte in cui alludono a se stessi come deficienti, i maestri dello Zen sono stati gli ispiratori di alcune delle più superbe opere d'arte prodotte dalla Cina e dal Giappone. Non si riesce a capire come Wieger si sia lasciato sfuggire il sentimento di libertà che circola in tanti di questi detti; infatti nell'uomo che porta un bastone sulle spalle e si aggira per i campi, a est o a ovest, a nord o a sud, battendo i vecchi ceppi per la gioia del suo cuore, non troviamo forse lo stesso stato d'animo che nel vento che "soffia dove vuole" e che è paragonato a tutti coloro che sono figli dello Spirito?

²¹ Si veda Wieger, *Histoire des Croyances religieuses en Chine*, pagg. 517-528.

La porta della sua casetta dal tetto di paglia è chiusa e perfino i più saggi non lo conoscono. Neppure di stuggita si può vedere la sua vita intima; infatti se ne va per la sua strada senza seguire i passi degli antichi savi... Si trova in compagnia di bevitori di vino e macellai; egli ed essi sono tutti trasformati in Buddha.²²

Forse uno dei modi migliori di cogliere l'esperienza Zen della libertà è sentire la sua poesia. Così (Hokoji) dice:

v ||
* * * (Miracolo! Prodigio!
Attingo acqua e porto legna da ardere.

E Mumon?

v ||
* * * (Centinaia di fiori di primavera; la luna autunnale;
Un fresco venticello estivo; la neve invernale;
Libera la tua mente dagli oziosi pensieri
E per te sarà dolce ogni stagione!

L'uomo libero va dritto per la sua strada; non ha esitazioni e non si guarda mai indietro, perché sa che non c'è nulla nel futuro e nulla nel passato che possa scuotere la sua libertà. La libertà non gli appartiene; non è più sua del vento, non la possiede e non ne è posseduto. E, siccome non si guarda mai indietro, si dice che le sue azioni non lasciano traccia, come un uccello che attraversa l'aria.

v ||
* * * (Le ombre dei bambù spazzano le scale,
Ma non sollevano polvere;
La luce della luna tocca il fondo,
Ma non lascia traccia nello stagno.

Ecco i versi di uno che all'improvviso ha visto la verità e continua a vivere da uomo libero:

Per questo raro avvenimento volentieri
Darei diecimila monete tutte d'oro!
Con un cappello in testa e una fascia al fianco,
Sul mio bastone porto la brezza e la luna piena!

I versi seguenti furono scritti da un uomo che fu illuminato al suono improvviso di un flauto:

²² Questo passo proviene dall'interpretazione del commento di Suzuki all'ultimo dei "Dieci Quadri di Vita Pastorale". Si veda il suo *Manual of Zen*, pag. 161.

Nei giorni in cui i miei occhi erano ciechi
Si rattristava il cuore al suono del flauto;
Ma ora che non faccio sogni oziosi
Suoni pure il flautista quando vuole.

Non si prendano queste composizioni per gli sfoghi sentimentali di liberi amanti della natura dimoranti lontano dalle città e dalla tediosa fatica. La superficie del sentimento copre il tuono e il lampo. Ecco la reazione di un poeta Zen di fronte alla morte repentina:

Né terra né cielo mi danno rifugio;
Il corpo e l'anima si sciolgono in nulla.
La spada tua, un lampo,
Taglia come il vento di primavera!

Lo stesso motivo si ritrova in un altro:

Sotto la spada alzata c'è l'inferno.
Tu tremi in preda alla paura.
Ma non fermarti, avanti!
Ecco il Paese della Beatitudine.

Nello Zen la verità centrale della saggezza dell'Oriente ci sta davanti nuda e cruda, spoglia dei suoi orpelli e dei suoi simboli. A volte sembra totalmente sconcertante e assurda. Ma non differisce dall'esperienza suprema che costituisce il cuore di ogni altra fede mirante alla libertà dello spirito. Tuttavia siamo così abituati ai simboli e alle dottrine, così gravati dalle semplici immagini di saggezza tramandateci dai secoli, dei nomi del Dio il cui Sé rimane invisibile, che, quando qualcuno ci addita direttamente l'esperienza stessa, arretriamo senza credere ai nostri occhi. Questo avviene tanto più quando ciò che ci è mostrato è qualcosa che ci sta proprio sotto il naso e che ordinariamente siamo troppo superbi per considerare. Ma Dio si trova sempre dove meno te l'aspetti e a nessuno sarebbe venuto in mente di cercarlo nella stalla di una locanda di campagna.

E, se lo Zen ci rivela l'esperienza di fondo della religione orientale, non per questo si può dire che l'Asia ci offra solo la *via negativa* della negazione del mondo. La filosofia orientale fa dell'uomo e dell'universo un'illusione solo come un passo verso la loro divinizzazione, affinché possiamo vedere un prodigio e un mi-

racolo nell'attingere acqua e nel portare legna da ardere. Infatti nella dottrina secondo cui ogni essere del creato è un aspetto transitorio dell'eterno Brahman, solo una mente ottenebrata leggerebbe una negazione delle forme viventi; tuttavia l'intenzione era di adattare a esse la più formidabile affermazione che mente d'uomo potesse formulare.

7.

LA GRANDE LIBERAZIONE

Coloro che cercano la felicità, non la trovano, perché non capiscono che l'oggetto della loro ricerca è il cercatore. Noi diciamo che sono felici coloro che hanno "trovato se stessi", perché il segreto della felicità sta nella massima antica: "Diventa ciò che sei". Dobbiamo parlare per paradossi, perché pensiamo di essere divisi dalla vita e che, per essere felici, sia necessario unirci con essa. Ma siamo già uniti e tutte le nostre azioni sono le sue azioni. Non siamo noi che viviamo la vita, è la vita che vive noi. In realtà, tuttavia, non c'è un "noi" separato dalla vita che la vita possa "vivere". Non è che siamo strumenti passivi della vita, come credono i fatalisti, perché potremmo esserlo solo se fossimo qualcosa di diverso dalla vita. Quando uno pensa di essere diviso dalla vita e in guerra con essa, pensa di esserne lo strumento passivo, e così è infelice, condividendo i sentimenti di Omar Khayyâm:

Oh Tu che l'Uomo dell'abietta Terra facesti
E il Serpente escogitasti con l'Eden;
Per tutto il Peccato che offusca la Faccia dell'Uomo
Da' — e prendi — il Perdono dell'Uomo!

Ma, in verità, azione e passività sono un unico e medesimo atto, e la vita e noi siamo un unico e medesimo essere. Questa verità della filosofia antica supera i limiti della nostra logica, ma chi la comprende è un savio e chi non la comprende è uno stolto. Ma, fatto abbastanza curioso, lo stolto diventa savio lasciandosi libero di essere stolto; allora la sua gioia non conosce confini ed egli "cammina libero per l'universo intero". Questo si potrebbe chiamare la complessità del semplice. E questa, senza l'uso di termini tecnici, è la risposta della saggezza orientale al più duro problema del pensiero occidentale — il problema del destino e del libero arbitrio.

Inevitabilmente la ricerca della libertà spirituale ci porta a questo venerando enigma. Infatti, si chiederà, l'accettazione totale della vita come l'abbiamo descritta, non è forse la forma più completa di fatalismo? Non sta forse a significare l'enorme senso d'irresponsabilità che sorge dalla consapevolezza che non solo i nostri atti e le nostre condizioni, ma anche i nostri stessi pensieri e sentimenti sono atti della vita o del destino — e che quindi possiamo anche cessare di preoccuparcene? Se questo è vero, non implica anche che coloro i quali persistono nella palese schiavitù e miseria, quanto mai reale, del negarsi all'accettazione, credendo nel libero arbitrio e inorgogliendosi delle loro egoistiche facoltà, sono in realtà incapaci di sperimentare quell'accettazione, in quanto la loro credenza nel libero arbitrio è un decreto stesso del destino? Quando la filosofia orientale dice che tutte le cose sono Brahman, l'intellettualismo occidentale non sa resistere alla tentazione di applicare l'etichetta del fatalismo. La ragione è che non abbiamo saputo risolvere il problema del circolo vizioso, di cui il determinismo o fatalismo è la definizione filosofica. Il circolo vizioso è l'impotenza dell'uomo; non si risolve fintantoché la percezione della nostra impotenza come uomini può trovare il suo complemento nella nostra onnipotenza come Dio. Questo è il punto in cui il fatalismo precipita nella libertà. Fatto abbastanza curioso, pochi filosofi hanno avuto il coraggio di essere dei fatalisti coerenti, perché quella dottrina contiene uno strano paradosso. Il fatalismo è la dottrina dell'assoluta sottomissione dell'uomo al destino, ma gli si oppone sempre una strana obiezione: "Se tutti credessero che i loro pensieri e le loro azioni siano inevitabilmente preordinati dal destino, allora si comporterebbero esattamente come a loro piace". In altre parole, diventerebbero pericolosamente liberi!

L'accettazione totale, come l'abbiamo descritta, si avvicina molto al processo di portare il fatalismo al punto in cui diventa libertà assoluta. Ma contiene un fattore in più, che protegge il processo dai suoi pericoli e ne fa qualcosa di molto di più che una mera proposizione filosofica. Ma prima dobbiamo considerare il problema del fatalismo nel suo senso puramente filosofico. Logicamente la posizione dei fatalisti è inattaccabile; secondo il loro ragionamento, una data causa non può avere che un effetto e non ci possono essere attività della mente umana che non siano l'effetto di una causa. Di conseguenza, tutte le volte che ci troviamo a scegliere

fra diverse azioni, la nostra decisione è determinata non da un libero atto della volontà ma dagli innumerevoli fattori che costituiscono il nostro essere in quel momento — impulsi ereditari, riflessi istintivi, educazione morale e mille altre tendenze che ci portano verso una scelta particolare con la stessa inevitabilità con cui una calamita attira un ago che si trovi nel suo campo. Un atto di scelta non sarebbe libero, se fosse fatto senza movente, perché i nostri moventi sono il risultato del condizionamento passato. Ma movente è solo un altro nome per causa e un'azione senza una qualche causa è impossibile. Così abbiamo una catena di cause ed effetti, in cui ciascuna causa è un effetto e ciascun effetto una causa; ciascun anello di questa catena può avere solo due anelli particolari ai due lati, davanti come causa e dietro come effetto. Perciò l'ultimo anello della catena è predeterminato dal primo.

Con la prima Argilla della Terra impastarono
 l'Ultimo Uomo
 E poi seminarono il Seme dell'Ultimo Raccolto:
 Sì, il primo Mattino della Creazione scrisse
 Ciò che l'Ultima Alba del Giudizio leggerà.

LA LIBERTÀ DAL DESTINO

Tuttavia, a rigor di termini, ciò equivale alla fine a una prova del libero arbitrio, ma un libero arbitrio più formidabile di quello mai contemplato dai sostenitori di quella dottrina. Infatti, se ciascuno dei nostri atti è determinato dall'intera storia precedente dell'universo, se il sole, la luna, i pianeti e le stelle concorrono al battito di un ciglio, ciò significa che noi, a nostra volta, usiamo il loro potere in tutte le nostre azioni. Infatti la dottrina del fatalismo, da un certo punto di vista, equivale quasi all'atto di Dio di dare all'uomo *carte blanche* nell'usare il Suo potere nel modo che Gli aggrada. Oggettivamente può essere vero che in un universo determinato il fatalismo ci dia tutto fuorché il potere di agire come ci aggrada, ma le questioni puramente oggettive hanno poco o nessun significato diretto per gli esseri umani, quando si toccano le cose veramente importanti della vita, ed è un truismo che i freddi fatti non abbiano alcun significato a parte quello che noi diamo a essi. Di regola, i fatalisti sono coloro che cercano di capire la vita in termini di valori strettamente razionali e oggettivi. (I "valori oggettivi" hanno probabilmente tanta realtà quanta ne

hanno i colori cubici). Ma, se il determinismo è un freddo fatto, il suo significato dipende interamente dall'atteggiamento soggettivo che assumiamo verso di esso, ed è raro che il razionalista abbia il coraggio di accettare il suo potere di liberare o un pessimismo così abietto da assumere l'altro atteggiamento e dire con Andrejev:

Maledico il giorno in cui sono nato. Maledico il giorno in cui morirò. Maledico tutta la mia vita. Tutto getto sulla tua crudele faccia, insensibile Fato! Maledetto! Maledetto in eterno! Con le mie maledizioni ti vinco. Che cos'altro puoi farmi?... Con il mio ultimo pensiero ti griderò nelle orecchie d'asino: Maledetto! Maledetto!

Ma anche sul piano oggettivo non consegue che il determinismo ci privi della libertà, perché nessun metafisico o scienziato occidentale ha ancora deciso quale sia l'esatta differenza fra l'anima dell'uomo e il destino.

La filosofia orientale è chiara su questo punto e per questo motivo non ha mai trovato scogli nel problema del rapporto destino-libero arbitrio. Il Vedanta dice che l'anima dell'uomo è Brahman, il che significa che il nostro sé più profondo è quella Causa Prima che mette in moto la ruota del destino. Tuttavia il Vedanta non condivide la nostra ordinaria concezione del tempo, perché solo dalla posizione della *maya* la Causa Prima era una cosa del passato. In realtà la Causa Prima è sempre *ora*. Noi parliamo dell'inizio e della fine dell'universo in termini di cicli cosmici, kalpa ed età semplicemente perché l'intelletto umano non sa cogliere la natura dell'eternità se essa non gli si dispiega sul metro del tempo. Ma per il filosofo orientale la creazione e la distruzione dell'universo avvengono in questo momento e per lui questo è vero tanto dal punto di vista metafisico quanto da quello psicologico. Non è nostro intento addentrarci nel primo, perché è completamente al di fuori dell'esperienza quotidiana, e non ha da dare alla soluzione dei problemi umani immediati più di quanto possa dare la visione scientifica od oggettiva.

In termini di psicologia pratica direi che questa concezione metafisica dell'Oriente è uno stato mentale in cui il rapporto fra il proprio sé e la vita, il fato o il destino non è più una questione di mosso e motore, di agente passivo e potere attivo. Perciò consente un cambiamento della visione della vita in cui l'uomo è un essere isolato senza alcun senso di unione o positivo rapporto fra se stesso e il resto dell'universo, quale esiste esteriormente e dentro l'anima. La libertà spirituale, in questo stato, non è evidente, perché l'uomo come unità isolata non ha alcun significato, esattamente come il dito senza la mano e la mano senza il corpo non

hanno significato. Una vita senza significato non è che infelicità, e questa mancanza di significato si ha tutte le volte che la visione della vita dell'uomo non è intera, tutte le volte che l'uomo si vede come una creatura i cui desideri e la cui stessa natura umana non hanno un rapporto positivo con l'universo.

In questa visione non siamo che i capricci del fato che possono trovare la salvezza nel lasciarsi andare alla deriva sul mare del caos o lottare per tutto ciò che possono prendere. L'uomo non potrà mai capire la sua libertà finché si considererà un semplice strumento del fato o limiterà la sua libertà a tutto ciò che il suo Io può fare per strappare dalla vita le cose che più desidera. Per essere libero l'uomo deve vedere se stesso e la vita come una totalità, non come potere attivo e strumento passivo ma come due aspetti di una singola attività. Pertanto l'esperienza dell'uomo diventa intera quando egli vede l'attività della vita come una totalità in se stesso quale è ora, quando vede chiaramente che non c'è alcuna differenza fra i suoi pensieri e le sue azioni, quali sono in questo momento, e la natura dell'universo. Non è che la vita lo faccia pensare e muovere così come si tirano i fili di una marionetta; è, piuttosto, che i pensieri e le azioni dell'uomo sono contemporaneamente le sue creazioni e le creazioni della natura impersonale. La volizione dell'uomo e l'attività della natura sono due nomi per un'unica e identica cosa, perché i fatti della vita sono i fatti dell'uomo e i fatti dell'uomo sono i fatti della vita.

DUE COME UNO

Qui non si tratta di sapere quale sia il motore e quale il mosso, perché l'uomo vive la sua vita grazie allo stesso potere con cui la vita vive l'uomo. Ecco perché l'accettazione totale, che sembra una risposta alla schiavitù, è in effetti una chiave per la libertà, una risposta alla schiavitù, è in effetti una chiave per la libertà, perché, quando accetti quello che sei ora, diventi libero di essere quello che sei ora, ed ecco perché lo stolto diventa savio quando lascia se stesso libero di essere uno stolto. In verità noi siamo sempre liberi di essere quelli che siamo ora e solo il falso orgoglio ci trattiene dal rendercene conto. Perciò l'accettazione è insieme attività e passività: come passività è accettare noi stessi, i nostri desideri e le nostre paure come movimenti della vita, della natura e dell'inconscio; come attività è lasciare noi stessi liberi di essere noi stessi e di avere i nostri desideri e le nostre paure. Conseguentemente l'Io e l'inconscio, l'uomo e la natura, il proprio sé

e la vita sono visti come due ballerini che si muovono in così perfetto accordo che è impossibile dire chi muova e chi risponda, chi sia il compagno attivo e chi quello passivo. Questo sentimento di interezza è possibile averlo non solo in rari momenti di intuizione, ma anche nella vita di ogni giorno e ciò avviene appena ci rendiamo conto che tutte le nostre attività sono attività della natura e dell'universo tanto quanto l'orbitare dei pianeti, lo scorrere dell'acqua, il ruggire del tuono e il soffiare del vento.

Nell'intelligenza di ciò procederemo liberamente e ininterrottamente come il vento. Ma la nostra libertà non ci gonfierà, se vedremo che la condividiamo con tutte le cose esistenti sotto il sole; perché, se ci sembrerà di poter acquistare e possedere la libertà, ci gonfieremo di orgoglio spirituale fino al punto di creparne. Perciò non si tratta di metterci ad arte in un certo stato mentale, perché la libertà non è diversa dallo stato mentale che abbiamo ora, e se ce ne rendiamo conto o ne restiamo ignari non fa alcuna differenza per la nostra libertà. Purtroppo non facciamo che interferire nei nostri stati mentali, quali appaiono di attimo in attimo, pensando che alcuni siano più vicini alla libertà di altri — cantando "A Te più vicino mio Dio" invece di "Mi accoglierai così come sono". È proprio questa interferenza che scaccia il senso di libertà, perché l'orgoglio spirituale sta nel pensare che alcune creature e alcuni stati mentali siano più vicini a Dio di altri. Ora l'accettazione diventa amore quando ci mette in grado di vedere che Dio non si allontana da noi neppure quando siamo peccatori.

Ma solo mediante Dio l'uomo ha questa libertà? In altre parole, può realizzare la sua libertà solo nel momento in cui è predestinato a farlo e non prima? Questo interrogativo è stato un grosso enigma per i teologi, i calvinisti avendo preso l'idea della predestinazione e i cattolici, generalmente parlando, l'idea che l'uomo, pur non essendo libero di essere buono senza la Grazia di Dio, è nondimeno libero ogni momento di scegliere l'accettazione della Grazia. Così Berdjajev scrive in *La libertà e lo spirito*:

Se la natura umana si fosse definitivamente pervertita e la libertà dello spirito definitivamente indebolita, nell'uomo sarebbe completamente assente la capacità di ricevere la verità della rivelazione ed egli sarebbe inerte alle operazioni della grazia. Ma l'uomo, qualunque ferito e rotto, rimane inerte alle operazioni della grazia. Ma l'uomo, qualunque ferito e rotto, rimane inerte alle operazioni della grazia. Ma l'uomo, qualunque ferito e rotto, rimane inerte alle operazioni della grazia. Ma l'uomo, qualunque ferito e rotto, rimane inerte alle operazioni della grazia.

La risposta sembra confusa perché l'interrogativo è posto in modo sbagliato. Tanto la risposta calvinista quanto quella cattolica

sembrano mancare il bersaglio per non saper riconoscere che l'atto dell'uomo di accettare la Grazia è identico all'atto di Dio di dargliela. La libera scelta dell'uomo non precede l'azione della Grazia, né la segue, e non si può dire che l'iniziativa venga da una o l'altra delle due parti. I due atti avvengono simultaneamente perché sono due aspetti dello stesso processo: l'ascesa dell'uomo a Dio è la discesa di Dio all'uomo. I teologi sono confusi perché fanno una distinzione troppo netta fra Dio e l'uomo — una distinzione che, considerando il simbolo del Cristo, il Dio-Uomo, avrebbero evitato. Come disse sant'Atanasio: "Egli divenne uomo perché fossimo fatti Dio".¹ Perciò, in termini cristiani, la discesa di Dio nell'uomo come Cristo è un simbolo storico di un evento eterno — una unione fra Dio e l'uomo in cui nessuno dei due cessa di esistere (Cristo, infatti, era non meno uomo che Dio) e che compie la realizzazione da entrambe le parti contemporaneamente. Per dirla con Eckhart:

E' come se uno si mettesse davanti a un'alta montagna e gridasse: "Ci sei?". L'eco ripete: "Ci sei?". Se uno grida: "Esci!", l'eco risponde: "Esci!".

L'eco segue il richiamo perché c'è lo spazio fisico fra l'uomo e la montagna, e perché la montagna non ha lingua e non può lanciare il richiamo e ricevere l'eco dall'uomo. Ma fra Dio e l'uomo c'è una unione più stretta ed Eckhart dice che "l'occhio, con cui lo vedo Dio, è lo stesso occhio con cui Dio vede me".² La realizzazione non è predestinata a venire a un certo momento, perché la predestinazione è una mezza verità totalmente limitata. Può venire in qualunque momento, perché quella unione esiste eternamente. Il fatto è solo l'altra faccia della libertà e possiamo dire che siamo destinati a realizzarla a un certo momento, solo perché scegliamo di vederla in quel momento.

Questo argomento, naturalmente, non piacerà a coloro che concludono al fatalismo sulla base della causalità regnante nell'universo oggettivo. Costoro concluderanno che, sebbene il fatalismo possa forse darci un senso di libertà totalmente immaginario, gli eventi, nondimeno, accadranno solo nel loro tempo predestinato

¹ *De Incarnatione Verbi*, I, CVIII.

² *Discorsi di Meister Eckhart*, pag. 32. L'intero passo suona: "Se il mio occhio deve discernere il colore, deve essere libero da ogni colore. L'occhio con cui vedo Dio è lo stesso occhio con cui Dio vede me. Il mio occhio e l'occhio di Dio sono un occhio solo, e una vista sola, e una conoscenza sola, e un amore solo".

e così lo sviluppo di un senso di libertà sarà destinato come qualunque altra cosa. Questo tipo di fatalismo non tiene in nessun conto i possibili rapporti fra il sé dell'uomo e la "causa del Fato" e dipende in gran misura dall'ordinaria concezione del tempo. La conoscenza fattuale di queste cose è, a dir poco, rudimentale e quindi non possiamo considerare l'argomento in nessun senso definitivo. Per di più la psicologia dell'inconscio è contraria al tipo inferiore di libero arbitrio (cioè la nozione teologica consueta) per diversi motivi, spiegando le decisioni manifestamente libere dell'Io conscio come "razionalizzazioni" degli impulsi inconsci. Ma qui non va più d'accordo con l'argomento della causalità, perché molti psicologi di questa scuola non ammettono che la causalità si applichi nell'ambito dell'inconscio.³ Dal punto di vista spirituale, però, gli argomenti puramente filosofici e scientifici sono irrilevanti; le premesse metafisiche che impiega, possono essere considerate "ipotesi di lavoro"; l'importante è che "lavorino". Lo scienziato e il filosofo possono ragionare fino alla fine dei tempi, ma nel frattempo l'anima umana ha sete e lo psicologo, il sacerdote e il mistico hanno la temerità di suggerire che ci possono essere vie di approccio ai misteri supremi diverse dall'osservazione di laboratorio e dalla logica pura. Infatti, mentre lo scienziato e il logico dissezionano e analizzano, il mistico cerca il significato nell'intero.

In ogni attimo il mistico accetta la totalità della sua esperienza, includendovi se stesso qual è, le sue condizioni quali sono, e il rapporto fra l'uno e le altre qual è. Totalità è la sua parola chiave; la sua accettazione è totale ed egli non esclude nessuna parte della sua esperienza, per quanto ripugnante possa essere. E in questo scopre che totalità è santità e che santità è un altro nome per accettabilità. È un uomo santo perché ha accettato la propria interezza santificando così ciò che egli era, è e sarà in ogni attimo della sua vita. Sa che in ciascuno di quegli attimi è unito con Dio e che, santo o peccatore che sia, l'intensità di quella unione non cambia mai. Perché Dio è la totalità della vita, che include ogni possibile aspetto dell'uomo e si conosce nell'accettare la totalità della nostra esperienza in ogni momento. E per coloro che non comprendono la parola Dio, cito da Frammento sulla Natura di Goethe:

La natura! Ci circonda, ci avviluppa — impossibile fuggire da lei, impossibile avvicinarsi di più a lei... Anche il più innaturale è natura. Chi non la vede da

³ Cfr. Fritz Wittels, *Freud and his Time* (New York, 1931), pagg. 133-134.

ogni parte, non la vede veramente in nessuna parte... Ogni momento essa inizia un lungo, lungo viaggio e ogni momento raggiunge la sua meta... Lascia che ogni bambino spazi su di lei, che ogni stolto la giudichi, che migliaia e migliaia l'attraversino incurantemente, senza vedere nulla; tuttavia ha amici dappertutto e ha la sua ricompensa da tutto. Anche se ci si oppone alle sue leggi, si obbedisce alle sue leggi; e si opera con lei anche quando si desidera operare contro di lei... L'amore è la sua corona. Solo per la via dell'amore ci si avvicina a lei... Essa ha isolato tutte le cose per portarle tutte insieme... Tutto è eternamente presente in lei, infatti non mostra né passato né futuro. Per lei il presente è l'eternità.

Sulla NATURA
Goethe

LIBERTÀ E LICENZA

Le parole di Goethe sembrano veramente suggerire una libertà di terrificanti possibilità, possibilità che i savi dell'Asia hanno conosciuto e capito, e che anche i mistici del Cristianesimo hanno forse conosciuto, ma di cui hanno parlato solo con massima circospezione. Tutte le cose, infatti, sono possibili per l'uomo libero — ma non probabili. La sua libertà ha il suo fondamento nella consapevolezza che la sua unione con Dio, la vita o la natura non potrà mai essere distrutta; che, finché vive (e forse quando è morto), non potrà mai fare altro che esprimere Dio o la natura in tutto ciò che pensa e fa. È libero perché sa che, anche se tocca il fondo della depravazione, non può in nessun modo negare o separarsi da un universo che include tutti gli estremi e quindi non può soffrirne. Infatti, come Dio "fa sorgere il suo sole sui malvagi e sui buoni". Così li provvede anche di ciò che il Suo sole simboleggia: Se Stesso. Come dice Whitman nella sua poesia "To a Common Prostitute",

Non prima che il sole ti bandisca io ti bandirò,
Non prima che le acque si rifiutino di rilucere per te
e le foglie di stormire per te, le mie parole si rifiuteranno di rilucere e stormire per te.

Così nella libertà dello spirito comprendiamo che, sia che amiamo la vita o l'abborriamo, sia che siamo pieni di compassione o di odio, di meraviglia o di lussuria, di bellezza o di orrore, di saggezza o di ignoranza — tutti questi opposti e ciascuno di essi sono accettabili come il giorno e la notte, la calma e la tempesta, la veglia e il sonno. Non ci sentiamo obbligati, per qualche concetto ideale di buon carattere, a reagire alla nostra esperienza nel modo "giusto"; in ogni momento possiamo reagire a quella espe-

rienza esattamente come ci aggrada ed essere consciamente disinibiti come l'animale selvaggio lo è per istinto. Nel dolore l'uomo libero si sente libero di piangere, nella sofferenza di gridare, nella collera di uccidere, nella gioia di ubriacarsi e nella pigrizia di oziose. È proprio questo sentimento di libertà che lo assolve dalla necessità di fare queste cose, e c'è anche un'altra ragione, della quale parleremo in seguito. Egli è come un uomo con una manichetta antincendio; il bocaglio sono il suo corpo fisico e il cervello, l'acqua è il potere della vita. È libero di volgere quel tubo in ogni direzione immaginabile, perché non c'è torsione o giravolta con cui possa tagliare l'afflusso dell'acqua datrice di vita, che non cessa mai di fluire in tutto il suo potere. In stati di depressione o abulia ci può sembrare che sia in magra, ma questo è solo perché non diamo a quell'umore la libertà di espandersi; puntiamo il bocaglio contro il terreno e la forza che impieghiamo per tenerlo giù è il nostro sforzo per reprimere quell'umore.⁴

LA DANZA E IL CENTRO

Abbiamo una frase popolare che descrive questa libertà: "Lasciatvi andare!". Nel linguaggio della religione e della psicologia è chiamata autoabbandono. L'autoabbandono alla vita è sostanzialmente un atteggiamento. Un tentativo deliberato di abbandonarsi non può essere fatto senza fede, perché è come fare un tuffo nelle acque muggianti di un torrente. Confucio narra di un uomo che riusciva a venir giù per un'enorme cascata sano e salvo, abbandonandosi alla natura dell'acqua precipitante. Ma la fede seguirà l'abbandono purché non ci aggrappiamo all'orlo e non ci impediamo di saltar giù per l'onda crescente dell'apprensione — insomma, purché saltiamo giù *immediatamente*. Questo è abbandonarsi alla propria esperienza, al proprio stato mentale, qual è in questo stesso momento, pronti a farci portare da esso dovunque voglia. Ma, come abbiamo

⁴ Cfr. il seguente passo del *Saptasatthā*: "O Saṅgī, commettere i peccati è raggiungere l'inconcepibile, raggiungere l'inconcepibile è produrre la Realtà. E la Realtà è non-duale. Quegli esseri dotati degli inconcepibili non possono andare nei cieli, né seguire i sentieri malvagi, né giungere al Nirvana... Tanto i peccati quanto gli inconcepibili appartengono alla Realtà e la Realtà è per natura non-duale... Nel reale Dharmadhatu (Regno della Legge) non c'è niente di buono o di cattivo, niente di alto o di basso, niente di anteriore o posteriore". Trad. inglese di D. T. Suzuki.

visto, appena lasci che la vita ti viva, scopri che stai vivendo la vita con una pienezza e uno slancio completamente nuovi. Per tornare all'analogia della danza, è come se perdessi alla tua compagna, la vita, di accordare il movimento e il passo finché la danza stessa non ti fa sentire che anche tu fai altrettanto con lei. E allora ella riderà di te e ti dirà che lo stavi facendo per tutto il tempo, solo che eri così occupato a cercare di misurare i passi da solo che hai dimenticato la tua compagna e perfino che si trattava di una danza.

Pertanto l'uomo libero ha la sensazione di avere in sé un centro immutabile — un centro che non sta esattamente nel suo io e nella vita, nella natura, nell'inconscio come indipendente dall'io. È il centro della danza, il punto intorno a cui i due ballerini ruotano e in cui realizzano l'unione. Egli è libero perché questo centro lo fa sentire assolutamente sicuro e a proprio agio nell'universo; egli può portarlo dovunque, piegarlo a fare qualunque cosa, perché, come dice Lao Tze del Tao, "Usandolo lo trova inesauribile". Questo centro è il punto da cui dipende il suo sentimento di interesse e si sviluppa dalla fede — perché egli ha fiducia e si abbandona alla vita, da una parte, e a se stesso dall'altra, e anche alla danza che sta fra loro due. Dio infonde la Sua vita e la Sua forza in tutte le creature, spingendole a usare quella vita e quella forza come vogliono, perché Dio è il principio delle fede e dell'amore. Quando l'uomo ha quella stessa fede e quello stesso amore per tutte le creature della sua mente, che sono gli stati della sua mente di attimo in attimo, allora entra in armonia con Dio. Infatti il regno dei cieli è dentro di noi — microcosmo del macrocosmo — e l'uomo trova la sua libertà attraverso la fede nel proprio universo, facendo sorgere il sole della sua accettazione sui malvagi e sui buoni. E in questo c'è profonda umiltà, perché come Dio Si riconosce nel peccatore e nel santo, nella melma e nelle stelle, così anche l'uomo, nel condividere la libertà di Dio, deve riconoscersi nei suoi abissi e nelle sue altezze. Perché i nostri veri maestri di saggezza non sono i savvi e i loro scritti, ma le creature della nostra mente, gli dei e i demoni del pensiero e del sentimento e le loro reazioni al mondo esterno dell'esperienza. E di questi demoni il più nero di tutti è chiamato Lucifer, il portatore della luce, perché è fatto per mostrarci che c'è luce nelle tenebre non meno che nella luce. Per dirla con Monismo lo Gnostico:⁵

⁵ *Fragments of a Faith Forgotten*, di G. R. S. Mead (Londra, 1931) pag. 223.

Cessa di cercare Dio (come se fosse fuori di te) e l'universo e le cose simili a questi; cerca lo dal fuori di te... e impara donde nascono il dolore e la gioia, e l'amore e l'odio, e lo stare svegli nostro malgrado, e il dormire nostro malgrado, e l'adorarci nostro malgrado, e l'innamorarci nostro malgrado. E, se investigassi attentamente queste cose, lo troveresti in te stesso uno e molti, esattamente come l'atomo; trovando quindi una strada che dall'interno di te porti all'esterno di te.

L'AMORE DELLA VITA

La vita dell'uomo ha inizio quando egli si sveglia alla sua libertà, e prima la scopre, meglio è per lui. La religione, in questo senso, non è la meta della vita; è il suo ingresso, e nella libertà dello spirito l'uomo ha il più glorioso strumento di creazione che potesse desiderare. Infatti ha scoperto Dio non solo nei pensieri su Dio, ma anche nel pensiero stesso, e sa che pensa a Dio anche quando la sua attenzione è assorta nelle cose di questo mondo. A queste cose apporta una nuova forza, un nuovo slancio, una nuova spontaneità, perché può dedicarsi senza riserve, consapevole che la spiritualità non è affatto limitata al pensiero delle cose "spirituali". Così può dedicarsi a pensare alle persone e alle cose, agli affari, alla musica, all'arte e alla letteratura, alla scienza, alla medicina e all'ingegneria, a mangiare e bere, a camminare, respirare e parlare, a nuotare, correre e giocare, a guardare le stelle e a lavarsi le mani; ha la libertà di Dio, perché è libero di pensare a tutto e a qualunque cosa. Perché, se è vero che gli innumerevoli oggetti dell'universo sono i pensieri di Dio, questo è ciò che Dio Stesso fa. Ora, se la sua realizzazione della libertà è autentica, avrà due importanti risultati — uno dei quali seguirà a tempo debito, mentre l'altro, immediato, lo salvaguarderà dagli abusi della libertà.

IL COMPIMENTO DELLA PERSONALITÀ

Coloro che realizzano la loro libertà nei primi tempi della vita, probabilmente non sperimenteranno il primo risultato che dopo la quarantina, sempre che non facciano arrugginire lo strumento della libertà, il quale deve essere pulito e affilato come qualunque altro attrezzo. Ma alla fine verrà il giorno in cui questa libertà opererà un cambiamento nella loro struttura psicologica che sarà possibile osservare nei loro sogni e nelle loro fantasie. Infatti, co-

me suonare costantemente il pianoforte altera la struttura delle mani, così la costante libertà altera la struttura della psiche. Questo cambiamento avviene gradatamente, mentre la libertà solitamente si realizza all'improvviso; ma la psiche deve allora adattarsi lentamente e progressivamente i suoi "organi" all'uso del suo nuovo strumento. Quando la psiche si adatta pienamente alla sua libertà, abbiamo la condizione che Jung definisce "individuazione" — una conseguenza e non una causa della libertà spirituale. I tratti principali di questa condizione sono già stati descritti (si veda il capitolo 4, pagg. 91-95), ma bisogna chiarire certi suoi aspetti. Abbiamo parlato della libertà quale sentimento di un centro del nostro essere, un immutabile punto di equilibrio che può entrare in tutte le circostanze senza perdere la stabilità. Dapprima questo centro è "ideale" nel senso platonico e può essere paragonato all'idea di un'aria che si agita nella mente del compositore prima ancora che sia stata suonata su uno strumento o trascritta sul pentagramma. Ma, pur essendo ideale, è reale; non è un ideale nel senso di una mera aspirazione futura. Quando il compositore pensa: "Un giorno comporrò una magnifica sinfonia", si può dire che abbia un ideale. Ma, quando ogni nota di quella sinfonia vibra nella sua mente e resta solo da darle il veicolo del suono meccanico, essa è allora nello stato ideale. Per il compositore, però, quella sinfonia è realissima e la sua bellezza può forse avere un profondo effetto sulla sua vita. Anche l'ideale centro di libertà può avere un profondo effetto sulla nostra vita, ancor prima che le facoltà della psiche siano piegate a dargli la più completa espressione possibile.

In effetti, però, io non metterei limiti alle possibilità di esprimere la libertà spirituale; non basterebbero cento vite per esaurirne la musica richiede quattro voci per la piena espressione della melodia e dell'armonia, così l'essere umano richiede quattro facoltà pienamente sviluppate per esprimere compiutamente le possibilità della libertà — e anche così esse esprimono pur sempre solo delle possibilità. Jung classifica le quattro facoltà o funzioni dell'uomo come intuizione, sensazione, intelletto e sentimento, ed è quasi impossibile essere svegliati a tutte e quattro prima della mezza età.¹ Queste quattro facoltà formano una croce con l'intuizione opposta alla sensazione e l'intelletto opposto al sentimento, e noi, generalmente, cresciamo e raggiungiamo la mezza età con solo due facoltà non opposte sviluppate. Pertanto, per

¹ Per una completa relazione delle quattro funzioni si veda Jung, *Psychological Types* (Londra 1923; New York, 1933), specialmente Cap. 3, sez. 11.

tornare all'analogia della musica, possiamo esprimere la libertà solo con le voci di soprano e contralto; possiamo sentire il centro della croce, ma non essere consapevoli di tutti i suoi bracci. Entro i loro limiti queste due voci o facoltà possono esprimere quella libertà perfettamente bene, ma il compositore vorrà esprimere il suo sentimento più compiutamente. Entro un certo tempo, perciò, siamo in grado di aggiungere la più matura voce di tenore e alla fine raggiungere la pienezza della voce di basso. È come se i quattro petali di un fiore si aprissero tutti in una volta; quando sono tutti aperti, sta al fiore crescere. Così, quando il compositore avrà espresso tutte e quattro le voci in strumenti a solo, comincerà ad aumentarli e il quartetto d'archi diventerà orchestra da camera e alla fine orchestra sinfonica completa. O possiamo spingere l'analogia musicale in un'altra direzione e paragonare le quattro facoltà alle quattro divisioni orchestrali: archi, strumenti a fiato di legno, ottoni e strumenti a percussione.

Tuttavia non raggiungiamo questo quadruplici sviluppo semplicemente trovando le quattro singole parti. I petali di un fiore crescono dal centro e la *raison d'être* dell'orchestra è la sinfonia e quella delle quattro voci la melodia. La libertà spirituale, perciò, ci dà la consapevolezza di un centro sul quale e dal quale queste quattro facoltà possono crescere, sebbene il centro non sia pienamente un centro finché tutte e quattro non sono ugualmente sviluppate. Il centro di un semicerchio è solo idealmente il centro di un cerchio. Perciò da giovani possiamo raggiungere quel centro di libertà, ma la psiche, che da esso dipende, sarà alquanto sbilanciata e immatura. I simboli di questo quadruplici sviluppo ricorrono nelle religioni e nelle mitologie di tutto il mondo con straordinaria persistenza. Nel Cristianesimo è la Croce, nel Buddismo la svastica, il quadruplici *mandala* e il *dorje* incrociato intorno a un cerchio, nell'antica filosofia cinese i quattro *hsiang* o emblemi dell'I King, nelle carte da gioco i quattro semi — e l'elenco si potrebbe prolungare all'infinito.²

In età matura questo quadruplici sviluppo può essere svolto consciamente, sebbene molti manchino di realizzarlo perché non si rendono conto della loro libertà e quindi sono privi di un centro creativo. Soccumbono semplicemente alla magia dell'inconscio, dimenticando la realtà della libertà nei suoi simboli psicologici. Infatti i simboli dell'individuazione, che appaiono nei sogni e nelle

² Cfr. Jung, *Psychology and Religion* (New Haven, 1938), Cap. III. Inoltre il suo *Integration of Personality*, Capp. II e IV.

77-100
17-100

fantasie, si sviluppano come veicoli di libertà e seguono il "modello" effettuale di libertà. Possono svilupparsi anche se la libertà resta irrealizzata — esattamente come quelli che hanno il cervello ma non la mente — ma avviene di solito che in tali casi le immagini del sogno mostrino le quattro facoltà con un centro vuoto o non sviluppato. Ma Jung definisce il centro un "punto virtuale fra l'Io e l'inconscio", perché, come abbiamo visto, la libertà nasce dall'accettazione totale. Tale accettazione non è l'atto unilaterale dell'Io "che si lascia andare" alla vita o all'inconscio e così nega completamente la sua natura egoistica. Questo è un falso dualismo. L'accettazione totale include l'Io e l'inconscio, paga il dovuto scottio alle esigenze di entrambi e li unisce senza distruggerne la differenza funzionale. Perciò si può dire che nel processo di individuazione la psiche diventa un "organo" nuovo, che Jung chiama il sé, distinto dall'Io, da una parte, e dall'inconscio, dall'altra. Questo sé, quale veicolo della libertà, appare, di regola, solo negli anni maturi, quando la libertà è diventata un abito e ha modellato l'organismo umano per conseguire i suoi fini, esattamente come un'acqua scorrendo perennemente si scava il suo corso nella roccia. Questo è il compimento della personalità.

GLI OPPOSTI COME ESPRESSIONE DELL'AMORE

Ma sotto certi aspetti ancora più importante è il risultato immediato di una realizzazione autentica della libertà. È la risposta dell'individuo a Dio conosciuta come culto o adorazione e che ha il suo fondamento nell'amore. Nella comprensione della nostra libertà impariamo che, per quanto in basso si possa cadere, non possiamo mai separarci dal potere della vita e dall'amore di Dio. Infatti, nell'imparare ad accettare tutti gli stati possibili della nostra anima, impariamo che Dio accetta tutti i tipi possibili di esseri umani, animali e diavoli. Il simbolo fisico di questo amore è il sole, ma, come tutti i simboli fisici, è incompleto. Sebbene l'unità, nel regno spirituale tutti questi opposti sono riconciliati. Non solo sono reciprocamente necessari l'uno all'altro, ma, presi insieme, la vita e la morte costituiscono una vita più gloriosa della vita sola — una verità che può essere provata solo nell'accettiamo che la vita e la morte sono di volta in volta un'espressione dell'amore. Se possiamo imparare ad amare, ad accordare la liber-

tà alle altezze e agli abissi della nostra natura, ci renderemo immediatamente conto che questo amore non può dirsi una nostra produzione soltanto, ma è nella stessa natura dell'universo, e che le nostre altezze e i nostri abissi sono incomprensibili senza di essa. Come l'amore è il significato dell'uomo e della donna e ha il suo simbolo nel figlio, così solo l'amore può spiegare tutti gli altri opposti esistenti sotto il sole. E questo significato, questo amore, che è la *raison d'être* degli opposti, esiste molto prima che la nostra accettazione degli opposti lo riveli, perché l'accettazione è solo un modo di vedere quello che già esiste. Senza questi molti opposti non ci potrebbe essere un universo più di quanto ci potrebbe essere la melodia senza il suono e la pausa delle note, e solo coloro che non li accettano, possono dolersi che l'universo sia stato infelicemente ordinato. Se non è accettato, l'universo non ha senso; è insensibile fato, caos, ma l'accettazione è un modo di scoprire il significato, non di fabbricarlo.

Dunque ci sono altezze e abissi nell'uomo esattamente come ci sono il giorno e la notte nel mondo esterno, ed entrambi sono visti come manifestazioni dell'amore di Dio, quando l'uomo stesso impara ad amarli, perché l'amore di Dio e l'accettazione da parte dell'uomo sono due aspetti di un'unica e identica realtà. Per dirla con Eckhart: "Come Dio può essere visto solo con la Sua luce, così può essere amato solo con il Suo amore".³ L'amore, però, non deve essere confuso con la preferenza; possiamo avere gli opposti ma, a causa della nostra natura umana, non possiamo sempre gradirli. Solo al perversito piace realmente soffrire, ma l'amore per la sofferenza si riconosce nel dare libertà alla nostra avversione per essa; infatti, senza la nostra avversione, la sofferenza non è più sofferenza.⁴

LA RINUNCIA RICONSCENTE

La rivelazione, mediante l'accettazione, che nell'amore siamo liberi quanto alle nostre altezze e ai nostri abissi, ci chiede a gran voce una risposta di amore e di meraviglia per la vita e per Dio,

³ *Discorsi di Meister Eckhart*, pag. 57.

⁴ *Cfr. Atti di Giovanni*, 96. "Se avessi saputo soffrire, sarei stato in grado di non soffrire. Impara a soffrire e sarai in grado di non soffrire". La traduzione è di M. R. James e si trova nel suo *Apocryphal New Testament* (Oxford UP, 1924); pag. 254.

se vediamo la vita come l'aspetto esteriore di Dio. Ci vengono in mente le parole di sant'Agostino: "Ama e fa come vuoi", perché nell'amore, come nell'accettazione, l'uomo non nega nessun aspetto della sua natura. Vede chiaramente che la vita o Dio gli ha dato la libertà di essere tutte le cose e tutto ciò che è in lui, buono o cattivo. Ma, come dice Eckhart, "non c'è libertà interiore che non si manifesti in opere d'amore". Infatti l'uomo libero è così pieno di gratitudine verso la vita per la libertà di essere tutto se stesso, che vi rinuncia con gioia. È qui che la vera libertà si difende dall'abuso. La gratitudine rende possibile sacrificare la libertà di essere immorale nel rendersi conto che l'immoralità e il peccato sono meschini e noiosi. In un universo dove la libertà dello spirito offre possibilità così gigantesche, il peccato è un semplice spreco di tempo. Per usare una vieta analogia, è come rimpinzarsi di sacarina, quando si potrebbe fare un pranzo preparato a dovere. Perché, alla fine dei conti, il peccato è cattivo gusto; è ricerca del sensazionale.

Per la sua gratitudine la religione dell'uomo libero è principalmente un mezzo per dire: "Grazie". Non è più un mezzo per scoprire la salvezza, perché la religione come ricerca dell'illuminazione personale è necessaria ma egoistica, e, finché non si scopra la libertà, è un tentativo cieco di creare per proprio conto ciò che semplicemente si lascia possedere solo se lo accetti — un "cercare il fuoco con una lanterna accesa". Così la religione della libertà sta nell'usare quella libertà e nel rendere grazie per essa, perché solo una fede morta non si rivela nelle opere. Nello stesso tempo la libertà è una responsabilità tremenda. Dice un proverbio che Dio perdona, ma la natura mai, perché l'uomo libero non sfugge in nessun modo alle conseguenze materiali della follia. Se abusa della sua libertà non la perde, ma deve pagare il prezzo materiale per l'abuso — un prezzo che è più grande per lui che per gli altri. È come se i suoi pensieri e i suoi atti fossero guidati da un potere più grande e producessero perciò risultati più potenti. Tutti gli uomini usano il potere di Dio, ma quelli che lo usano in piena coscienza, devono stare particolarmente attenti a come lo usano. È difficile credere, però, che tutto, tranne un fraintendimento radicale della libertà, possa portare all'abuso, tanto grande è la gratitudine che nasce dal vero intendimento.

Di regola, questa gratitudine vuole essere espressa nei riti del

⁵ *Ibid.*, pag. 54.

culto, perché alcuni riti erano in origine una danza di gioia. Come Cristo è fatto cantare negli apocrifi *Atti di Giovanni*:⁶

La grazia danza. Io suonerò il flauto; danzate, voi tutti.

.....

Il Tutto lassù partecipa a questa nostra danza. Chi non danza non sa che cosa avviene.

A volte l'uomo libero svolge il suo rito di ringraziamento silenziosamente dentro di sé; altre volte lo svolge nelle chiese e nei templi con altra gente, dandogli ogni possibile adornamento di musica, canto ed estetica bellezza. Come religione il Buddismo iniziò senza un Dio, ma il principio di "Buddha" dovette essere innalzato al livello di Dio semplicemente per offrire un punto focale alla gratitudine che l'esperienza della libertà o Nirvana ispirava. E quindi significativo che lo Zen, filosoficamente e praticamente un distruttore di forme e immagini, abbia un rito templare tanto elaborato. Sebbene insista, forse più di qualunque altra forma di Buddismo, sull'interiorità del principio del "Buddha", nondimeno i simulacri dei Buddha sono oggetto della massima venerazione. L'azione iconoclastica può essere necessaria per dar vita alla realizzazione della libertà, ma in seguito troviamo un nuovo sentimento per tutti i simboli religiosi della vita, dell'universo e di quell'"Amor che move il sole e l'altre stelle".

Ma ci sono coloro che non trovano soddisfazione nei simboli e per di più la gratitudine della libertà è così ridondante che le forme della religione non riescono mai ad assorbirla. Questa gratitudine, perciò, vuole essere espressa in "opere d'amore", vale a dire la morale. Rende possibile per la prima volta una morale autentica, infatti l'uomo libero è morale perché vuole, non perché pensa di dover essere morale. Senza la gratitudine, la morale è una mera disciplina che tiene la società umana in una condizione relativamente stabile fino al tempo in cui gli uomini imparano la libertà dell'amore. Ma come disciplina non può insegnare l'amore e come esercizio religioso non è altro che imitazione del comportamento dell'uomo libero. La libertà come libertà di essere tutto se stesso è amorale, mentre è morale la gratitudine che viene in risposta a questa libertà. La libertà è come una gemma che brilla con uguale splendore in ogni ambiente; riluce nel fango come

⁶ *Atti di Giovanni*, 95.

sul velluto, ma quelli che l'apprezzano non la lasciano giacere nel fango e ordinano la loro condotta di vita così che alla gemma sia data la più squisita montatura che si possa creare. Ma come le pietre preziose devono essere estratte dalle viscere della terra, così l'uomo deve realizzare la sua libertà nell'accettare gli abissi terreni del proprio essere.

La realizzazione ha compiuto la sua opera, quando la vita stessa diventa un'espressione di gratitudine, e questa è la felicità più grande perché il significato della felicità consta di tre elementi: la libertà, la gratitudine e il senso del meraviglioso. Questi tre elementi possono essere presenti nella più ordinaria delle vite; l'uomo libero non è necessariamente un mago, un veggente o un "mistico" assorto in stati ineffabili di coscienza. Così molti commettono l'errore di cercare nei reami del soprasensibile quella felicità che non sanno trovare qui sulla terra, cercando un'occulta "coscienza cosmica" che li affranchi dalle monotone esperienze della vita di ogni giorno. Non si dirà mai troppo spesso che la Grande Illuminazione non è un fantastico, straordinario stato di coscienza remoto dall'esperienza normale. È ogni immaginabile stato di coscienza e di incoscienza (sebbene nell'incoscienza non sia possibile vederla), ma la gente è ingannata dalle forme simboliche in cui è espressa. La Grande Illuminazione è lo stato di coscienza che hai in questo momento, e si riconosce come tale solo quando cessi di fuggire lontano da essa e le dai la libertà di rivelarsi. E, trovata la libertà in un luogo così impensato, ti riempirai di gratitudine e quindi di meraviglia perché nella sua forma più grande la meraviglia è venerazione per tutte le forme della vita, dalle più alte alle più basse, è un apprezzamento del mistero della divinità che si rivela nella più banale delle cose. Per questa ragione Dmitrije Mitrovič (un filosofo jugoslavo troppo poco noto) disse una volta che la *gnosis* si dovrebbe stupire di tutto.

L'ESPERIENZA DEL MISTERO

Generalmente la vasta conoscenza dei misteri dell'universo accresce l'orgoglio e mettere a nudo tutti i misteri è correre il rischio di annoiarsi. Se cercherai di scoprire il segreto della bellezza disfaccendo un fiore, arriverai alla conclusione piuttosto magra di avere distrutto il fiore. La bellezza è bellezza proprio perché è un mistero, e, quando la vita ordinaria è vista come un profondo mistero, allora siamo vicini alla saggezza. Ecco un nuovo legame fra

il mistero e il misticismo, un legame che talvolta è negato con indignazione. Ma dovremmo gettare in un canto tutta la curiosità scientifica e abbracciare la massima secondo cui dove l'ignoranza è beatitudine, è follia essere saggi? Naturalmente la trappola è che ogni grado di saggezza ha la sua controparte di follia e le due sono così simili che l'uomo saggio è saggio semplicemente perché sa distinguere l'una dall'altra. Le note più alte e più basse del suono musicale sono inafferrabili e l'ignorante e il savio si trovano entrambi di fronte al mistero. La differenza tra i due è che, anche se tu spiegassi il mistero al savio, esso rimarrebbe sempre misterioso, mentre lo stolto si sentirebbe semplicemente insoddisfatto e deluso. Infatti lo stolto penserebbe che la spiegazione, il disfare l'analisi, abbia sciupato il mistero; il savio vedrebbe che la spiegazione non ha spiegato un bel niente. Lo stolto crederebbe di essere quindi diventato saggio; il savio saprebbe di essere ancora uno stolto. Perciò, il savio, se gli si dice, come alcuni "mistici" gli diranno, che questo mondo di ogni giorno è un puro fantasma evocato dai sensi ingannevoli su da un'informe essenza primordiale, non si lascia impressionare molto. Se un medico gli spiega le trasformazioni subite dal cibo nel suo stomaco, non per questo cessa di gustare il suo pranzo. Se uno scienziato gli dice che il tuono non è la musica degli dei, ma una semplice perturbazione elettrica, non per questo il tuono è per lui meno meraviglioso. E, se qualche filisteo gli dice che suonare un violino non è che fregare intestini di gatto con crine di cavallo, semplicemente si stupisce che da cose in apparenza così poco simpatiche possa scaturire la melodia. Infatti ciò che vi è di particolarmente interessante nelle spiegazioni è che non spiegano; e ciò che vi è di particolarmente pericoloso in esse, è che, se sono prese troppo sul serio, semplicemente minimizzano le cose. E, anche se si ricorre alla suprema follia di minimizzare tutto, resta pur sempre il mistero impenetrabile di chi è che spiega e perché.

"L'AMOR CHE MOVE..."

Così per l'uomo libero c'è tanto di divinità e mistero in un mattone quanto in tutte le branche della scienza occulta, perché per lui un mattone è una magia. C'è tanta libertà spirituale nell'osservare i passeri su una strada cittadina quanta nel meditare in un rovitaggio montano sotto le stelle. C'è tanta espressione di quella libertà nello sbucciare patate quanta nel trarre dall'organo di

una cattedrale l'armonioso tuono di una fuga. Infatti l'uomo libero è diventato consapevole del fatto misterioso che l'intera forza dell'universo agisce nella più piccola delle cose, nel più piccolo dei pensieri e nella più piccola delle azioni. Nel sollevare un dito usa la stessa forza che scaglia le stelle attraverso lo spazio e le fa fiammeggiare, che ruggisce nel tuono e bisbiglia nel vento, che produce un albero gigantesco dal germe microscopico di un seme e riduce le montagne a sottili nuvole di polvere. In tutto ciò che sente, pensa e fa non può tagliarsi fuori da quella forza; sa che, nonostante tutti gli errori, le chimere e le paure, non cessa mai, neppure per un attimo, di partecipare alla sua formidabile libertà. Sa che la esprime nel vivere e nel morire, nel creare e nel distruggere, nell'essere saggio e nell'essere stolto. Anche così non si gonfia della presunzione di essere un gigante spirituale che ha accettato tutta la vita e conciliato tutti gli opposti. Sa che grazie all'amore di Dio la vita non ebbe mai bisogno di essere accettata né gli opposti di essere conciliati, perché nell'accettazione si è solo svegliato per vedere ciò che l'amore ha compiuto fin dall'origine dei tempi. Vermi, pulci, idioti e ubriaconi l'accettano, in realtà, non meno di lui e, anche se non lo sanno come lo sa lui, non può negar loro una particella di quella venerazione che è tributata ai santi e ai savi. Vede che, se c'è uno stolto, quello è lui che non ha scoperto il suo tesoro molto prima. Così nel momento dell'illuminazione si rende conto che l'universo è un mistero più grande di quello che può mai sperare di sondare, perché la perplessità più profonda di tutte è che a una creatura come lui sia concesso di usare la forza che muove le stelle nei più piccoli dei suoi atti. E con Dante dirà:⁷

ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore, in che sua voglia venne.

All'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'egualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle.

⁷ *Paradiso*, XXXIII, 139-145.

INDICE ANALITICO

- Abbandono, 72, 120 segg., 169, 109 n.
 Accettazione, 18, 35, 46, 65, 66 segg.,
 71, 73, 83, 86, 100, 122, 126 segg.,
 164, 174 segg.
 attiva e passiva, 109
 del momento, 102, 126, 143, 166
 parziale e totale, 71
 tecnica della, 105 segg., 115 segg.
 totale, 123, 160
 Achala, 108
 Adler, Alfred, 66
 Adorazione, 117, 174, 177
 Advaita, 133
 Amitabha, 138
 Amore, 59, 61 segg., 65, 174 segg., 180
 Dio come, 121
 Analisi psicologica, 90, 91, segg., 98, 100
 Anatta, 140 segg.
 Andrejev, 162
 Anicca, 140
 Anima, 88, 95, 111
 Animus, 88, 95
 Archetipi, 93
 Arhat, 142
 Arnold, Sir Edwin, 119, 144
 Artha, 45
 Ascetismo, 52-53, 60
 Assagioli, 91
Atti di Giovanni, 177, 175 n.
 Autocontrollo, 87, 109
 Autocoscienza, 35, 86, 112
 Avidya, 134, 136
 Bach, 54
 Bacone, Francesco, 36, 141
 Bailey, Alice, 44
 i Ballards, 44
 Bambini, 34, 96
 Beethoven, 54
 Berdjaev, Nikolaj, 69, 74, 164
 Berkeley, 84
 Bibbia, 128
 Bodhi, 141, 144
 Bodhisattva, 81, 142 segg.
 demoniaco, 108
 Bokuju, 152
 Brahman, 42, 72, 78, 84, 132 segg.,
 141, 158, 160, 162, 26 n.
 come il Sé, 26
 e Tao, 150
 Buchmanismo, 44
 Buddha, 67, 130, 138 segg.
 iconografia del, 81
 principio del, 151
 Buddismo, 52, 75, 77, 78, 100, 114,
 129, 147, 177
 cinese, 108
 Hinayana, 50-51, 108, 141-142
 iconografia del, 81
 Mahayana, 131, 142 segg., 151, 154
 Mahayana e Taoismo, 150
 originale, 137 segg.
 Caduta dell'uomo, 124
 Calvinismo, 38, 164
 Calvino, 129
 Canone Pali, 138 segg., 141
 Carlyle, Thomas, 66, 120
 Cartesio, 84
 Cattolicesimo, 35, 43, 129, 164
il Censore (Freud), 106
Chandogya Upanishad, 133
 Chesterton, G. K., 118
 Chuang-Tze, 43, 101, 114, 145-146, 149
 Ch'u Ta-kao, 146, 149

- Cina, 131, 150
 Civiltà, significato della, 33 segg.
 Collera, 108 segg.
 Complesso di Edipo, 88
 Complesso d'inferiorità, 91
 Conflitto, 88
 importanza del, 33 segg.
 Confucio, 146, 148
 Coscienza, 34-35
 cosmica, 178
 Credo Apostolico, 49
 Cristianesimo, 49 segg., 82, 124-125, 128-130
 ascetismo nel, 52-53
 e il male, 66-67
 e Dio, 133
 la vita dopo la morte nel, 64
 atteggiamento morale, 66
 e mondo naturale, 36
 e religione orientale, 75 segg.
 esperienza religiosa nel, 76
 Cristo, 109, 146, 163, 177
 come esperienza interiore, 70
 persona del, 76
 citato, 66
 insegnamento del, 126
 Croce, simbolo della, 172-173
 Crowley, Aleister, 44
- Danza, analogia della, 58, 168-169
 nel rito, 177
 Dante, 37, 180
 Davids, Mrs. C. A. F. Rhys, 139, 139 n.
 Demenza, 79
 Demoni, 79 segg., 87, 93-94, 103
 come guardiani, 81
 Depressioni, 81, 87, 106
 Determinismo, 39, 160 segg.
 nel Calvinismo, 38
Dhammapada, 139
 Dharma, 45
 Dhyani Buddha, 138
 il Diavolo, 82
 Dieci Comandamenti, 128
 Dieci Quadri di Vita Pastorale, 98
 Dio, 55, 58, 65, 74, 78 segg., 116
 segg., 118 segg., 123, 157, 167,
 169-170, 171 segg., 174
 Buddha e, 141 segg.
 concezione orientale di, 124
 Discorso della Montagna, 128
- Dolore, 64, 120
 Donne, 44-45, 111 segg.
 Dorje, 145, 173
 Dualismo, 72, 123 segg., 129, 142,
 151 segg.
 Dukkha, 140
- Ebrei, 128
 Eckhart, Meister, 78, 165, 175, 176
 Effeminatezza, 109
 Emozione, 108 segg.
 controllo della, 111
 Esperienza, 56
 spirituale, 54 segg., 57 segg.
 Eternità, 49
 Evasione, 66 segg., 71, 122
 Evoluzione, 100 segg., 102
 gli hindu sulla, 34
- Fantasia, 85, 174
 Fatalismo, 160 segg.
 Fede, 119 segg.
 Femminilità, 112 segg.
 Femminismo, 111
 Figliuol Prodigo, Parabola del, 33, 73,
 115
 Fobie, 81, 88
 Freud, Sigmund, 40 segg., 66, 88, 97
 Funzioni, le quattro (Jung), 94, 172,
 173 n.
- Galati, Epistola ai*, 70
 Gautama Siddhartha (*vedi Buddha*)
 Geden, 132
 Genio, 91, 96
 Gensha, 152
 Giamblico, 82
 Gilbert, W. S., 124
 Gioco, 119
 Giudaismo, 128 n.
 Gnana, 136
 Grazia di Dio, 21, 40, 52, 125 segg.,
 127-128, 144, 150, 164-165
 Gratitudine, 46, 121, 175, segg.
 Guardiano della Soglia, 127
 Guerra, 80
 Gurdjeff, 44

- Hadfield, J. A., 91
 Hakuin, 131
 Hearn, Lafcadio, 96
 Hegel, 84
 Heyer, G. R., 91
 Hinkle, Beatrice, 91
 Hokoji, 156
 Howe, E. Graham, 91, 123 n.
 Huai-nan Tze, 145
 Hui-neng, 102, 152, 102 n.
- I King*, 146 segg., 173
 Iconoclasma, 177
 Identificazione con Dio, 78, 79 segg.,
 83, 86
 Illuminazione, 141, 144 segg.
 Imitazione spirituale, 55, 77, 177
 Inconscio, 16, 41, 68, 80, 87 segg.,
 104, 122, 166, 169, 173-174, 41 n.
 potere ammalianti dell', 97 segg.
 e l'Io, 96
 India, 131, 150
 Individuazione (Jung), 91 segg., 95,
 101, 171 segg.
 Induismo, 42, 77, 78, 129, 139
 iconografia dell', 81
 Inflazione spirituale, 79
 Insonnia, 107
 Intelletto, 40
 Io, 16, 22, 35, 86, 87 segg., 122, 166,
 169, 174
 Buddhismo sull', 140
 Dio e, 79
 Jung sull', 42
 e il Sé, 94
 e l'Inconscio, 95-96
Isa Upanishad, 135
 Islam, 133
- Joshu, 155
 Ju-jitsu, 71
 Jung, C. G., 66, 85, 91 segg., 103, 129,
 146, 148, 172 segg., 41 n.
 pericoli del suo sistema, 97 segg.
 sulla filosofia orientale, 17
 sull'inconscio, 41 segg.
- Kaivalya, 136
 Kama, 45
Kama Sutra, 110
- Katha Upanishad*, 132
 Keyserling, Hermann, 29
 Knox, 129
 Krishnamurti, 44
 Kwaido, 152-153
- Lankavatara Sutra*, 142, 144, 150
 Lao Tze, 57, 113, 119, 125, 127, 145,
 146 segg., 149, 150, 169
 Lear, Edward, 107
 Legge Ebraica, 38
 Legge, James, 148, 150
 Leonardo da Vinci, 36, 91
 Levy-Brühl, 73
 Libero arbitrio, 160 segg.
 Libertà, 19, 47, 58 segg., 123, 136 segg.,
 154, 156 segg., 163, 164, 169 segg.,
 171 segg., 176, 177, 200 segg.
 espressione della, 172
 e libertinismo, 167 segg.
 Libertinismo, 123, 167 segg.
 Lich Tze, 106, 145
 Lila, 118
 Logica, 80
 Lucifero, 82, 169
 Lucrezio, 53
 Lutero, 129
 Luteranesimo, 38
- Mahayana, scritture, 145
 Male, 69
 Berdiaeff sul, 69, 74
 problema del, 67, 119
 Mandala, 94 segg., 101, 173, 94 n.
Mandukya Upanishad, 135
 Manic, 81
 Mascolinità, 109 segg.
 Masochismo, superiore, 106
 Materiale contro spirituale, 55-56
 Matrimonio, 110 segg.
 Maya, 42, 77, 134, 162, 42 n.
 Meditazione, 136
 Meher Baba, 44
 Meraviglia, senso della, 175, 178
 Metafisica, 83, 131
 Metodismo, 38
 Misticismo, 41, 179
 cristiano, 75
 Mistico, 55, 166
 Mitrinovic, Dimitri, 178

- Monachesimo Buddhista, 138, 145
 Monoismo, 169
 Morale, 50, 61, 67, 122, 125, 129, 176, 177 segg.
 Buddhista, 145
 puritana, 38
 tre stadi della, 74
 Morte, vita dopo la, 49, 60, 64, 75
 Mumon, 156
Mu-mou-kuoan, 154
Mundaka Upanishad, 132
 Musica, analogia della, 54, 63-64, 172

 Natura, rapporto dell'uomo con la, 31 segg.
 Nazismo, 82
 "Neti, neti...", 136
 Nevrosi, 88, 90 segg.
 Nilambara-Vajrapani, 81
 Nirvana, 140 segg., 142 segg., 150, 151-152, 177
 Non-dualismo, 72, 124, 133 segg., 151 segg.
 Novalis, 96
Nuovo Testamento, 70

 Occultismo, 55 segg., 131
 Omar Khayyam, 159
 Opposti, coppie di, 25, 27 segg., 174 segg.
 Orgoglio spirituale, 125, 126, 145, 163
 Ossessione, 79, 85
 Ouspensky, P. D., 44

 Pacifismo, 70
 Panteismo, 133
 Participation mystique, 73, 85
 Patanyali, 47
 Paura originaria, 29 segg.
 Pazzia, 96
 Peccato, 175 segg.
 originale, (e Freud), 40
 e redenzione, 34
 Personalità, 173 segg.
 Piacere, 49, 52 segg., 62 segg.
 Pitagorici, 127
 Possessione psichica, 87, 109
 Poteri psichici, 60
 contro pot. spirituali, 55-56
 Pralaya, 135

 Predestinazione, 165
 Primitivi, 83
 Prinzhorn, H., 91
 Progresso, ideale di, 39-40
 Protestantesimo, 38, 128
 Psicologi Pastoralisti, 91, 91 n.
 Psicosi, 88
 Ptah, 43
 Puritanesimo, 38, 67

 Ragione, 37, 39, 80 segg., 112
 Razionalismo, 39-40
 Razionalizzazione, 40
 Regressione infinita, 122 segg.
 Reincarnazione, 64
 Religione Egizia, 43
 Repressione, 68
 Rilassamento, 20
 Rinascimento, 36
 Rinzi, 153, 154, 153 n.
 Risurrezione del corpo, 49
 Rito, 176
Romani, Epistola ai, 70
 Rosacrocianesimo, 44

 Salvezza, 125, 176
 Sangha, 138
 Sangsara, 141 segg., 151
 Sant'Agostino, 116, 124, 176
 Sant'Atanasio, 165
 Santa Caterina da Genova, 133
 San Francesco d'Assisi, 117-118
 San Michele e il Drago, 66, 70 segg., 74, 122
 San Paolo, 70, 125, 128-129, 146
Saptasatika Sutra, 144, 168 n.
 Sasaki, Sokci-an, 153 n.
 Scienza, 80
 e religione, 61
 Scienza Cristiana, 44, 68
 Sé (Jung), 94
 Sensazione, 112
 Sensualità superiore, 62 segg.
 Sentimento, mancanza di, 110 segg.
 Senzaki, Nyogen, 154
 Sessualità, 110
 frustrazione della, 44-45
 infantile, 40, 42
 Shabaka, iscrizione di, 43
 Shakespeare, 37, 91, 96

- Shaw, George Bernard, 80
 Shiva, 58
 Simbolismo inconscio, 88 segg., 92
 Sincronismo, 146 segg.
 Sofferenza, 108, 175, 175 n.
 il Buddhismo sulla, 140
 Sogni, 41, 95, 173
 interpretazione dei, 89, 92, 100
 Spiegelberg, Friedrich, 71 n.
 Spirituale contro materiale e psichico, 55-56
 Spiritualismo, 44
 Spiritualità, 48, 56, 58, 64, 99, 115
 e vita ordinaria, 59 segg.
 Stoicismo, 109, 111
 Sunyata, 114
 Suzuki, D. T., 152
 Svastica, 173

 Tamas, 89
 Tanha, 140
 Tao, 43, 106, 112, 125, 127, 145 segg., 151-152, 19 n.
 e Brahman, 150
 Taoismo, 75, 78, 100, 131, 145 segg., 151
 e Mahayana, 150
Tao Te Ching, 146
 Tao-wu, 23, 151
 Tathata, 72
 Te, 146, 149
 Tecnica, 85, 115 segg., 125, 126
 e spiritualità, 54, segg., 56
 Tensione, 30
 Teosofia, 44, 129
 Terribile Madre, *la*, 88, 89
 Tozan, 114
 Tre segni dell'essere, 140

 Umanesimo, 37
 Ummon, 155
 Uomini Americani, premature morti degli, 44
 atteggiamento emotivo, 109 segg.
Upanishad, 50, 72, 132 segg.

 Vaihinger, 39
 Van der Leeuw, 153
 Vecchiaia, 63
 Vecchio Testamento, 38
 Vedanta, 50, 52, 75, 131, 132 segg., 143, 150, 162
 Veda, 132
 Vidya, 136
Vinaya Pitaka, 138
Visvasara Tantra, 135
 Volontà, 87, 103

 Wesley, 129
 Whitman, Walt, 167
 Wiegner, Leon, 155
 Wilde, Oscar, 54
 Wilhelm, Richard, 146
 Woodroffe, Sir John, 134, 135, 137
 Wu-wei, 84, 146, 149

 Yajnavalkya, 132
 Yang, 148, 150
 Yathabbutam, 143
 Yin, 148, 150

 Zen, Buddhismo, 108, 151 segg., 177

INDICE

<i>Prefazione alla seconda edizione</i>	pag. 7
<i>Prefazione dedicata a profani e specialisti</i>	» 11
<i>Introduzione</i>	» 15
1. Guerra nell'anima	» 25
2. La risposta della religione	» 48
3. La via dell'accettazione	» 66
4. Il ritorno degli dei	» 87
5. Il circolo vizioso	» 115
6. L'uno nei molti	» 131
7. La grande liberazione	» 159
8. L'amore della vita	» 171
<i>Indice analitico</i>	» 181