CORRADO PENSA

L'incontro tra Oriente e Occidente oggi: problemi e significati con particolare riguardo al Buddhismo e all'Induismo *

1. Il crescente interesse – perseguito ai livelli più svariati, da quello accademico–scientifico a quello del coinvolgimento personale – che, in Europa e in America, suscita il mondo religioso–filosofico orientale (con una speciale enfasi su discipline interiori indiane ed estremo–orientali); la ragguardevole estensione e profondità che detto interesse sta toccando; i vitali interrogativi che lo studio di questo fenomeno solleva, interrogativi non di rado lasciati sospesi, se non addirittura ignorati dalla cultura e dalla scienza; le prospettive – infine – che tale studio può dischiudere sulla conoscenza della natura dell'uomo: tutto questo addita la necessità che il tema in questione – così ovviamente cruciale – divenga sempre più l'oggetto di una pensosa e documentata investigazione. In tal modo esso potrà essere utilmente sottratto a quella genericità impressionistica con la quale viene frequentissimamente affrontato. Genericità colpevole per più di un verso, giacché se da un canto impedisce, nella sua stucchevole ripetitività, il progresso degli studi, dall'altro – e ciò riguarda un numero sempre più vasto di individui – fa sì che nessun efficace orientamento, nessun profittevole strumento venga offerto ai molti che sono attratti verso l'Oriente religioso. E, data l'incidenza senza precedenti che tale fenomeno mostra di avere sulla cultura occidentale, avallare tale genericità significherebbe venir meno a un primario e urgente compito culturale oltre che scientifico. E significherebbe, anche, non tentare di introdurre alcun contributo chiarificatore, magari modesto, in quella temperie rapsodica, in quello spirito confuso e indifferenziato che talvolta colora frange vistose del movimento 'filo–orientale' ('controcultura', hippies, devoti di questa o quella setta, ecc.).

Ma – altra questione capitale – è in grado il tipo tradizionale di studioso di cimentarsi in siffatto tentativo? La risposta più verosimile è che su detto tipo di studioso l'impresa in oggetto esercita un richiamo tenue o

* Questo saggio fa parte di una ricerca su Oriente e Occidente svolta con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

nullo. Può esercitarlo – in effetto – solo nel caso che si avverta insoddisfazione nei riguardi del ruolo dello studioso così come è stato tradizionalmente sancito e codificato. Infatti, più si considera la questione Oriente–Occidente (nel senso religioso–culturale delineato sopra), più uno si convince che, per confrontarla significativamente, occorrono modelli nuovi di studio e di studiosi. È dubbio, cioè, che basti la figura dello studioso da tavolino e quella dello studioso sul campo. Entrambe queste figure possono fornire apporti anche eccezionali all'Orientalismo. Senonché il tema Oriente–Occidente implica *anche* l'Orientalismo; ma, oltre a questo, implica altro, sia a livello di metodologie, sia a livello di conoscenze. Implica dunque un approccio d'insieme complesso e vasto [1]: approccio che, a differenza dall'approccio orientalistico classico – ben strutturato e sperimentato da tempo – è tuttora ai suoi albori: dunque alquanto vago, ipotetico, manchevole. Sicché, in luogo di risultati eccezionali, potranno facilmente aversi esiti brancolanti se non fallimentari.

Eppure è superfluo dire che la scalata verso nuovi modelli è sempre cosa rischiosa e penosa. Non si vede, però, in qual modo ciò possa evitarsi qualora si ritenga che sia vitalmente importante approdare (1) a un superamento *non retorico* dell'etnocentrismo e (2) a una applicazione *non retorica* della interdisciplinarietà [2]. Infatti, non sarebbe possibile affrontare fruttuosamente la questione Oriente–Occidente senza liberarsi da un attaccamento esclusivistico alla propria cultura e senza prendere in considerazione più di una singola disciplina di studio: giacché l'incontro tra Oriente religioso e Occidente contemporaneo investe non solo la sfera storico–religiosa [3] e storico–filosofica ma anche, e fortemente, quella psicologica, quella socio–antropologica, quella esperienziale, cioè il vissuto in prima persona – debitamente analizzato – delle tecniche psicointegrative orientali [4]. Naturalmente non è possibile assommare in un solo studioso tutte

---

[1] Per spunti e riferimenti in questa direzione v. C. Pensa, *La meditazione; interpretazioni, significati, valori*, in *Uomo e società nelle religioni asiatiche*, Roma 1973, pp. 53–65

[2] *Ibid.*, *passim*, anche in relazione a quanto si dirà subito sotto.

[3] Ci piace ricordare qui le chiare parole di A. M. Di Nola: « ... l'auspicabile formazione di un livello interdisciplinare realmente operativo che superi la settorialità delle ricerche e che proceda a un tentativo di sintesi diretto a comprendere l'uomo storico per mezzo di tutte le ottiche offerte dalle discipline particolari (il che mette, naturalmente, in discussione, la legittimità e la fondabilità non solo della storia *événementielle*, ma di tutte le analisi storiche specialistiche, compresa quella storico–religiosa »), A. M. Di Nola, *Note di uno storico sulla relazione tra psicologia e religioni*, in *Servitium*, VII, 29 (1973), p. 113.

[4] Preziosa ci sembra in proposito, anche se concerne un campo più vasto, la riflessione di A. Watts: « To be truly liberative *western science must have his own yoga*, and some outgrowth of psychotherapy is the natural candidate for the task »; « If science is

queste competenze; ma è bene sottolineare che l'accesso a una seconda disciplina di studio, possibilmente accompagnato da una esperienza religioso–orientale diretta, crea una notevole differenza nel confrontare la questione Oriente–Occidente rispetto al tradizionale approccio monodisciplinare. E rappresenta un primo passo in direzione di quel nuovo modello di studio di cui si diceva sopra: infatti, disponendo di due discipline e di un'esperienza pratica, il singolo studioso diviene capace di una prospettiva più vasta e comprensiva e, probabilmente, capace di una comunicazione a più ampio raggio, tale cioè da trascendere i confini accademici. Il che è importante poiché ci riporta alla crescente necessità che il discorso dello studioso di Oriente–Occidente (e, in generale, di qualsiasi studioso) abbia sempre di più una diffusa incidenza culturale oltre che scientifica. Un altro passo, ancor più vitale, verso il « nuovo modello » è la creazione di centri interdisciplinari, nei quali confluiscano studiosi rappresentanti di diverse discipline accomunati dall'interesse per il tema Oriente–Occidente. Iniziative intonate in questo senso non mancano. Ciò che manca ancora – si ha l'impressione – è strutturazione e continuità nell'ambito di ciascuna iniziativa da un lato, coordinamento tra le varie iniziative dall'altro. La mancanza di coordinamento – a livello sia nazionale, sia internazionale – è particolarmente vistosa.

2. Premesso tutto ciò e prima di volgerci ad argomenti specifici, sembra opportuno anticipare alcuni criteri metodologici che informeranno queste note. Le domande che secondo me conviene tenere sempre presenti sono queste: in che misura l'incrocio Oriente–Occidente [5] ha generato novità; se tali eventuali novità rappresentano solo il maturarsi di elementi già impliciti nelle dottrine orientali, maturarsi attivato dal confronto col nuovo ambiente, o se invece tali novità non approdino a modifiche sostan-

---

actually to become our way of liberation its theoretical view must be translated into feeling », A. Watts, *Psychotherapy East and West*, New York 1961, pp. 113 e 112, (corsivo nostro).

Ancora più vicine al tema del « vissuto in prima persona » da parte dello studioso le parole di M. Novak, il quale, parlando dello studio delle religioni, scrive: « A serious student must advance on two fronts at once: in reflection but also in experience, in science but also in wisdom, in complexity and ambiguity but also in simplicity... the man who tries to be merely professional injures, sooner or later, his own dignity », M. Novak, *Ascent of the Mountain, Flight of the Dove*, New York 1971, pp. 12–13.

Così pure cadono appropriate qui le considerazioni sul deleterio divorzio di sapere e saggezza in R. Cantoni, *Illusione e pregiudizio*, Milano 1970², pp. 357–360.

[5] Qui e in molti altri casi l'espressione « incrocio Oriente–Occidente » vale come abbreviazione di « incontro tra Oriente religioso (specialmente indo–buddhista) e Occidente contemporaneo », come è facilmente ricavabile dal contesto.

ziali delle varie tradizioni. E c'è inoltre da chiedersi se e quanto l'adesione occidentale a correnti religioso-culturali orientali (e viceversa) costituisca una rinuncia alla propria fisionomia culturale e se e quanto, al contrario, l'incontro con l'Oriente abbia sollecitato l'emergere di istanze culturali ed esistenziali rimaste finora inesaudite a causa di condizionamenti etnocentrici. Infine, un'ultima annotazione di metodo, tra le molte possibili: due contrastanti atteggiamenti – entrambi unilaterali – emergono in primo piano allorché si discute il tema Oriente-Occidente. E cioè accade spesso che da una parte prevalga la tendenza a individuare solo le differenze tra le due culture, e che dall'altra, per contro, predomini la volontà di sottolineare esclusivamente le affinità. È chiaro invece – ci pare – che è assai più corretto far scaturire i risultati della ricerca da una continua alternanza dei due approcci, concentrandosi ora sulle disparità ora sulle convergenze. Altrimenti si procede sull'onda del pregiudizio: generalmente l'ossessione dell'affinità si radica in un pregiudizio spiritualistico-astorico, mentre la fissazione della divergenza a ogni costo prende le mosse da un esasperato quanto inaccettabile relativismo culturale [6], il quale, è ripudiato più sovente a parole che non di fatto.

Questo scritto si ripropone dunque di compiere un assaggio della materia e di fornire qualche orientamento: per un'analisi appena esauriente del tema occorrerebbe ben altro spazio. Infatti, solo una descrizione dei centri religiosi, dei movimenti, delle iniziative, delle pubblicazioni, dei seminari ecc. attinenti all'argomento, occuperebbe un volume [7]. Sarà motivo di soddisfazione se si perverrà a enucleare alcuni motivi di fondo, cominciando così a gettare qualche ancoraggio in un panorama affascinante e tuttora confuso.

---

[6] Perciò, pur convenendo con le acute critiche di M. Biardeau alla voga orientale in Occidente, non possiamo certo essere d'accordo sulle conclusioni radicalmente relativistiche cui questa studiosa perviene là dove scrive: « s'il est une civilisation qui peut illustrer pour nous l'incommunicabilité des cultures, c'est bien celle de l'Inde », M. Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris 1972, p. 19. Come risulta da tutto il nostro scritto, la questione ci pare molto più complessa.

[7] Si veda, per esempio, A. Desjardins, *Ashrams*, Paris 1965, ormai antiquato, ma ancora di qualche utilità; P. Verni, *Il libro della visione*, Roma 1974 è più aggiornato, ma estremamente sommario. Circoscritto ai trapianti religioso-orientali in Occidente e alle loro ripercussioni sul clima socio-religioso americano è J. Needleman, *The New Religions*, New York 1970, ricco di intelligenti annotazioni; su questa linea cfr. anche R. S. Ellwood, *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, New York 1973. S. Peterson, *A Catalog of the Ways People Grow*, New York 1971, diverso per impostazione dagli altri volumi ora citati, può avere tuttavia qualche interesse per l'accostamento di correnti orientali ormai ' accreditate ' in Occidente ad indirizzi religiosi e approcci psicoterapeutici occidentali. Limitato all'America ma molto dettagliato è *Spiritual Community Guide for North America*, San Rafael 1974.

3. Vogliamo anzitutto ricordare le osservazioni, assai preziose, fatte da P. Hazard nella sua famosa opera *La crisi della coscienza europea* [8]. Hazard mette qui a fuoco il periodo 1680–1715, epoca di eccezionale portata, poiché essa contiene *in nuce* tutti quei fermenti e quelle idee che sbocceranno pienamente nei decenni successivi, culminando con l'esplosione del 1789. Si tratta, come riccamente dimostra l'autore, di un periodo fervidamente movimentato, inquieto e creativo, nel quale molte e importanti consuetudini ideologiche vengono poste in discussione e, per la prima volta, in modo aperto e in misura massiccia. Emerge, tra le altre cose, un'ansia di viaggiare e di conoscenza del diverso, parallela a una crescente intolleranza verso il secolare pregiudizio etnocentrico [9] occidentale circa la presunta superiorità della civiltà europeo-cristiana su tutte le altre. Ora, invece, si ardisce da più parti di proporre il criterio della differenza in luogo del criterio della superiorità, che era quello familiare fino allora. Dunque si aspira a « confrontare tra loro i costumi, le idee, le filosofie, le religioni; acquistare il senso del relativo; contraddire, dubitare »; l'Europa è attraversata da un impulso incoercibile a « *passare dalla stabilità spirituale al movimento* ». Segue quindi un passo di massima rilevanza per il nostro tema: « ma tra tutti i paesi che sollecitarono la sua attenzione (l'Europa) comunicò di preferenza con l'Oriente. Un Oriente, che, pur nell'immagine deformata che se ne aveva, conservava tanta forza originale da rappresentare un valore non cristiano, una massa umana che aveva costruito la propria morale, la propria verità e la propria felicità. *Fu una delle ragioni per le quali la coscienza della vecchia Europa provò un profondo turbamento e, volendo essere sconvolta, lo fu* » [10]. A ragione, crediamo, le straordinarie conseguenze storiche dell'impatto con l'Oriente, vengono messe in risalto da Hazard con tanta enfasi.

E oggi? Che ne è stato di tale potente fermento che sconvolse l'Europa? Restringiamoci, per rispondere, a una serie di riflessioni essenziali, alcune delle quali riprenderemo in seguito.

In generale mi pare che si possa dir questo, che da un lato il fermento orientale è stato elaborato dall'Occidente producendo – in una con fermenti indipendenti dall'incontro con l'Oriente (scienza, filosofia, ecc.) – prese di coscienza ed esiti culturali svariati: per esempio la nascita dell'Orientalismo in via diretta, quella delle scienze religiose e dell'antropologia indirettamente, solo per citare fenomeni cospicui e ormai alquanto stabilizzati. Dall'altro

---

[8] P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Torino 1968[2].

[9] Sull'etnocentrismo in relazione a Oriente religioso, storia delle religioni, cultura occidentale, cfr. M. Eliade, *The Quest*, Chicago 1969.

[10] Hazard, *cit.*, p. 47.

lato – ed è il lato che più ci interessa in queste note – il ' fermento orientale ' si fa oggi sentire più acutamente di prima, ma è stato finora oggetto di una elaborazione e di una ' metabolizzazione ' assai ridotta. Per spiegarci meglio: dalla fine del '700 l'Oriente è entrato nella storia dell'Occidente in misura assai maggiore di prima ed è progredita infinitamente la *conoscenza* della sua storia, lingue ecc., con effetti vari sulla storia culturale dell'Occidente, come si diceva poc'anzi. L'evento più recente, invece – che ci muove a dire che il ' fermento orientale ' è ora più forte che mai – è non più un fatto meramente conoscitivo, bensì *esperienziale–conoscitivo*: ci riferiamo alle religioni orientali – soprattutto a movimenti induisti e buddhisti – e al fatto che esse appaiono essere sempre meno appannaggio, in Occidente, di ristrette cerchie accademiche (come oggetto di studio) o di altrettanto ristrette conventicole esoteriche.

In quest'ultima accezione culturale–religiosa ci sembra dunque legittimo affermare che la pressione orientale (o indo–buddhista) sia oggi assai più pronunciata che nel passato, che sia probabilmente gravida di future conseguenze, e, al tempo stesso, sia, tutto sommato, agli inizi della sua elaborazione ed assimilazione da parte dell'Occidente. Da notare che elaborazione–assimilazione non vuol dire affatto conversione religiosa dell'Occidente all'Oriente e da notare che, laddove l'epoca presa in esame da Hazard vede protagonista l'Europa, oggi l'Occidente include l'America. Ed è bene puntualizzare che, per quanto concerne l'incontro con l'Oriente religioso che qui studiamo, certe aree del Nord–America (per esempio la California) rappresentano, per ricettività ed elaborazione critica, la punta avanzante del fenomeno. Due caratteri peculiari della cultura statunitense e cioè l'assenza di una forte tradizione religiosa per un verso, l'abbondanza di mezzi e attrezzature scientifico–culturali dall'altro, possono essere alcune delle ragioni della detta disparità tra America ed Europa.

Comunque, quello che importa sottolineare nell'ambito di una topografia culturale dell'Occidente è che in certe zone degli Stati Uniti [11] troviamo un atteggiamento non solo più aperto alle religioni indiane e buddhiste, ma anche più *attivo*, sperimentale, interdisciplinare e più in grado, dunque, di promuovere amalgamazioni e modifiche reciproche con l'Oriente, nella direzione di una cultura nuova. Per contro, in Europa, salvo eccezioni, si ha l'impressione di un atteggiamento più *passivo*, più prono cioè ad accogliere il religioso orientale quale missionario carismatico con tutti gli ovvi rischi di deculturazione che ciò implica. Per l'esattezza, è facile

[11] È ben sottolineare che si tratta di circoscritte zone d'avanguardia, non degli Stati Uniti in generale.

che in Europa si oscilli esclusivamente tra l'indifferenza–ignoranza–ostilità verso l'Asia religiosa e il fanatismo dei ' convertiti '; in quelle aree americane, invece, l'oscillazione include una terza e importante categoria nuova, rappresentata da individui interessati all'Oriente e, al tempo stesso, per nulla intenzionati a rigettare o a mettere tra parentesi la propria tradizione culturale; bensì, al contrario, dediti a investigare e comprendere con tutti i mezzi aspetti della religiosità asiatica nella quale sovente essi stessi sono in qualche modo impegnati.

L'importanza di tale elaborazione critica dall'interno (o comunque simpatetica) delle discipline orientali è evidente e molteplice. Basti pensare in generale, che essa garantisce al movimento Oriente–Occidente una solidità e una credibilità particolari, altrove assente: il proliferare di nuovi punti di riferimento e di orientamento, il sensibile accrescersi della vitalità della ricerca rappresentano fattori oltremodo stimolanti e, insieme, rassicuranti. E ciò, secondo noi, è una delle cause – e non l'ultima – della maggiore presa che l'Oriente religioso ha avuto finora in una certa America: infatti, per esempio un gruppo di monaci Zen sarà più motivato a stabilirsi qui, dato quel fervore di cui si diceva. In secondo luogo, una volta insediata e avviata una comunità Zen, sarà più facile che occidentali vi si accostino, e vi si accostino seriamente motivati. Ciò per la medesima ragione (anche se non è l'unica): e cioè quella sorta di ala portante rappresentata dall'opera dei « ricercanti impegnati » nel senso sopra descritto, capace com'è di stimolare, garantire, vitalizzare creativamente rende assai più agevole non solo il sorgere della motivazione verso le religioni orientali ma anche la tenuta e la durata della motivazione, cosa che, finora, avveniva raramente e con difficoltà.

D'altra parte, non c'è da stupirsi che il sopraddetto tipo di « ricerca impegnata » delle religioni orientali sia in grado di alimentare un alto grado di motivazione e di garanzia: infatti esso, pur *realmente* aperto all'Oriente religioso, tuttavia – dicevamo – non rinnega le radici culturali occidentali. Anzi, si adopera ad approfondirle e a rinnovarle – ben lungi dal distruggerle – mercè il contatto con l'Oriente. Esso è pertanto, almeno nelle sue espressioni migliori, veramente e finalmente un fatto antietnocentrico e transculturale, e capace, come si è visto, di coinvolgere sia occidentali sia orientali; o meglio quegli occidentali e quegli orientali che non reputano esser stata detta l'ultima parola da alcuna parte, nemmeno dalle eccellenti tra le religioni orientali. Ancora una volta, dunque, sebbene a un differente livello, l'Oriente, per usare le citate parole di Hazard, si offre quale fomite di « una esplosione crescente a favore del movimento e contro la stabilità ».

Insomma per riprendere e riformulare il discorso: oggi (si era partiti dal confronto con l'epoca tra il '600–'700 studiata da Hazard) uno degli

elementi più emergenti e nuovi dell'incontro Oriente–Occidente è questo, che in Occidente l'Oriente religioso viene incontro a una istanza religiosa di fondo progressivamente frustrata dall'affievolirsi della presa cristiano–giudaica. Offre cioè all'Occidente moduli nuovi di religiosità, con una accentuata componente psicologica ed esistenziale (v. sotto), parallela per molti versi a tante proposte di psicointegrazione [12] emerse in Occidente indipendentemente dall'Oriente. Ovviamente tale parallelismo *rinforza* notevolmente nell'Occidentale la sua attrazione per l'Oriente. Orbene, allorché tale parallelismo diviene acutamente cosciente, vissuto, studiato, applicato, esteso ad altri settori, allora abbiamo una forma ancora più nuova e complessa di ' religiosità ' (termine che a questo punto si fa ancora più vago di quanto normalmente sia), capace di porsi come uno dei maggiori vettori guidanti dell'incontro Oriente–Occidente.

4. Consideriamo adesso sommariamente qualche altro punto fondamentale di differenza rispetto al passato.

L'Oriente oggi non soltanto è ovviamente meno deformato, nell'ottica occidentale, di quanto fosse ai primordi del '700, ma è anche una dimensione meno indifferenziata e monolitica, anche se per l'intendere comune lo è spesso tuttora. E ciò non fa meraviglia se si pone mente alla posizione di Hegel (con tutta la sua autorità), responsabile di una contrapposizione monolitica e generalizzante tra un ' Oriente ' compattamente omogeneo nel pensiero e nella religione e l'Occidente [13]. Il che significava per esempio, mettere insieme il pensiero cinese non buddhista con quello indiano: cosa palesemente ardua, fatto salvo in parte il Taoismo. Si tratta, con evidenza, di dicotomie ipersemplificatorie e fuorvianti, ma, ripetiamo, tuttora in auge, persino in opere pregevoli [14]. E ciò nonostante che le discipline orientalistiche abbiano ormai da tempo operato tutte le necessarie distinzioni tra le varie culture orientali. Tuttavia, è interessante osservare questo: per un periodo di tempo ha predominato l'idea, arbitraria, di una cultura orientale unitaria. In seguito questa idea, come si è appena veduto, è stata superata. Oggi, sembrano profilarsi sviluppi nuovi, che impongono una formulazione più complessa, sia per quanto concerne la questione differenza–unità dell'Oriente religioso, sia riguardo al problema differenza–unità *tra* Oriente e Occidente. Se vogliamo, tale formulazione è per molti versi il capovolgimento di quella di Hegel e la possiamo articolare nei punti

---

[12] Sicché la « statica religiosità asiatica » – espressione che rappresenta ancora un diffuso *cliché* – si rivela, a ben guardare, provvista di un alto grado di dinamismo.

[13] H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu 1964, pp. 12 sg.

[14] Infatti, per esempio, anche nell'importante opera di F. S. C. Northorp, *The Meeting of East and West*, New York 1966², si parla di ' Oriente ' in modo generico.

seguenti: (1) non ha senso parlare di superiorità dell'Occidente sull'Oriente e viceversa; (2) l'Oriente è una dimensione differenziata, non monolitica; (3) esiste, tra Oriente religioso e Occidente contemporaneo, una possibilità di contatto e sintesi assai maggiore di quanto si è creduto in passato e, spessissimo, ancor oggi; (4) d'altra parte, se è vero che il panorama religioso orientale è differenziato, pure una attenzione crescente viene rivolta, a vari livelli, a profonde affinità interreligiose (per esempio tra Induismo e Buddhismo, o tra scuole buddhiste rivali): dunque si potrebbe dire che oggi all'Oriente religioso da un lato si prende a guardare con un'ottica differenziata e non più gratuitamente appiattita, dall'altro, paradossalmente, si profilano alcune prospettive unitarie. Insomma l'accresciuta conoscenza dell'Oriente e l'intensificato incontro con esso ha giovato per un verso a distinguere tra le varie religioni orientali, per un altro, invece, a scoprire e far risaltare denominatori comuni. I quali in passato o venivano ignorati e negati (dagli occidentali per puntiglio storico–filologico, dagli orientali a causa dei rispettivi confessionalismi) oppure, al contrario, si perdevano in quella visione misticheggiante appiattita in cui *tutta* la religiosità orientale aveva esattamente il medesimo colore.

I punti (3) e (4) sono tipici della situazione più recente. Del primo si è già detto e si dirà ancora. Quando al punto (4) esso rappresenta un fenomeno importante e cioè: *l'incontro con una dimensione esterna* (*l'Occidente*), *sta promuovendo nell'Oriente religioso un maggior incontro tra le sue componenti interne*. Qualche esempio: compaiono studi comparativi tra Theravāda e Zen, con conclusioni orientate a sostenere l'affinità di fatto tra le due correnti buddhiste al di là delle differenze dottrinali [15]; si organizzano seminari interbuddhisti, nei quali ad esempio possono insegnare in modo combinato un maestro di Buddhismo tibetano e un *roshi* Zen [16], oppure un esponente Theravādin, un maestro Zen, uno storico del Buddhismo [17]; fondamenti sapienziali induisti (soprattutto yogico–vedāntico–bhaktico) e fondamenti sapienziali buddhisti appaiono frequentemente sovrapposti o concatenati in quella tipica letteratura psicologico–religiosa derivante dall'interesse occidentale per l'Oriente: e pensiamo sia a opere di un genere 'edificante' [18], sia a lavori di studio [19]; pensiamo poi al

---

[15] Cfr. per esempio W. L. King, *A Comparison of Theravāda and Zen Buddhist Meditational Methods and Goals*, in *History of Religions*, 9, 4 (1970), 304–315.

[16] Resoconti dattiloscritti di seminari così impostati sono reperibili presso lo Zen Center di San Francisco.

[17] Questa triplice combinazione ha originato il volume di D. K. Swearer, *Secrets of the Lotus*, New York–London 1971.

[18] Grande diffusione ha avuto Baba Ram Dass, *Be Here and Now*, San Cristobal–New York 1971; sempre su una linea simile, v. tra i tanti, Stephen, *Monday Night Class*, Santa Rosa, California 1971³.

contatto molto forte, impensabile in passato, tra scuole di impronta induista e scuole buddhiste, contatto dovuto oggi alla numerosità e contiguità di centri di entrambi i tipi in una medesima area.

Questo per citare solo alcuni esempi significativi, da alcuni dei quali risulta che per certi vitali aspetti l'Oriente religioso sta incontrando sé stesso sul terreno occidentale, quasi che nei luoghi d'origine ciascuna scuola si fosse scavata col tempo una nicchia troppo fonda per poterne emergere e fruttuosamente interagire con altre scuole (magari della stessa matrice, come nel caso del Buddhismo). Come vedremo, il tessuto connettivo, sia dei nuovi contatti interorientali sia del contatto Oriente–Occidente è molto spesso la psicologia. Qui ci basterà ricordare che i convegni di psicologia umanistica hanno sempre, nel numero dei relatori, alcuni esponenti di dottrine orientali [20]: accade perciò che tali convegni rappresentino una occasione palesemente nuova e speciale (ignorata da molti orientalisti e psicologi) di scambio e confronto nelle due direzioni dette sopra (Oriente–Occidente, Oriente–Oriente), sulla base del tema centrale – squisitamente psicologico [21] – delle principali tradizioni soteriologiche e cioè la trasformazione interiore.

5. Si potrebbe chiedere a questo punto quale differenza ci sia – a parte la psicologia umanistica e altre cose specifiche – con la fioritura teosofica della fine del secolo scorso. Non era anche il movimento teosofico rivolto alla sintesi in più direzioni? Certo, non vi è dubbio che la teosofia, con tutte le sue ignoranze, ingenuità, fumisterie, ebbe tuttavia il merito indiscusso di avviare efficacemente l'incontro tra Asia religiosa [22] e mondo occidentale. Ma è altrettanto fuor di dubbio che le differenze tra oggi e

---

[19] Tra i più acuti e di risonanza più vasta sono certo quelli di A. Watts, che si studia di considerare allineati Buddhismo, Taoismo, Vedānta.

[20] Di speciale interesse per noi è quella branca – ampiamente interdisciplinare e transculturale – della psicologia umanistica cui si è dato il nome di « psicologia transpersonale ». Nel *Journal of Transpersonal Psychology*, pubblicato dal 1969 a Palo Alto in California, trova posto costantemente materiale di ottimo livello scientifico e del massimo interesse, tra cui periodici resoconti dei convegni suddetti.

[21] A scanso di prevedibili obiezioni circa l'improprietà di ' psicologizzare ' il fattore religioso, ricordiamo (*a*) che il termine ' psicologico ' è qui usato nell'accezione più lata possibile, senza riferimento a specifiche scuole psicologiche; (*b*) che l'elemento psicologico caratterizza fortemente molti sistemi cosiddetti ' filosofico–religiosi ' indiani ed estremo orientali. Per una elaborazione e per referenze in merito, cfr. C. Pensa, *Considerazioni sul tema della bipolarità nelle religioni indiane*, in *Gururājamañjarikā*, Napoli 1974, pp. 379–409, *passim* e n. 14, p. 387.

[22] Per il primo periodo della Teosofia e movimenti concomitanti resta importante J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, New York 1915.

quell'epoca appaiono notevoli. Anzitutto, è facilmente percepibile come, ai nostri giorni, ci sia minore manipolazione occidentale rispetto ad allora: nel senso che, nel periodo iniziale della Teosofia, impostazione, scelte, interpretazioni erano opera pressoché esclusiva delle varie Blavatsky, Besant o dei vari Leadbeater, Olcott [23] ecc. Simmetricamente, oggi, si dà minore manipolazione orientale, poiché quell'equazione di Vivekānanda secondo cui l'Oriente è luce, l'Occidente tenebra materialistica – equazione densa di conseguenze, sia in India dove agì da sprone nazionalistico al risveglio religioso, sia in Occidente, dove operò quale detonatore di un disordinato misticismo orientaleggiante – quella equazione, dico, ha perduto e sta perdendo sempre più incidenza e interesse [24]: essendo espressione di un etnocentrismo orientale che infastidisce i più avvertiti non meno del più famoso etnocentrismo occidentale. Superfluo aggiungere – confrontando il periodo dell'esordio teosofico e oggidì – che il mondo scientifico–culturale è oggi meno ferreamente chiuso all'Oriente.

C'è poi quest'altro rapporto da fare: a partire dalla fondazione della Teosofia fino a non molto tempo fa l'incontro esperienziale–vissuto con l'Oriente riguardava un numero relativamente ristretto di 'adepti'. I punti fondamentali sembrano essere due: primo, il mondo accademico–scientifico dell'epoca si teneva fuori da detto incontro, sia perché intento ad acquisire una solida conoscenza storico–filologica dell'Oriente, sia, più in generale, per pregiudizi di varia natura (etnocentrici, anti–religiosi, positivisti ecc.). Secondo: i valori religioso–orientali non assumevano una risonanza collettiva, diffusa – come oggi accade – né, tantomeno, tendevano ad inserirsi nel generale contesto culturale occidentale quali fermenti in direzione di una società alternativa (v. l'odierna controcultura). Allora, invece, la situazione più frequente era questa: l'individuo religiosamente attratto dall'Oriente, dando per scontato il sistema socio–culturale vigente in Occidente, si dedicava individualisticamente a coltivare la religiosità orientale, non di rado in modi soprattutto speculativi; oppure entrava in un ordine religioso orientale, di formazione antica ovvero recente, in quest'ultimo caso coltivando sovente un vago sincretismo religioso, inclusivo anche di una vera o presunta religiosità occidentale. Evidentemente, non altret-

---

[23] Aggiungiamo, a proposito della manipolazione occidentale che se è vero che la Teosofia – altrimenti per esempio dal movimento del Brhāma Sāmaj, apertamente occidentaleggiante – sorse come difesa e sostegno delle maggiori scuole soteriologiche indiane, è anche vero che l'Oriente religioso, pur rivalutato, veniva facilmente collocato entro schemi esoterizzanti occidentali, con conseguenti distorsioni macroscopiche.

[24] Interessante lo studio di C. R. Pangborn, *Analysis od a Cliché: Eastern Spirituality and Western Materialism*, in *Contributions to Asian Studies*, vol. 3, Leiden 1973, pp. 109–119.

tanto appartato ed elitistico è il fenomeno di questi tempi, se esso è giunto a interessare la sociologia [25], né altrettanto emarginato dalle scienze, se si è arrivati a studiare la meditazione in laboratorio, tanto per menzionare il fatto più appariscente in proposito [26].

6. Assistiamo poi oggi – continuando in un rapido raffronto col passato – a una *riformulazione* di dottrine orientali che sta dando luogo a un nuovo genere di letteratura filosofico–religiosa in altri tempi rarissimo se non inesistente: ci riferiamo a quegli esponenti di religioni orientali che, raggiunto un certo grado di familiarità con l'Occidente, compongono opere in lingue occidentali (per lo più l'inglese), alcune delle quali stanno diventando dei classici nel loro genere [27]. Novità ragguardevole considerando che si tratta di una riformulazione proveniente *dall'interno* stesso di quelle tradizioni religiose e che, d'altra parte, tale riformulazione avviene attraverso una lingua che è espressione di una cultura – quella occidentale – fortemente eterogenea rispetto alle culture matrici di quelle dottrine. Certo, se prendiamo il Buddhismo si può benissimo concedere che stiamo davanti a una sua ulteriore espansione a Est: dall'India al Sud–Est asiatico, all'Asia centrale, all'Estremo Oriente, alla California [28]. Ma con l'avvertenza di specificare che un Buddhismo che si trapianta nell'America postindustriale si trova dinanzi a un salto culturale ben superiore ai precedenti. Comechessia, quel che qui più ci importa è questo, che la lingua occidentale in cui sono scritte quelle opere è uno dei fattori che rendono inevitabilmente presente in esse la cultura occidentale, anche se lo scritto fosse il più tradizionalmente orientale che possa immaginarsi.

---

[25] Il vol. di B. Wilson, *Religious Sects: A Sociological Study*, New York 1970 annovera capitoli sull'argomento (Vedānta occidentale, meditazione trascendentale). V. sotto, poi, per le opere di T. Roszak.

[26] Una raccolta degli studi più importanti in merito è C. Tart (ed.) *Altered States of Consciousness*, New York 1969. Cfr. anche C. Naranjo e R. Ornstein, *On the Psychology of Meditation*, New York 1971, parte II, e R. Ornstein, *The Psychology of Consciousness*, San Francisco 1972, con bibliografia aggiornata. La rivista *Scientific American* ha raccolto una serie di articoli comparsi tra il 1954 e il 1972 in un fascicolo speciale intitolato *Altered States of Awareness*.

[27] Ci piace ricordare, tra i più belli, il libro *Zen Mind, Beginner's Mind*, New York–Tokio 1970, di Shunryu Suzuki, maestro Zen operante in California fino ad anni recenti.

[28] Giustamente però H. Smith pone la questione in termini ipotetici: « Now...is it (i.e. il Buddhismo) to take a third giant stride eastward, this time to the West? No one knows. Western interest in Zen wears the guise of the fad it in part is, but the interest also runs deeper » (H. Smith, introd. a Ph. Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, New York–Tokio 1967², p. XI). Ed è, secondo noi, una dubbiosità legittima, dato che ciò che si sta profilando in Occidente non è una progressiva conversione al Buddhismo o a questa o quell'altra religione orientale, quanto, piuttosto, un ampio fenomeno di religiosità nuova, di cui il Buddhismo è *una* componente.

Ma sulle nuove formulazioni testè chiamate in causa conviene soffermarsi un poco. Prendiamo ad esempio l'opera di Chögyam Trungpa, attivo al momento negli Stati Uniti. Nei suoi scritti [29] ci imbattiamo in espressioni di questo genere: al *duḥkha* o « dolore » della tradizione buddhista si allude spesso con « neurotic state of mind », talora illustrato ulteriormente come coazione (compulsion) alla insoddisfazione [30]; si descrive l'atteggiamento interiormente più fruttuoso come un « opening up »; si insiste sulle mille forme che assume la « self-deception » anche giunti ad alti gradi di sviluppo; l'opening up è sinonimo del « surrendering » che condurrà l'individuo a « lasciarsi crescere » (let yourself grow, trust yourself), emancipandolo così dal diffuso « spiritual materialism », ovvero dal diffuso atteggiamento accumulativo nei confronti di esperienze « spirituali ». Ci troviamo qui davanti a un linguaggio non classicamente buddhista – e diverso, si badi, anche dalle *traduzioni* inglesi di testi buddhisti – fatto di espressioni mutuate da varie fonti, prevalentemente psicologiche, con l'interessante eccezione di « surrendering », che è ricorrente in indirizzi teisti dell'Induismo e dunque capace di stabilire con essi un ponte: anche se, ovviamente, nel contesto in oggetto gli viene conferito un significato diverso da quello devozionale. In certo senso tutto ciò sembra inserirsi nel quadro di una nuova predicazione buddhista, se vogliamo, predicazione sostanziata di linfa occidentale.

Occorre naturalmente intendersi sul concetto di *nuova* predicazione. Prendiamo l'esempio del Mahāyāna ai suoi inizi. Esso rappresentava una nuova predicazione del Buddhismo, rispetto alle precedenti scuole del Piccolo Veicolo. Vero. Ma è anche vero che parecchie cose fondamentali del Mahāyāna, lungi dall'essere inventate, erano ben presenti nella tradizione precedente. Solo che il Mahāyāna provvide, con effetti rivoluzionari, a suonare note della tastiera buddhista che non erano state suonate prima o che erano state appena toccate. Insomma diverse ' innovazioni ' non furono altro, in effetto, che il compiuto articolarsi e risaltare di idee costrette al letargo dalla scolastica hīnayānica successiva alla prima fioritura buddhista. Allo stesso modo – e il futuro dirà se con pari efficacia rivoluzionaria – non ci sembra di poter oggi ravvisare nelle più varie forme di ' Buddhismo per occidentali ', chiamiamolo così, profonde innovazioni, malgrado il radicale mutamento del linguaggio. Certamente però – e ciò è importante

---

[29] V. soprattutto Chögyam Trungpa, *Meditation in Action*, London 1969 e *Cutting through Spiritual Materialism*, Berkeley 1973. Per la terminologia presa in esame si veda soprattutto quest'ultima opera, *passim*.

[30] In proposito cfr. anche N. P. Jacobson, *Buddhism*, London-Amsterdam 1966, pp. 67-92.

per il nostro tema – notiamo un arricchimento, anche se, almeno per ora, non si tratta di un arricchimento così ampio e creativo come quello che si ebbe nella nuova formulazione buddhista offerta dal Mahāyāna.

Per illustrare meglio quello che ci sembra l'arricchimento in atto oggi, prendiamo ancora l'esempio di *duḥkha* = ' neurotic state of mind '. Questo non è solo un nuovo tentativo di traduzione, tra i tanti. È di più, è una interpretazione creativa, che dischiude nuove possibilità di indagine – lasciate finora dormienti – sul centrale concetto di *duḥkha* nel Buddhismo e che perciò, ancor più notevole, può far sì che nuovi messaggi possano scaturire dalla tradizione buddhista, rinnovandola. Ma non meno interessanti per l'argomento che intitola queste note e senz'altro inedite se guardiamo al passato, sono certe occasioni di arricchimento culturale che l'Occidente può attingere da siffatta ' nuova predicazione '. Infatti se è vero che l'espressione ' neurotic state of mind ' riformula e arricchisce il concetto di *duḥkha* o ' dolore ' buddhista, è parimenti vero che il concetto occidentale di condizione nevrotica – concetto sempre meno usato in accezione strettamente clinica, e sempre più applicato, invece, in senso latamente esistenziale – è parimenti vero, dico, che tale concetto può palesemente trarre come minimo un considerevole approfondimento (le cui conseguenze possono essere imprevedibili) dall'acquisizione della complessa analisi buddhista della sofferenza–angoscia (*duḥkha*). E nessuno può escludere che certi tentativi iniziali che oggi si notano in tale direzione possano un giorno consolidarsi: allora lo scambio Oriente–Occidente, per lo meno in questo settore, sarà completo e bilanciato, nel segno di un *qualcosa*, per dir così, diverso sia da ' Oriente ' sia da ' Occidente ' e prossimo, forse, a una scienza dell'uomo.

7. Ma concludiamo ora questa rassegna di punti focali di differenza col passato indicando per ultimo questi tre elementi, congiunti in un'ovvia concatenazione e cioè la minore speculatività, la maggior richiesta di training e di prassi (per esempio la meditazione) e, infine, il maggior numero di centri religiosi orientali trapiantati in Occidente. Intendiamo cioè dire che, tra coloro che sono interessati all'Oriente, si tende sempre meno a speculare intellettualisticamente sui temi del Vedānta, del Buddhismo ecc. e sempre più, invece, si propende ad accostarsi ad esse in chiave di esperienza pratica [31], il che porta, oltre tutto, a una consonanza col messaggio di quelle dottrine orientali maggiore di prima. Ovviamente i centri Zen, Tibetani,

[31] Cosicché, come osserva Ellwood, si assiste a uno spostamento da un approccio verbale (lezioni, discussioni, letture, ecc.) tipico della religiosità orientaleggiante di epoche passate, a una ricerca di esperienza non verbale (*Religous and Spiritual Groups... cit.*, pp. 33–34, 82–83).

Yoga, Vedānta ecc. disseminati in Occidente e in continuo aumento riescono funzionali a tale diffusa richiesta di 'addestramento interiore' e lo rendono assai più accettabile di un tempo. La questione poi se sia più fruttuoso fare Zen a Rochester o a Kyoto è in realtà tutt'altro che semplice. Fattori di tipologia psicologica e di rapporto più o meno buoni con la propria cultura giuocano un ruolo importante: per cui a uno potrà giovare trasferirsi in Oriente, mentre un altro, invece, profitterà di più dal rimanere in Occidente. Al contrario, moralismi del tipo: 'ci si *deve* trasferire in Oriente' (se si vogliono risultati consistenti nell'iter religioso), oppure l'inverso 'si *deve* restare in Occidente' (pena uno sconvolgente sradicamento che impedirebbe qualsiasi risultato), sono, appunto, moralismi, che, come tali, lasciano il tempo che trovano [32]. A questo proposito, assai interessante è la posizione di Baba Ram Dass (già Richard Alpert, professore ad Harvard), il quale, pur avendo aderito a un iter religioso induistico puramente tradizionale, con relativo abbandono dei ruoli che ricopriva in America, è tuttavia intento ad alternare periodicamente soggiorni in India e soggiorni negli Stati Uniti: qui egli si adopera a riformulare, tradurre e inserire in un contesto occidentale [33] l'insegnamento che sta assorbendo, al vivo, in India; e ciò stabilendo una quantità di vitali allacci con l'Occidente, allacci sostanziati dalla sua passata esperienza accademico-professionale nel dominio della psicologia, psicanalisi, ricerca sulla droga, scienze sociali.

Siamo dunque lontani, almeno per quanto concerne la 'punta avanzante' del fenomeno, da quella speculatività alquanto sterile caratteristica di un tempo. Speculatività che era sovente (e, quando riaffiora, è tuttora) permeata di spirito competitivo. Dell'equazione di Vivekānanda – tipica di

---

[32] In termini antropologici dobbiamo considerare che il *sannyāsin* o asceta itinerante indiano, fa spesso parte, specie in certe aree, di una cultura integrata, mentre il seguace di dottrine orientali in Occidente è un frammento atipico all'interno di una cultura pluralistica e disintegrata. Da ciò nascono ovviamente una quantità di problemi che, da parte di coloro che studiano il fenomeno, dovrebbero essere oggetto di una attentissima disamina invece di essere 'risolti' a colpi di giudizi di valore, come suole accadere. Perciò ci persuadono fino a un certo punto le drastiche condanne globali dell'attuale «pellegrinaggio a Oriente» (cfr. per esempio V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974, p. 53). Che tale 'pellegrinaggio' spesso non sia altro che una fuga e una alienazione ci trova pienamente d'accordo. Ma, d'altra parte, resta il fatto che quelle culture 'contemplative' sono tuttora avviluppate nel luogo comune e frettolosamente etichettate e rimane costantemente il rischio di scrollarsi di dosso l'ipotesi, evidentemente scomoda, che esse possano rimettere in discussione gli schemi correnti sulla natura e le finalità dell'uomo.

[33] V. il già citato *Be Here and Now* e, soprattutto, i testi di conferenze da lui tenuti in America, testi pubblicati in *Journal of Transpersonal Psychology*, 1970, 2, pp. 91–139; 1971, I, pp. 47–84; 1973, 2, pp. 171–199 e ripubblicati adesso in Baba Ran Dass, *The Only Dance There is*, New York 1974.

un atteggiamento fondato sul ' nazionalismo spiritualistico ' – si è già fatta menzione. La controequazione, diciamo così, occidentale (del tipo: Oriente= morte, Occidente=vita) [34] è troppo risaputa per indugiarvi. Altrimenti hanno preso a configurarsi le cose in anni recenti: basti pensare a T. Merton [35], per citare un nome celebre, e allo spazio sempre maggiore che l'Oriente e il Buddhismo sono venuti assumendo nella sua opera, finalmente trascendendo il giudizio di valore pro Occidente e pro Cristianesimo che era prima all'ordine del giorno. Importante, poi, benché fugace, l'apprezzamento dell'India religiosa in P. Tillich [36]. E vieppiù importante l'assimilazione, non di rado entusiastica, di fermenti religiosi orientali e buddhisti (con grande enfasi sul tema della *coincidentia oppositorum*), da parte della cosiddetta teologia radicale o ' della morte di Dio ' [37]. Importante soprattutto per la vasta risonanza che tale movimento ha avuto; risonanza che si traduce, dal punto di vista del tema Oriente–Occidente, in capacità di veicolare e integrare motivi religioso–orientali nel tessuto culturale d'Occidente. Pertanto ' l'ateismo cristiano ' appare come un cospicuo canale di contatto con l'Oriente, canale impensabile per l'avanti.

Questo cenno alla detta corrente teologica ci conduce a una ulteriore osservazione sui nuovi canali di incontro fra l'interiorità asiatica e il nostro mondo. Infatti uno degli autori più attentamente considerati da Altizer – caposcuola tra i primi della teologia radicale – è Mircea Eliade. Il quale, come ognuno sa, è fautore di un indirizzo ' morfologico ' nella indagine delle religioni. Ora ciò, dall'angolazione della nostra ricerca, non pare un caso e infatti un altro ragguardevole canale di contatto tra Oriente e Occidente è ai giorni nostri rappresentato da quegli indirizzi di studio delle religioni non coincidenti con la scuola storicistica o storico–critica in senso stretto [38]. Intendiamoci: non stiamo qui implicando che la metodologia

---

[34] L'esempio forse più celebre di svalutazione ferocemente ironica del moderno Oriente religioso è il libro di A. Koestler, *The Lotus and the Robot*, London 1960.

[35] Oltre alle sue opere più famose, cfr. l'importante opera postuma, *The Asian Journal of Thomas Merton*, New York 1973.

[36] Cfr. P. Tillich, *Il coraggio di esistere*, Roma 1968, pp. 115–117 (ed. orig. *The Courage to Be*, New Haven 1952).

[37] Cfr. T. Altizer, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, Roma 1969, pp. 51–54 (ed. orig. *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966).

[38] Cfr. E. J. Sharpe, *Some Problems of Method in the Study of Religion*, in *Religion*, I (1971), pp. 1–14, dove si mette ottimamente a fuoco l'attuale rapporto tra *Religionswissenschaft* e *Religionsgeschichte*, osservando, tra l'altro che « it is in the United States that the sharpest challenge to the purely historical method of the study of religion is at present coming forward » (p. 9) e ricordando l'influsso che sull'atteggiamento verso religioni ' altre ' (col conseguente pluralismo religioso statunitense) ebbero i trascendentalisti del New England: « Emerson and Thoreau were enthusiastic, though tendentious,

fenomenologica o morfologica o della ' comparative religion ' siano preferibili a quella strettamente storica. La questione è complessa e non è questo il luogo di affrontarla. Solo che – e ci preme di sottolineare questo – la *Religionswissenschaft* nelle sue varie espressioni ha sempre mostrato un interesse per l'Oriente religioso di gran lunga superiore a quello dell'approccio storico–critico. Per questa ragione – con tutte le obiezioni metodologiche che possono esserle mosse – essa ha propiziato e propizia un flusso di attenzione verso le religioni orientali. E dato che ciò avviene a livello scientifico, l'importanza della cosa è visibile a occhio nudo, per dir così. Più sopra si diceva della necessità di punti di orientamento e riferimento nel gran crogiuolo odierno di Oriente e Occidente: ebbene i summenzionati indirizzi di studi religiosi rappresentano uno di tali elementi orientativi.

8. Qui giunti, volgiamoci ora a considerare da presso la questione Oriente e psicologia, già affiorata sopra, studiandoci di accantonare pel momento i numerosi ' distinguo ', avvertenze ecc. che questa ampia e delicata materia richiede. Perciò, entrando subito *in medias res*, ci pare di poter scorgere alcune aree cruciali e privilegiate di scambio tra Oriente religioso e psicologia: (*a*) il concetto dell'io; (*b*) l'atteggiamento dualistico; (*c*) il pensiero non lineare. In effetto sono tre aree che si coimplicano strettamente sicché possiamo dire che si tratta essenzialmente di tre facce di un medesimo prisma. Apparentemente, Oriente e Occidente sembrerebbero essere agli antipodi, soprattutto per ciò che riguarda la questione dell'io: infatti, mentre la psicologia dinamica occidentale appare riproporsi il rafforzamento dell'io come uno dei suoi scopi primari, le correnti religiose orientali qui considerate insistono variamente sulla necessità di smantellare l'io, fino a trascenderlo completamente. In realtà, non appena si è cominciato a indagare a fondo sul significato del concetto di io da una parte e dall'altra, ci si è avveduti di quanto fosse superficiale quella radicale contrapposizione tra Oriente e Occidente testè menzionata, fondata com'è su una mera convenzione linguistica, cioè il termine ' io '. Prescindendo da dette astrazioni e prestando attenzione, invece, ai concetti soggiacenti, ci si è trovati di fronte a varie sorprese. Infatti, per esempio, è innegabile che tutta una fase dell'iter buddhista, vedāntico, yogico ecc. mira, con i suoi esercizi, a un rafforzamento dell'io, nel senso che tende a svi-

---

amateur Orientalists » (*ibid.*, corsivo nostro). Influsso che contribuì a modellare lo spirito della *Religionswissenschaft*. Perciò quest'ultima agisce attualmente quale canale di contatto e confronto Oriente–Occidente così come una delle sue matrici culturali (anche se circoscritte all'America), cioè il trascendentalismo, costituì in passato un canale nel medesimo senso.

luppare la volontà, la sicurezza interna, l'orientamento esistenziale dell'individuo. Soltanto su tale saldo fondamento è reputato possibile transitare alla fase culminante e cioè all'incontro dell'io con livelli non ordinari di coscienza [39] (ed essendo, questa seconda fase, la più appariscente, essa, figura spesso erroneamente, nelle trattazioni dell'Oriente religioso, come l'unica). Ovviamente i testi indo–buddhisti si guarderanno dal parlare di ' rafforzamento dell'io ', per la semplice ragione che, in tali contesti filosofico–religiosi, al termine ' io ' – o meglio ai suoi equivalenti sanscriti ecc. – inerisce, per rigida convenzione, un senso esclusivamente negativo, vagamente paragonabile al nostro ' egoismo ', inteso in accezione lata, cioè non soltanto morale. Ma se è vero che la letteratura religioso–orientale non impernia il discorso nei termini *letterali* di ' rafforzamento dell'io ', è anche vero che ponendosi di fronte a un contesto concettuale–linguistico altro da quello occidentale, occorre *interpretarlo*, ricorrendo a tutti i mezzi disponibili. Pensare, in proposito, che l'intendimento letterale rappresenti la soluzione corretta suona parecchio fuorviante. Giacché, è superfluo dirlo, anche l'intendimento letterale è una interpretazione e, quel che più conta, una interpretazione mono–dimensionale non di rado più gratuita di tentativi euristici più articolati.

Una osservazione in merito. Come scrive E. Fromm comparando fecondamente psicoanalisi e Zen bisogna tener presente la funzione di *filtro* propria al linguaggio, dato che esso rappresenta ' un'espressione congelata di un certo tipo di esperienza della vita ' [40]. Ond'è che ' un'esperienza per la quale un certo linguaggio non dispone della parola giusta, raramente giunge alla consapevolezza ' [41]. Per cui, per tornare all'esempio del concetto del *duḥkha* buddhista, ci accorgiamo facilmente che limitarsi a rendere l'espressione standardizzata *sarvaṃ duḥkham* con ' tutto è dolore ' ha condotto inevitabilmente in passato alla indebita assimilazione del Buddhismo a sistemi pessimistici occidentali (Schopenhauer). Ciò perché *duḥkha*, se contestualmente inteso nell'ambito del Buddhismo, non possiede un equivalente occidentale e dunque ciò che si reca alla consapevolezza non è Buddhismo, bensì Schopenhauer e simili sotto travestimento indiano. Occorrerà pertanto non una singola parola, bensì una espressione inter-

---

[39] Tesi proposta da E. Neumann in *Mystical Man*, in *The Mystic Vision*, Papers from the Eranos Yearbooks, Princeton 1968, pp. 375–415 (trad. ital. « Il mistico », in E. Neumann, *Evoluzione culturale e religione*, Roma 1974, pp. 119–170) e da noi ripresa in Pensa, *La meditazione... cit.*, pp. 64–65.

[40] E. Fromm, *Psicoanalisi e Buddhismo Zen*, in E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Psicoanalisi e Buddhismo Zen*, Roma 1968, p. 107 (ed. orig. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1960).

[41] *Ibid.*

pretativa, del tipo ' coazione alla insoddisfazione ' sopra ricordata. Ma – si può obiettare – così facendo, in luogo di spacciare Schopenhauer per Buddhismo – dunque invece di ' leggere ' il Buddhismo secondo un'ottica peculiare alla cultura europea del secolo scorso – non si fa altro che leggere il Buddhismo secondo indirizzi psicodinamici contemporanei. In parte ciò può essere vero. Senonché non dobbiamo dimenticare che l'ulteriore garanzia di una traduzione o di una interpretazione è il controllo e l'analisi dei testi. I quali, nella fattispecie, confermano assai di più la complessa interpretazione contemporanea che non la traduzione antica. Non a caso esponenti buddhisti viventi (v. sopra) non soltanto la avallano ma mostrano, anche, di elaborarla secondo un approccio che viene a essere creativo e tradizionale insieme.

9. D'altra parte, ritornando alla questione dell'io dalla quale abbiamo preso le mosse prima di argomentare sul ' rafforzamento dell'io ' e sui problemi euristici per i quali si è presa ad esempio la vicenda del concetto di *duḥkha*, ritornando a tale questione e volgendoci all'Occidente, ci avvediamo che le cose non sono così semplici. Beninteso non vogliamo addentrarci nelle molteplici tesi e ipotesi della psicologia su ciò che sia o non sia l'io [42]. Quel che invece serve alla ricerca che stiamo qui perseguendo sono alcuni specifici spunti, scelti tra vari: la psicologia interpersonale di H. S. Sullivan [43] addita nel ' self–system ' – col che si intende il modo più corrente di percepire l'io – il principale ostacolo all'evoluzione psicologica dell'individuo. In sostanza, sostiene Sullivan, siamo intrappolati in una rigida costruzione, ampiamente mutuata da convenzioni e istituzioni socio–culturali, con la quale ci identifichiamo, facendone una specie di entità assoluta e *separata* dagli altri e dal mondo. Ora le consonanze di tale tesi col concetto dell'io nel Buddhismo sono ben evidenti e A. Watts giustamente vi insiste, utilmente osservando che il confronto tra psicologia dinamica e Oriente religioso serve soprattutto a fare emergere i lati nascosti o inesplorati dell'una e dell'altro. Opera lungamente schermata da una concezione dell'Asia religiosa in chiave esoterizzante, disattenta o addirittura ostile al fondamentale bagaglio di sapienza psicologica recato dalle soteriologie orientali.

Era dunque inevitabile che la questione dell'io venisse a configurarsi sempre più come un campo privilegiato di incontro tra Oriente e Occidente:

---

[42] Sempre fondamentale, in proposito, C. S. Hall e G. Lindzey, *Teorie della personalità*, Torino 1966 (ed. orig. *Theories of Personality*, New York 1957).

[43] H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York 1953 (trad. ital. Milano 1962). I due autori che soprattutto hanno messo in relazione il concetto sullivaniano di ' self–system ' con quello di identificazione–fissazione egoica sono Jacobson, *Buddhism*, *cit.*, pp. 52, 65, 82–92 e Watts, *Psychotherapy East and West*, *cit.*, pp. 139–143.

giacché quando teorie affini, benché culturalmente distanti, prendono sempre più piede esse tendono naturalmente a cercarsi, confrontarsi e probabilmente a stimolarsi e riconoscersi a vicenda sulla base dei comuni denominatori. Resta da vedere quale sarà il destino di quelle parti che, in una dottrina religiosa, per esempio il Buddhismo, non sono suscettibili di incontri e interfecondazioni con un'altra cultura (l'Occidente contemporaneo): se cioè, nella impotenza a sfociare in incroci transculturali, tali parti andranno incontro a estinzione o se invece produrranno nuovi esiti specifici nel segno di una differenza radicale e di un isolamento culturale.

10. Come sopra si indicava, concetto dell'io, dualismo e pensiero non lineare sono facce di un medesimo prisma. Infatti, chi ha familiarità col pensiero religioso orientale, sa che la ' fissazione egoica ', cioè l'identificarsi costante e inconsaputo con un fascio di condizionamenti e convenzioni, risulta in quella che potremmo denominare la ' condanna al dualismo ': poiché l'entità rigida entro la quale l'individuo si ingabbia impedisce una visione–esperienza del micro e del macrocosmo secondo una prospettiva di fluida interconnessione globale [44]. Orbene, anche qui, a parte gli interessanti raffronti con le scienze fisiche e biologiche, raffronti che siamo in grado solo di segnalare, anche qui scorgiamo consistenti indirizzi psicologici operanti in direzione convergente. Basti pensare alle scuole psicoterapeutiche esistenzialiste quando per bocca, per esempio, di R. May affermano che dottrine orientali e psicoterapia esistenziale aspirano entrambe a un superamento della spaccatura tra soggetto e oggetto [45]. Da una angolazione in parte differente la psicologia olistico–dinamica di A. Maslow addita il medesimo orizzonte transduale come la meta più vitale e culturalmente rivoluzionaria da conseguire [46]. La psicoterapia della Gestalt fon-

---

[44] Fondamentale a questo proposito l'opera di A. Watts e, su un diverso registro, quella di Krishnamurti. Del secondo citiamo il recentissimo e monumentale *The Awakening of Intelligence*, London 1973, che riepiloga creativamente vari temi già emersi nelle numerose opere precedenti; di Watts, oltre alle cose già citate, cfr. soprattutto *The Book – Against the Taboo of Knowing Who You Are*, New York 1966 e *The Wisdom of Insecurity*, New York 1951, entrambi strettamente rilevanti alla questione del dualismo, ecc. che stiamo trattando e, anche, al confronto con le scienze occidentali.

[45] V. per esempio R. May, *Existence*, New York 1958, pp. 86–90.

[46] Tutta l'opera di A. Maslow è permeata da questo motivo. Si possono vedere le sue cose principali e cioè *Toward a Psychology of Being*, New York 1968² (trad. ital. *Verso una psicologia dell'essere*, Roma 1971), e *Motivation and Personality*, New York 1970² (trad. ital. *Motivazione e personalità*, Roma 1973); importante inoltre la raccolta di saggi *The Farther Reaches of Human Nature*, New York 1971. Interessanti agganci con psicotecniche orientali offre implicitamente il volume su Maslow di C. Wilson, *New Pathways in Psychology*, London 1972: v. soprattutto l'insistenza di Wilson sulla possi-

data da F. Perls [47], tutta intenta a promuovere una ' restaurazione organismica ' dell'unità individuale mercè il recupero delle parti frammentate e alienate della psiche, nel segno dell'*hic et nunc*; la psicologia analitica di C. G. Jung mirante a una congiunzione creativa di conscio e inconscio procedono, per modi diversi, lungo la medesima strada. Gli indirizzi psicologici fin qui menzionati, insieme con altri, si vanno sempre più compaginando – anche se in misura diversa – nel movimento più generale della psicologia umanistica; la quale, come si è già ricordato coinvolge in misura crescente religiosi orientali, orientalisti, psicologi e ricercatori spontanei.

Storicamente il capovolgimento verificatosi è enorme: un tempo il fermento religioso orientale o era assente dalla cultura occidentale, o era oggetto di un generico e acritico idoleggiamento per opera di culti esoterizzanti oppure, infine, si tentava di amalgamarlo con indirizzi filosofico–speculativi di impronta pessimistica. Oggi lo troviamo inserito, per contro, in movimenti psicologici che, senza essere semplicisticamente ' ottimisti ', sono tuttavia alieni dal pregiudizio pessimista e stretti, invece, nel convincimento che, qualora si predisponga una adeguata cornice–stimolo teorico–pratica, le potenzialità inespresse dell'individuo possano insorgere e variamente fruttare, con conseguenze socio–culturali imprevedibili [48].

11. La terza faccia del prisma – si diceva prima – è rappresentata dal cosiddetto ' pensiero non lineare ', cioè da quella modalità di pensiero non analitica e non logico–deduttiva, designata con nomi vari nella letteratura religiosa orientale e connotata dalla specifica facoltà di indurre il superamento del dualismo e dunque dalla concomitante capacità di rendere trasparente l'io convenzionale, dissolvendone così la presunta assolutezza monolitica. Tale modalità è stata lungamente svalutata (e pertanto repressa) in Occidente, a favore esclusivo della modalità contraria, quella analitico–lineare, cui è stato assegnato il monopolio di tutti i campi del sapere e dell'educazione. Si può pensare, con molte ragioni, che questa sia stata una necessità. Ma il fatto rimane che l'istanza intuitiva ne ha

---

bilità–necessità di rendere *volontarie* le *peak–experiences* studiate da Maslow; il quale, viceversa, ha guardato ad esse come a un fenomeno sottratto per eccellenza alla programmazione e alla volontà (cfr. Wilson, *cit.*, p. 247).

[47] Riferimenti e bibliografia in J. Fagan e Z. Lee Shepherd, *Gestalt Therapy Now*, Palo Alto 1970[2].

[48] Da segnalare C. Naranjo, *The One Quest*, New York 1972, opera nuova nel suo genere, nel suo intento di accostare – su basi meno approssimative dell'usato – recenti approcci psicoterapeutici e indirizzi religiosi orientali sotto il denominatore della crescita interiore dell'individuo e con lo scopo di investigare le possibilità di rinnovati modelli di educazione e dunque di nuove proposte di crescita del collettivo.

fatto le spese [49]. E se è vero che una capacità o talento non usato genera i medesimi frutti di un bisogno impedito, allora l'imperante svalutazione non può non aver avuto come conseguenza una profonda e diffusa alienazione. Più di una corrente psicologica – da Jung alla psicologia umanistica già menzionata – reputa che l'istanza intuitiva o del pensiero non–lineare costituisca una irrinunciabile spinta di base, per nulla secondaria (o derivata) rispetto per esempio alla istanza sessuale o alla istanza territoriale. Per cui allo stesso modo che la frustrazione di queste ultime è carica di portati negativi, non altrimenti accade qualora si reprima o si ignori la spinta verso modalità psichiche funzionanti sotto il segno di una pluridimensionalità non collocabile in una concatenazione lineare, bensì all'interno di una olistica *coincidentia oppositorum* inconciliabile col principio di non–contraddizione; sotto il segno di una intuitività caratterizzata dalla assenza di scissione tra emozione–sentire da un lato e comprensione intellettuale dall'altro; e sotto il segno, infine, di una concreta prospettiva di trasformazione interiore.

Ma se la tesi or ora esposta di matrice psicologica comincia ad avere un'età, per dir così, e comincia a estendere la sua incidenza almeno in quelle aree culturali non afflitte da dogmatismo cronico, ben più giovane è la sopravvenuta riflessione sociologica. Ci sembra, a questo proposito, che le parole di T. Roszak colgano efficacemente il punto: « *The repression of the religious sensibilities* in our culture over the past few centuries has been as much an adjunct of social and economic necessity *as any act of class oppression or physical exploitation*; it has been as mandatory for urban–industrial development as the accumulation of capital... If we have not been accustomed to think of this harsh secularization of consciousness as a political issue, this has been – in part – because the damage suffered has overspilled the obvious class barriers; it has fallen as heavily on the social élite as on the masses » [50].

Senonché tale processo repressivo nei confronti di una interiorità diversa da quella prevalentemente intellettuale cui siamo avvezzi, ha cominciato a suscitare una reazione. E si può dire che detta reazione prende a profilarsi su scala visibile e non più miscroscopica solo in epoche recenti,

---

[49] Tra i più geniali studi recenti sul pensiero non lineare con tutte le sue implicazioni, cfr. A. Weil, *The Natural Mind*, Boston 1973; per riferimenti all'Oriente v. p. 175 sgg. Anche rilevanti al tema J. R. Royce, *The Incapsulated Man*, New York 1964, trad. ital. *L'uomo incapsulato*, Roma 1970 e J. Havens (ed.) *Psychology and Religion*, New York 1968, trad. ital. *Psicologia e religione*, Roma 1969.

[50] T. Roszak, *Where the Wasteland Ends*, New York 1973, p. xv sgg. (corsivo nostro), il quale riprende il discorso cominciato in *The Making of a Counterculture*, New York 1968 (trad. ital. *La nascita di una controcultura*, Milano 1971).

allorché l'impulso a studiare o a educare di persona il pensiero non lineare ha investito da una parte le scienze psico-sociali, dall'altra strati della società molto più numerosi di prima. Ora questa reazione spiega perché si è creduto di indicare il settore del pensiero non lineare quale area privilegiata di incontro tra Oriente religioso e Occidente contemporaneo: infatti essa reazione risveglia automaticamente l'interesse o l'attrazione verso le dottrine asiatiche in oggetto che hanno come proprietà più qualificante quella, appunto, di conferire una posizione capitale alla modalità non lineare del pensiero. Senza pensare che ciò rende assai più agevole realizzare momenti di sintesi Oriente-Occidente. A quest'ultimo proposito, prendiamo ad esempio un approccio psicoterapeutico come la Gestalt, basato in parte su tecniche non verbali, in parte sulla *espressione* immediata di conflitti e sentimenti piuttosto che sulla loro *analisi* a posteriori. Ebbene è chiaro che questo approccio è *una reazione* a una ipertrofia di pensiero lineare cui può dare adito la psicanalisi classica [51] (interpretazioni, ricerche di cause ed effetti ecc.). Come tali, varie 'nuove terapie' a cominciare dalla Gestalt, si trovano spontaneamente in consonanza con tecniche psicointegrative orientali, tanto che prende a darsi talora il caso di una cooperazione *pratica* tra le due parti: per esempio seminari pratici *comuni* di psicotecniche orientali e occidentali.

Questo sembra un ulteriore avvicinamento tra Oriente e Occidente rispetto, per esempio, all'epoca in cui Fromm comparava Zen e psicanalisi (v. sopra). Egli, infatti, concludeva coraggiosamente che i presupposti *teorici* tra le due scuole erano assai più affini di quanto sembrasse a prima vista; ma osservava che, d'altra parte, i *metodi* adoperati da ciascuna erano radicalmente diverse. Oggi, invece, per lo meno considerando alcune 'nuove terapie' si dà un accostamento anche dei metodi, pur con sostanziali divergenze.

Per concludere queste riflessioni su psicologia dinamica e Oriente con particolare riguardo alla questione del pensiero non lineare, ci sembra opportuno mettere l'accento su un altro punto importante: la psicologia analitica di Jung – non a caso oggetto di crescente interesse nelle aree di incontro Oriente-Occidente fin qui esaminate – offre uno studio specialmente articolato e geniale del pensiero non lineare. Infatti tutta la speculazione junghiana sull'inconscio transpersonale o collettivo quale serbatoio per eccellenza di creatività, serbatoio non funzionante secondo i modi analitico-discorsivi propri della sfera conscia-egoica, tale speculazione offre un punto di orientamento di grande portata; e in grado, come tale,

[51] La quale, però, rappresentò, con la introduzione della tecnica dell'associazione libera e dell'attenzione ai sogni, una importantissima rottura rispetto al clima di pensiero ultralineare, per dir così, nel quale era nata.

di agire quale facilitante nei confronti della scoperta e della integrazione del pensiero non lineare.

Infine, non va taciuto che tutto questo settore riguardante il pensiero non lineare è ulteriormente rinforzato dal fatto che la psicologia sperimentale comincia ad aprirsi nei suoi confronti e nei riguardi dell'Oriente religioso; rinforzo tanto più rassicurante per la mentalità occidentale data la tradizionale cautela delle scienze sperimentali. Si sta addirittura profilando una vera e propria scienza degli « stati alterati di coscienza », scienza nella quale la considerazione delle discipline religiose asiatiche ha un posto privilegiato [52].

12. Si sono fin qui tratteggiati alcuni dei molti temi pertinenti all'incontro fra Oriente religioso e Occidente contemporaneo. Ora, potrebbe destare sorpresa che tra gli argomenti trattati non figuri il fenomeno del grande aumento di presenze occidentali presso *ashram*, comunità e conventi orientali organizzati secondo criteri strettamente tradizionali, al di fuori da qualsiasi colloquio sostanziale con la cultura occidentale moderna. Ci riferiamo con ciò in primo luogo a centri religiosi ubicati in Oriente [53]. Il motivo di questa nostra minore attenzione nei riguardi di tale aspetto – peraltro importante – dell'incrocio Oriente–Occidente è dovuto al fatto che, per lo meno in queste note, ci siamo ripromessi di considerare prevalentemente quelle facce del fenomeno Oriente–Occidente nelle quali fosse dato di osservare mutazioni in chiave anzitutto *qualitativa*: per esempio quando si parla di una psicologia concretamente ricettiva nei confronti della religiosità orientale e viceversa, è chiaramente coinvolto un fatto di qualità. Mentre, allorché abbiamo a che fare con forme di ' emigrazione ', occidentale, per dir così, verso l'Oriente religioso ci troviamo invece di fronte a una mutazione di ordine *quantitativo*, giacché assistiamo più che altro all'aumentare del numero di occidentali che eleggono questa o quella religione orientale, *così com'è*, a proprio sistema di vita. Sarebbe naturalmente semplicistico immaginare che si tratti di un fenomeno *solo* quantitativo, senza riflessi, anche profondi, sulla qualità. Tuttavia, adottando, come si è fatto, quale criterio conduttore quello del cambiamento di qualità, si è creduto di dare la priorità a quei fenomeni di incontro fra Oriente e Occidente nei quali sia più visibile una interfecon-

---

[52] A proposito di queste ultime considerazioni, cfr. sopra n. 26 le *opp. cit.* di Ornstein e la raccolta di Tart. Cfr., inoltre, la raccolta edita da J. White, *The Highest State of Consciousness*, New York 1972.

[53] Oltre ai lavori elencati alla n. 7, cfr. anche Ch. S. J. White, *Swāmi Muktānanda and the Enlightenment through Sakti-Pāt*, *History of Religions*, 13, 4 (1974), pp. 306–322, e Id., *The Sāi Bābā Movement: Approaches to the Study of Indian Saints*, in *Journal of Asian Studies* 31, 4 (1972), pp. 863–878.

dazione, dunque mutazioni o, per lo meno, ricettività, su entrambi i versanti. Il che ha implicato priorità, in queste note, per quegli autori, indirizzi, ecc. (orientali e occidentali) che si collocano su questa linea: quella, cioè, che secondo noi è lecito chiamare la ' punta avanzante ' dell'incontro Oriente–Occidente.

In proposito, approssimandoci alla conclusione, è necessario sottolineare taluni vitali punti del nostro argomento, punti che pigliano risalto non appena si tirino le fila di quanto si è detto fin qui. Alludiamo al fatto che il fermento orientale ha investito, soprattutto in tempi recenti, tre aree della massima importanza e cioè: (*a*) il concetto di psicoterapia e, in generale, di psicologia dinamica o del profondo, come si è già visto; (*b*) il concetto di misticismo e – benché in misura finora attenuata e circoscritta prevalentemente a certi strati della cultura nordamericana – (*c*) il concetto di cultura–società alternativa.

Di (*a*) si è già dibattuto sopra. Vale la pena, tuttavia, di aggiungere questo: gli autori religiosi orientali si possono suddividere – nei riguardi della psicologia – in tre categorie e cioè (1) coloro completamente disinteressati alla cosa; (2) coloro che, provvisti di una certa informazione sulla psicologia dinamica, mantengono un atteggiamento critico nei suoi confronti; (3) coloro che invece nutrono un interesse simpatetico, anche se critico su molti punti (v. sopra l'esempio di Chögyam Trungpa) [54]. Quello che qui ci interessa sottolineare è che, in modi diversi, non solo gli appartenenti a quest'ultimo gruppo, ma anche gli esponenti della categoria più critica confluiscono fecondamente, *di fatto*, con indirizzi psicodinamici occidentali d'avanguardia (v. sopra) nella ricerca di una *nuova psicologia*, anche se a una parte di loro tale impresa non interessa direttamente. Per esempio allorché Aurobindo – che possiamo collocare nella categoria critica [55] – si dilunga sulla struttura del ' vitale ', cioè della sfera emotiva, assegnando ad essa un ufficio preminente nel processo di trasformazione–liberazione interiore [56], egli fa, in effetto, psicologia e reca contributi utili a un approfondimento e a un rinnovamento della riflessione psicologica. Parimenti Krishnamurti, se da un lato è un implacabile censore di tutti i ' sistemi '

---

[54] Notevolissima come fenomeno di incrocio Oriente–Occidente in senso psicologico, l'iniziativa di Chögyam Trungpa, da poco avviata, di istituire un centro psicoterapeutico nel quale si intende applicare la psicotecnica buddhista a individui disturbati mentalmente anche in forme gravi: cfr. M. Casper, *Space Therapy and the Maitri project*, *Journal of Transpersonal Psychology*, 1974, I, pp. 57–67.

[55] Cfr. per esempio Aurobindo, *Le Yoga e la psychanalyse*, in J. Masui (ed.), *Yoga, Science de l'homme intégral*, Paris 1953, pp. 357–360. Per una sorta di *summa* delle critiche più tipiche mosse dallo spiritualismo indiano alla psicologia dinamica occidentale cfr. Nikhilananda, *Hindu Psychology*, London 1960[3].

[56] Cfr. G. E. Monod–Herzen, *Shri Aurobindo*, Pondichéry 1954, p. 380.

filosofici, religiosi, psicologici ecc. d'Occidente e d'Oriente, dall'altro si sofferma di continuo sugli effetti catartici dell'attenzione, del vivere *hic et nunc*, dell'accettazione creativa, fornendo in tal modo un supporto ricco di nuove angolazioni a quelle psicologie esistenzialiste ecc. che pongono proprio i suddetti temi al centro della loro attenzione. Insomma l'Occidente è alla ricerca di forme più incisive di autorealizzazione e di liberazione e trova materiale e stimoli non esigui in espressioni religiose orientali. Le stesse critiche se talora possono far capo a prevenzioni etnocentriche orientali, tal'altra fanno capo invece a una sentita insoddisfazione nei confronti di soluzioni alla insegna di un esclusivismo psicanalitico o comportamentista; che è una insoddisfazione affine a quella che ha portato, in Occidente, a psicologie non riduttive, da Jung alla psicologia umanistica.

Così come all'Oriente è imputabile una influenza su certe mutazioni che stanno avvenendo in campi psicologici, del pari – e in misura maggiore – una forte spinta a ' rivisitare ' il concetto di misticismo proviene dalla spiritualità asiatica. Certamente il termine ' misticismo ' rimane tuttora piuttosto vago; però esso si va progressivamente differenziando da due accezioni restrittive con le quali esso veniva spesso identificato e cioè da una parte con ' mistica ' – ossia l'approccio peculiare alle istituzioni contemplative cristiane – e dall'altra ' occultismo ' o ' esoterismo '. La identificazione con questi termini ha lungamente conferito al ' misticismo ' un aspetto di inaccessibilità e di estraneità alla vita. Adesso, invece, si comincia a guardare al misticismo come a una possibile dimensione ' mondana ', secolare, quotidiana, per nulla in contrasto con la vita, ma, anzi, funzionale a un percepire e a un agire decondizionati e ' giusti ' [57]. Inoltre, si moltiplicano gli studi che pongono in relazione misticismo e *creatività*, come quelli che, entrambi, risultano fortemente connotati da una aspirazione all'*unità* [58]: ricordiamo le considerazioni sul trascendimento del dualismo come tratto vitale di tante discipline ' mistiche '. Ora tale nuova accezione che il termine ' misticismo ' va assumendo non sarebbe stata possibile se esso non si fosse dilatato fino a includere, in primo piano, l'Oriente religioso.

Ma in qual modo l'Oriente ha contribuito a questa nuova accezione? Della crucialità dell'approccio transdualista nel Buddhismo, Vedānta ecc.

---

[57] Cfr. per esempio A. Watts, *This is it*, New York 1967³, pp. 13 sgg. (trad. ital. *Beat Zen e altri saggi*, Roma 1973) e, ancora una volta, l'opera di Krishnamurti. Spunti originali e buona bibliografia nel recente vol. di A. M. Greely, *Ecstasy, A Way of Knowing*, Prentice-Hall, Englewood Clifts, N.J., 1974.

[58] Interessante Ben-Ami Scharfstein, *Mystical Experience*, Oxford 1973, p. 27. *Implicitamente* spunti sostanziosi sono reperibili in A. Koestler, *The Act of Creation*, London 1969². Per una rassegna aggiornata di lavori recenti sul misticismo cfr. P. G. Moore, *Recent Studies of Mysticism*, in *Religion*, 3 (1973), pp. 146–156.

si è già dibattuto sopra, con le relative importanti ripercussioni in certe forme di psicologia: v. per esempio la ricorrenza della espressione ' atteggiamento taoista ' nella psicologia di A. Maslow. Ma, oltre a ciò, c'è un altro fattore orientale che ha contribuito a una maggiore secolarizzazione del misticismo, accompagnata, va da sè, da una diversa *concezione* del misticismo. Ci riferiamo a una diversa struttura – rispetto al Cristianesimo – delle istituzioni religiose orientali, palesemente meno centralizzate e dogmatiche di quelle cristiano-occidentali. Per cui, ad esempio, un convento buddhista si configura come una dimensione aperta, per dir così. Spesso all'individuo è data la possibilità di permanervi il tempo che crede, per poi uscirne e infondere ciò che ha appreso nella sua vita laica, sia a livello intrapsichico, sia a livello interpersonale. E ciò viene talmente incontro a un'esigenza generale che in Oriente – e soprattutto in certi indirizzi religiosi trapiantati in Occidente – si insiste più di prima sulla cosa [59], mentre in Occidente si invocano, da parte cristiana, iniziative nella medesima direzione [60]. L'evidente risultato di imprese siffatte – e la mancanza di spazio ci impedisce di menzionarne numerose consimili – è un superamento di strutture rigidamente istituzionali, e dunque, un travasarsi dell'elemento ' religioso ' nell'orditura laica ordinaria, che ne riuscirà più o meno toccata e trasformata.

A questo punto non soltanto il termine ' misticismo ' risulta alterato rispetto al passato ma, di più, si rivela sempre più insufficiente e fuorviante. Infine, osserviamo un fenomeno non meno importante ai fini di una secolarizzazione del misticismo, vale a dire quella mancanza di soluzione di continuità – soluzione un tempo di prammatica – tra psicologia e religione o misticismo che comincia a profilarsi qua e là. Infatti in approcci di psicologia non riduttiva – si veda per esempio la psicologia umanistica e, più ancora, a quella sua interessantissima branca che è la psicologia transpersonale – l'accesso a nuovi spazi interiori, le ' esperienze di vetta ', gli ' stati alterati di coscienza ' ecc. (cioè tutte formulazioni ' mistiche ') è guardato come un possibile esito di un lavoro psicologico su sé stessi: esauditi i bisogni carenziali o di base e risolti i conflitti inerenti alla loro frustrazione, si dischiude un nuovo paesaggio sul quale le dottrine ' mistiche ' dell'Oriente hanno molto da dire: ecco una saldatura tra Occidente e Oriente, tra ' ordinario ' e ' mistico ' ed ecco dunque una proposta di misticismo diverso.

---

[59] Cfr. la concezione del monastero buddhista quale « training center » temporaneo in Chöogyam Trungpa, *An Approach to Meditation*, in *Journal of Transpersonal Psychology*, 1973, I, p. 73.

[60] J. M. Domenach, *Un monachesimo per la nostra epoca*, in *Corriere della sera*, 28 dicembre 1973, p. 2.

13. Infine, passiamo alla summenzionata influenza orientale su quei movimenti orientati verso la realizzazione di una società e di una cultura alternative, movimenti emananti dalla cosiddetta ' controcultura ' d'oltre, oceano. Qui, per esempio A. Ginsberg invoca l'istituzione di « accademie di autoconsapevolezza... che portino a riconoscere ufficialmente e a proclamare la validità sociale dell'esplorazione dello spazio interiore » [61]; mentre G. Snyder – studioso e praticante dello Zen, oltre che poeta – si preoccupa di come portare gli uomini al momento in cui « a eccitarli non saranno più gli oggetti, ma gli stati mentali » e sostiene che « la disaffiliazione e l'accettazione della povertà attraverso la pratica del Buddhismo diviene una forza positiva poiché propiziando l'adempimento sereno e generoso dei desideri naturali... distrugge i costumi arbitrari che creano frustrazione e indica la via verso un tipo di comunità che sgomenterebbe i moralisti ed eliminerebbe eserciti di uomini che combattono poiché non possono essere amanti » [62]. Inoltre l'uno e l'altro di questi autori – e abbiamo citato solo due esempi tra i più rappresentativi – svolgono, ciascuno a suo modo, una azione sociale. La grande novità, ben messa in rilievo da Roszak, è che il pensiero radicale, per lungo tempo antireligioso per eccellenza viene ora – e per la prima volta in maniera così pronunciata – a impregnarsi di istanze religiose e di trasformazione interiore [63]. La componente orientale in ciò non è l'unica: basti pensare alla cosiddetta « religione psichedelica », a tentativi pseudosciamanistici ecc. Tuttavia essa è non di rado la più strutturata e le compete spesso il maggior peso specifico, come quella capace di offrire particolari garanzie di equilibrio e di solidità.

Anche qui dunque – e forse più vistosamente ancora che in altre aree – abbiamo che l'incontro fra Oriente e Occidente promuove una mutazione di qualità nell'uno e nell'altro: nel senso che da una parte l'interiorità orientale si allea alla protesta sociale, rinnovandola, mentre dall'altra l'estroversione attivistica occidentale, percependosi come unilaterale, si schiude a un'imprescindibile dimensione psichica, per lungo tempo repressa. Perciò l'Oriente viene qui accolto secondo direttrici nuove, consone alla nostra temperie socio-culturale. Si direbbe che non è restata lettera morta l'esigenza additata da A. Watts nell'ormai lontano 1940, allorché egli propugnava la necessità di distinguere tra *i principi* peculiari delle religioni orientali e da esse mutuabili e le loro *applicazioni*: all'Occidente incombe di

---

[61] A. Ginsberg, citato in F. Pivano, *L'altra America degli anni sessanta*, vol. II, Roma 1972, p. 457.

[62] *Ibid.*, vol. I, pp. 64 sgg.

[63] T. Roszak, *La nascita di una controcultura*, *cit.*, p. 156.

scoprire il *proprio* modo di applicare tali principi, al di là di un vano spirito imitativo e nel rispetto delle proprie radici culturali [64].

14. Il complesso di queste note ha cercato di vedere se e fino a qual punto sia possibile rispondere a quelle domande di ordine metodologico formulate all'inizio (in che misura l'incontro Oriente–Occidente ha generato novità, ecc.), oltre a focalizzarsi storicamente sui principali tratti di differenza col passato. Parecchio è stato lasciato fuori dalla trattazione, sia per l'estensione del tema, sia perché ci premeva di fermare quei punti che, a nostro avviso, rivestono un carattere prioritario. In sostanza perciò si è trattato di una delibazione orientativa del soggetto, nell'intento di stabilire un primo ordito di connessioni che renda possibile, in processo di tempo, una elaborazione specifica dei singoli argomenti presi in esame.

---

[64] A. Watts, *The Meaning of Happiness*, New York 1970³, p. 72.