



QUADERNI

ASIATICI

Rivista di cultura e studi sull'Asia

n. 121 - marzo 2018



**QUADERNI ASIATICI**  
Rivista di cultura e studi sull'Asia

121 - marzo 2018

Edito da:



**CENTRO DI CULTURA ITALIA-ASIA**  
*"Guglielmo Scalise"*

## **QUADERNI ASIATICI**

**Trimestrale edito dal Centro di Cultura Italia-Asia "G. Scalise"**

Anno XXXIV, numero 121, marzo 2018

**ISSN: 2038-9795**

Pubblicazione registrata presso la Cancelleria del Tribunale di Milano col n. 290 in data 11 giugno 1983.

### **Direzione e Amministrazione:**

Centro di Cultura Italia-Asia "G. Scalise" - Redazione Quaderni Asiatici

Sede Legale: Viale Fulvio Testi, 86 - 20126 Milano

Cod. Fisc. 10970210158

info@italia-asia.it redazione@italia-asia.it tesoreria@italia-asia.it

### **Direzione e Redazione**

*Direttore Responsabile:* Maria Tatsos

*Direttore:* Susanna Marino

*Coordinamento Editoriale:* Giulia R. M. Bellentani

*Redazione:* Giulia R. M. Bellentani, Marco Briccola, Linda Broggin, Matteo Cremonesi, Susanna Marino, Denise Ripamonti, Teresa Ann Saracino.

### **Hanno collaborato a questo numero:**

Giulia R. M. Bellentani, Edoardo Paolo Ferrari, Moira Luraschi, Paolo Magnone, Daniela Moro, Marco Passavanti, Vanna Scolari Ghiringhelli.

- I *Quaderni Asiatici* sono inviati gratuitamente a tutti i soci del Centro di Cultura Italia Asia.  
Chi volesse farne richiesta contatti: **tesoreria@italia-asia.it**
- Per proporre collaborazioni, articoli/studi scientifici, articoli/interviste d'attualità o recensioni di libri scrivere a: **redazione@italia-asia.it**  
La lunghezza massima dei contributi è fissata in 30.000 battute (spazi compresi). Possono essere ammessi anche contributi in lingua inglese. Articoli e studi scientifici verranno sottoposti alla procedura di *double blind peer review*. Per ricevere indicazioni sulle norme editoriali e ulteriori informazioni, non esitate a contattare la redazione.
- Per un elenco completo di tutte le pubblicazioni editate dal Centro, visitate il nostro sito: **www.italia-asia.it**
- Eventuali reclami per smarrimento devono essere indirizzati a: **tesoreria@italia-asia.it** alla ricezione del numero successivo.
- Per richiedere copie arretrate contattare: **tesoreria@italia-asia.it**
- **Gli articoli rispecchiano soltanto il pensiero dell'autore e non impegnano Direzione e Redazione.**

# Sommario

## Articoli e studi a cura del comitato di esperti

|                                          |                                                                                                                       |     |
|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Edoardo Paolo Ferrari</i>             | L'unificazione di aspetti tangibili e intangibili attraverso l'uso del legno nell'architettura vernacolare del Ladakh | 5   |
| <i>Moira Luraschi</i>                    | I mestieri dell' <i>ukiyoe</i> : tecniche e artigiani della xilografia giapponese                                     | 35  |
| <i>Paolo Magnone</i>                     | Jung e l'India: luci e ombre di un incontro                                                                           | 59  |
| <i>Daniela Moro</i>                      | The Construction of Alterity in Nakazato Tsuneko's Works: A Focus on <i>Noriai basha</i> (1938)                       | 81  |
| <i>Marco Passavanti</i>                  | Quanto è sottile il "corpo sottile"? Modelli descrittivi del corpo yogico nello yoga posturale moderno.               | 103 |
| <b>Recensioni</b>                        |                                                                                                                       | 123 |
| <b>Hanno collaborato a questo numero</b> |                                                                                                                       | 131 |

## JUNG E L'INDIA LUCI E OMBRE DI UN INCONTRO

*Paolo Magnone*

**I**l soggetto indicato dal titolo — l'incontro di Jung con l'India — se preso in senso metaforico eccederebbe di gran lunga la possibilità di trattazione anche sommaria nello spazio a disposizione<sup>1</sup>; ma diventa più maneggevole se l'incontro è inteso nel senso più concreto e letterale dell'evento della presa di contatto di Jung con la terra indiana: e a questo noi ci limiteremo perlopiù, pur senza rinunciare a qualche considerazione tesa a situare l'evento nel contesto più ampio dell'atteggiamento di Jung verso l'Oriente e l'India in particolare.

Jung visitò l'India una sola volta, nel 1937-38, non di sua spontanea iniziativa ma in seguito a un invito rivolto-gli dal governo inglese che celebrava il venticinquennale della fondazione dell'Università di Calcutta. Le memorie del suo viaggio in India sono principalmente consegnate in tre testi, raccolti per il lettore italiano nel volume miscellaneo *La saggezza orientale* pubblicato nel 1983 per i tipi di Bollati-Boringhieri<sup>2</sup>.

### **Viaggio in India**

Il primo, che reca il titolo "Viaggio in India" (S01), non è propriamente un testo autonomo, bensì un estratto dal

---

1 Il lettore interessato può vedere p. e. Coward 1985 e Clarke 1994, entrambi intitolati *Jung and Eastern Thought*.

2 I tre articoli saranno identificati nel testo con le tre sigle S01 - S02 - S03. Le traduzioni dei tre articoli saranno desunte, per maggior comodità del lettore, dal succitato volume *La saggezza orientale*, talora con modifiche evidenziate da parentesi quadre. Tutte le altre traduzioni sono dell'A.

volume *Ricordi, sogni e riflessioni di C. G. Jung* (tr. it. di Jaffé 1993). Quanto egli stesso vi dice a proposito di questo viaggio ci porge la chiave per intendere non soltanto l'atteggiamento con cui lo affrontò, ma al tempo stesso le condizioni e i limiti del suo atteggiamento generale nei confronti dell'India. A quel tempo, egli ricorda, aveva già «molto letto di filosofia e di storia religiosa dell'India, ed [era] profondamente convinto del valore della saggezza orientale». In effetti, già la sua prima opera importante, i *Tipi psicologici* del 1921, abbonda di citazioni tratte in particolare dalle *Upaniṣad* e dalla *Bhagavad Gītā*, che egli aveva letto nelle traduzioni di Deussen<sup>3</sup>.

«Ma dovevo viaggiare — continua — con lo scopo di giungere a conclusioni mie personali, e rimanevo pertanto chiuso in me stesso, come un *homunculus* nella [storta]. L'India mi [ha toccato] come un sogno, perché ero e rimasi alla ricerca di me stesso, e della mia verità personale» (SO1: 1)<sup>4</sup>.

Naturalmente l'espressione “mi ha toccato come un sogno” non va intesa come una mera figura letteraria, bensí acquista un significato molto specifico quando a pronunciarla è il teorico del sogno come via maestra di accesso ai contenuti dell'inconscio. L'India gli si squadernava davanti come un paesaggio simbolico, che

---

3 Cfr. l'introduzione di L. Aurigemma a *La saggezza orientale*, p. xi.

4 «Aber ich mußte sozusagen als ein Selbstversorger reisen und blieb in mir selber wie ein Homunculus in der Retorte. Indien hat mich wie ein Traum berührt, denn ich war und blieb auf der Suche nach mir selber, nach der mir eigenen Wahrheit» (Jaffé A. 1993: 277). Come già segnalato, la traduzione è desunta dal succitato volume *La saggezza orientale*, con lievi modifiche, tra cui la correzione di un refuso (“storia” in luogo di “storta” — ted. *Retorte* —, molto probabilmente da imputarsi alla piaga degli odierni programmi di correzione ortografica, che sogliono far scempio delle parole più desuete) particolarmente sciagurato, in quanto occulta al lettore italiano le risonanze alchemiche del processo di crescita personale accennato da Jung.

faceva appello al suo acume analitico per ricevere la giusta interpretazione: veniva, con ciò, spossessata di una sua identità autonoma, come un sogno che ripete il suo senso dalle sue connessioni con la psiche del sognatore. Per sua esplicita ammissione, Jung rimase «chiuso in sé stesso», alla ricerca della «sua verità personale».

Si potrebbe osservare, è vero, che ognuno è comunque centrato in sé stesso, e ogni interpretazione, come Gadamer<sup>5</sup> insegna, è di necessità storicamente situata; ma Jung alla sua situazione e al suo orizzonte personale rimase affatto aggrappato, compromettendo così la possibilità di quella “fusione di orizzonti” (*Horizontverschmelzung*), in cui soggetto e oggetto ricevono entrambi la propria spettanza, che Gadamer considera essenziale per la comprensione ermeneutica.

Più ancora, Jung apparentemente coltivava una sorta di cattiva coscienza nei confronti del suo rapporto con l'India, come se questo potesse minacciare le radici della sua occidentalità. A suggello delle sue memorie indiane riferisce infatti un sogno che egli ebbe verso il termine del suo soggiorno, sul tema della *queste* del Santo Graal — il mito principe dell'Occidente cristiano: un sogno «essenzialmente europeo, [che] si presentava quando [si era] appena districato dalla soverchiante massa delle impressioni dell'India». Il sogno, così recita il testo tradotto,

«spazzava via con violenza tutte le intense impressioni diurne dell'India, e mi riportava alle troppo a lungo trascurate istanze dell'Occidente [...] Ero strappato al mondo dell'India, e mi veniva rammentato che esso non rappresentava il mio compito, ma solo parte del cammino — anche se una parte importante — che mi avrebbe avvicinato alla meta. Era come se il sogno mi avesse posto

---

5 Hans-Georg Gadamer, filosofo tedesco, considerato uno dei maggiori esponenti dell' ermeneutica filosofica. [N.d.r.]

la domanda: “Che fai in India? cerca piuttosto, per te e i tuoi simili, il vaso miracoloso, il *salvator mundi* di cui avete urgente bisogno. State rovinando tutto ciò che secoli hanno costruito”» (SO1: 11).

Il tema del Graal è *ureuropäisch*, ovvero ancor più che “essenzialmente europeo” (come suona la traduzione): appartiene al fondo ancestrale dell'Europa. E ancora, la traduzione non è in grado di restituire la sottile antitesi tra le “impressioni **diurne**” (*Tageseindrücke*) dell'India (che è appunto Oriente, *Morgenland*, etimologicamente “Terra del mattino”) e le istanze dell'Occidente (*Abendland*, etimologicamente “Terra della **sera**”)⁶. Tutto il passo è percorso dal sotterraneo contrasto tra due mondi, che sbocca nel rimprovero finale: “che fai in India?” — e si noti la pregnanza di quell'ingresso solenne del latino (“cerca piuttosto il *salvator mundi*”) quasi a riportare il transfuga Jung in seno al consesso dei “suoi simili” — gli Occidentali.

Tra quell'*incipit* e questo *explicit* delle memorie junghiane del soggiorno in India, le osservazioni impressionistiche che si affastellano nel mezzo risultano talora suggestive o curiose, ma nel complesso deludenti. Uno degli eventi più significativi del viaggio fu — proprio in quanto tale — un non-evento: il mancato incontro di Jung con uno qualsiasi dei «cosiddetti “santoni”»⁷, che egli evitò di incontrare con una motivazione, ancora una volta, angustamente etnocentrica e personalistica:

«Dovevo — scrisse — elaborare la mia verità e non accettare da altri ciò che non avrei potuto raggiungere con le mie forze. Mi

---

6 Ovviamente un'analoga connessione etimologica sussiste in italiano tra Oriente (“[Terra dell'] orto”) e Occidente (“[Terra dell'] occaso”), ma non è più avvertita dal parlante comune.

7 E in particolare il mancato incontro con Ramana Maharshi, cui l'aveva sollecitato l'amico Zimmer, che ne rimase deluso — ma questo formerà l'oggetto di un altro studio.

sarebbe parso un furto se avessi appreso dai santoni la loro verità per farla mia. La loro saggezza appartiene a loro. *Come europeo non posso prender nulla in prestito dall'Oriente*, ma devo plasmare la mia vita da me stesso, secondo quanto mi suggerisce il mio intimo o mi apporta la natura» (SO1: 2 [corsivo dell'A.]).

Con questi presupposti, Jung preferì agli abboccamenti con i saggi che avrebbero potuto ammaestrarlo — così temeva — malgrado lui, incontri occasionali che gli porgevano il destro per un esercizio (non di rado malinteso) del suo acume critico “occidentale”. È sintomatico l'episodio (che egli riferisce) dell'incidente tra due contadini sinhalesi, che invece di dar luogo a un alterco suscitò un pacato scambio di formule di cortesia — all'incirca *adukan anatman* — ovvero, interpreta Jung:

«molestia passeggera, non un'anima (individuale)», chiedendosi poi dubitabondo: «era un caso? era tipicamente indiano?» (SO1: 2).

Quale che fosse l'esatto tenore delle parole pronunciate dai contadini, ognuno che abbia qualche dimestichezza con il buddhismo vi avrà certo riconosciuto l'eco di due delle tre “caratteristiche” (*lakḥaṇa*) dell'esistenza secondo l'insegnamento pristino del Buddha: *sabbam aniccaṃ dukkham anattā* (*sarvaṃ anityaṃ duḥkham anātman*), “tutto è impermanente, doloroso e non-Sé”<sup>8</sup>. Come rileva un insigne studioso della contemporaneità buddhista, si possono tuttora cogliere elementi di quella visione del mondo propria della dottrina originaria nella

8 L'interpretazione “non-Sé” (intendendo il composto *an-ātman* come un *karmadhāraya*) corrisponde con ogni probabilità al tenore originario della dottrina del Buddha. L'interpretazione “privo di Sé”, ovvero “insostanziale” (intendendo il composto come un *bahuvrīhi*) è caratteristico della più tarda “dottrina della vacuità” della scuola Mādhyamaka.

[*Karmadhāraya* e *bahuvrīhi* sono due diverse modalità di formare termini composti nella lingua sanscrita. N. d. r.]

vita quotidiana delle popolazioni asiatiche meridionali che professano il buddhismo *theravāda*, nella maniera in cui le persone reagiscono a certe circostanze della vita. Ad esempio, egli nota molto a proposito,

«quando apprendono della morte di un vicino, o di qualsiasi altra sciagura, sono soliti usare espressioni come *aniccam dukkham anattam* [...] Queste espressioni, così pregne dell'insegnamento fondamentale del Buddha, hanno scarso significato dappprincipio, ma con l'andar del tempo provocano un senso di curiosità: è così che comincia una seria comprensione della filosofia buddhista» (Guruge A. 2005: 58)

Dunque, questo è il corretto significato della frase colta a mezzo da Jung, che egli avrebbe potuto apprendere facilmente se si fosse affidato a una guida competente, invece di voler orgogliosamente contare sulle sole forze del suo intuito, il quale lo conduce maldestramente sui sentieri battuti a evocare quella figura familiare dell'anima individuale che qui non ha luogo.

È d'altronde noto il ruolo precipuo che riveste nella teoria e nella pratica della psicologia analitica junghiana il processo di individuazione come processo di sviluppo della personalità, laddove «individuarsi significa diventare un essere singolo, e, intendendo per individualità la nostra più intima, ultima, incomparabile e singolare peculiarità, diventare sé stessi, attuare il proprio Sé» (Jung C. 1985: 87). Lo stesso viaggio in India, anzi, Jung lo intese, abbiamo visto, come un tappa del suo personale percorso di individuazione alla conquista del proprio Sé. Non c'è dunque da meravigliarsi che, così fissato in questa idea, potesse riportare un'intuizione singolare dalla visita allo *stūpa* di Sanchi, l'evento più saliente dell'intero viaggio, che per sua stessa confessione lo avvinse come non mai con l'incanto mistico del luogo.



fig. 1: *Carl Gustav Jung nella libreria della sua casa di Küsnacht.*

«L'intensa emozione avuta — egli scrive — mi fece capire che la collina di Sanchi aveva *per me* un significato importante: mi rivelava una nuova realtà del buddhismo. Compresi la vita del Buddha come la realtà del Sé, che [ha permeato una vita personale e l'ha pretesa per sé]. Per Buddha il Sé sta al di sopra di tutti gli dèi, rappresenta l'essenza dell'esistenza umana e del mondo in genere... » (SO1: 7)<sup>9</sup>

Naturalmente, nessuno vorrà contestare a Jung il diritto di ricavare dalla visita a Sanchi quegli stimoli che più convenivano al suo personalissimo itinerario spirituale. Così il Buddha può ben divenire *per lui* l'incarnazione emblematica del Sé perfettamente individuato. Cionondimeno, desta un certo stupore veder attribuita tale esaltazione del Sé — del Sé che coincide, nell'accezione junghiana, con l'essenza dell'individuo — a una dottrina per la quale, secondo la sintesi lapidaria del *Visuddhimagga*, «io non sono in alcun luogo alcunché per alcuno, né in alcuno c'è in alcun luogo un alcunché per me»<sup>10</sup>; o ancora:

C'è sofferenza, non colui che soffre  
Non c'è l'attore, solo c'è l'azione  
C'è l'estinzione, non l'uomo che si estingue  
La via esiste, ma non c'è il viandante<sup>11</sup>.

9 Corsivo mio, con un ritocco evidenziato dalla parentesi: la traduzione originale “tende a una vita personale e la esige totalmente”, oltre a scelte lessicali non particolarmente felici, altera arbitrariamente il tempo dell'originale (“[die Wirklichkeit des Selbst], die ein persönliches Leben **durchdrungen** und für sich in Anspruch **genommen hat**”) creando l'impressione che (per Jung) nella vita del Buddha la tensione del Sé verso la personalità sia un compito da realizzare, mentre essa è (per lui) un fatto compiuto, appunto nella persona totalmente realizzata del Buddha.

10 Buddhaghoṣa, *Visuddhimagga* 21, 760: *nāhaṃ kvaṇi kassaci kiñcanatasmim / na ca mama kvaṇi kismici kiñcanatatthi*.

11 *Visuddhimagga* 16, 567: *dukkhameva hi na koci dukkhito / kāraṇa na kiriyāva vijjati / atthi nibbuti na nibbuto pumā / maggamatthi gamako na vijjatī'ti*.

Il buddhismo non concede realtà sostanziale all'individuo, che esso considera come nient'altro che un aggregato incessantemente mutevole dei cinque *khandha*: corpo (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), cognizioni (*saññā*), impulsi (*saṅkhāra*) e coscienza (*viññāna*), al di sotto dei quali non c'è alcun Sé (*attā*, scr. *ātman*) che garantisca un'identità permanente. Per altro verso, la rinuncia all'*ego* (*ahaṃkāra*) è il rimprovero fondamentale che Jung rivolge alla psicologia dello *yoga* (e del pensiero indiano in generale), e questa rinuncia è condivisa anche dalla dottrina del Buddha<sup>12</sup>, come Jung certo non poteva ignorare. Nondimeno, egli non si perita di "comprendere" il Buddha — a dispetto del suo esplicito ammaestramento — come il paradigma dell'integrazione tra Io e Sé<sup>13</sup>!

Tra le considerazioni più interessanti (pur se alquanto abusate) che il testo offre sono quelle relative al ruolo subordinato della morale, e alla forma peculiare che assume in India il cosiddetto "problema del male":

«Si potrebbe affermare, paradossalmente, che la spiritualità indiana prescinda altrettanto dal male che dal bene, o [piuttosto] che sia a tal punto oppressa dai contrari da aver bisogno del *nirdvandva*, la liberazione dagli opposti e dalle diecimila cose» (SO1: 3 = Jaffé A. 1993: 279-80)<sup>14</sup>

12 Con la differenza che la dissoluzione dell'*ego* conduce all'isolamento (*kaivālya*) del Sé assolutamente "disindividuato", nella prospettiva hinduista, mentre conduce all'estinzione (*nirvāṇa*), non essendovi alcun Sé residuo, nella prospettiva buddhista. Nessuna delle due prospettive contempla l'integrazione di Io e Sé alla maniera junghiana.

13 Una tale interpretazione della figura del Buddha si giustifica parzialmente grazie all'aggiunta di ingredienti di buddhologia *mahāyāna* cucinati da Jung secondo una ricetta molto personale.

14 «Man könnte paradoxerweise sagen, die indische Geistigkeit entbehre ebenso sehr des Bösen wie des Guten, oder aber sie sei dermaßen von den Gegensätzen belastet, daß sie des Nirdvandva, der Befreiung von den Gegensätzen und den zehntausend Dingen, bedürfe». Qui il traduttore italiano ha fatto scempio a tal punto da tradire completamente il tenore dell'originale e rendere la traduzione affatto fuorviante: la spiritualità

Com'è noto, quello della teodicea, ovvero della conciliabilità della giustizia divina con il male del mondo, e particolarmente con la “sofferenza del giusto”, è un problema che affligge specialmente le religioni abramitiche: in India, come molti hanno rilevato (e Jung si colloca tra questi) propriamente non esiste un problema del male, perché il male è semplicemente sussunto nella struttura duale del cosmo.<sup>15</sup>

## Il mondo di sogno dell'India

Il secondo testo della raccolta è un articolo pubblicato nel 1939 (dunque l'anno successivo al viaggio), che compare nel volume *Saggezza orientale* come “Il mondo sognante dell'India” (S02). Occorre dire che il titolo della traduzione italiana è fuorviante<sup>16</sup>: il titolo originale (in inglese) suonava “The **dreamlike** world of India”, dunque piuttosto “Il mondo **di sogno** dell'India”: giacché, come mette in chiaro lo stesso Jung, non è l'hindu a percepire il suo mondo come sognante, bensì l'occidentale che erra smarrito tra le «fiabesche figure da *Mille e una notte*» che

---

indiana non “difetta” del bene e del male, bensì ne “fa a meno” (*entbehrt*); non è “contraddittoria” bensì “oppressa dagli opposti” (*von den Gegensätzen belastet*); perciò anela alla liberazione non dalle “mille cose particolari” ma proprio dalle “diecimila cose” (sfugge qui al traduttore la formularità dell'espressione nella filosofia cinese); ma soprattutto tale liberazione dagli opposti è ciò in cui consiste il *nirdvandva* (lett. “non-dualità”): un termine evidentemente ignoto al traduttore, che perciò l'ha sostituito (qui e più oltre) con il più familiare *nirvāṇa*! Ho voluto dilungarmi alquanto in questa rassegna di misfatti perché gettano una luce sinistra sulla possibilità di far affidamento su traduzioni per comprendere il pensiero di un autore.

<sup>15</sup>Per una prospettazione esauriente delle varie posizioni al riguardo si veda O'Flaherty 1976 (spec. l'Introduzione).

<sup>16</sup>Così come d'altronde quello della traduzione tedesca (Jung C. 1995: 563), che suona “Die träumende Welt Indiens”: anche qui, “träumerische” sarebbe stato più appropriato.

popolano il pittoresco trambusto di un *bazar* di Bombay (S02: 45).

Accingendoci a leggere questa sorta di impressioni di sogno, è doveroso premettere, a onor del vero, che lo stesso Jung mise in guardia i suoi lettori dal prendere «per verità sacrosanta» le sue affermazioni sull'India, paragonando il frangente del suo viaggio a quello di un viaggiatore extraeuropeo che percorresse l'Europa da un capo all'altro per poche settimane, ignaro quasi per intero delle storie, delle culture e delle lingue dei popoli:

«sarebbe [costui] in grado di produrre qualcosa di più di una fantasmagoria vagamente delirante, fatta di impressioni fugaci, di sensazioni immediate, di precipitosi giudizi? Temo che avrebbe poche probabilità di sottrarsi all'accusa di [totale incomprensione e inadeguatezza]. È la posizione in cui mi trovo io, arrogandomi il diritto di pronunciarmi sull'India.» (S02: 42)

Tuttavia, Jung rivendica al tempo stesso l'importanza delle “prime impressioni” che, ad onta della loro imprecisione o perfino erroneità, sarebbero spesso rivelatrici di sfumature sottili destinate a esser cancellate dalle più vivide impressioni successive. Inoltre si appella alla sagacia analitica di cui gli si fa credito, dovuta alla sua professione di psicologo: ma di tutto ciò lascia il verdetto finale ai suoi lettori.

Siamo dolenti che il verdetto, almeno per ciò che ci concerne, non possa esser del tutto favorevole. Beninteso, l'articolo dispensa molte osservazioni stimolanti sul costume delle donne e degli uomini, sulla mitezza, pazienza, modestia, gentilezza, ma anche ipocrisia dell'indiano, nonché sul ruolo della donna e della famiglia. Per inciso, quest'ultimo tema dà modo a Jung di applicare un principio all'apparenza paradossale che pare essergli molto caro, a giudicare dalla frequenza con cui ne fa uso:

le dottrine filosofiche o le norme religiose non sarebbero tanto espressione diretta dell'indole di una cultura, quanto piuttosto tentativi di smussarne o bilanciarne i tratti eccessivamente prominenti. Non è perché l'hindu sia proclive all'isolamento che ha prodotto l'istituto del *saṃnyāsa* (la rinuncia ascetica al mondo e agli affetti) bensì proprio per temperare la presenza estremamente ingombrante della famiglia nella sua vita ordinaria. E così pure, non è perché l'hindu percepisca il suo mondo come un sogno, come si diceva dianzi, che ha inventato la dottrina filosofica della *māyā* (l'illusione cosmica), bensì proprio per sottrarsi alla massiccia realtà che lo tiene avvinto. Allo stesso modo, annota Jung, l'occidente cristiano ha bisogno del comandamento della carità, non certo perché ne sia sovrabbondante...

Le osservazioni più suggestive, seppure largamente tributarie di uno stereotipo ben noto, sono quelle che riguardano la dimensione storica dell'India, immersa nella «caducità, [nel] vuoto tumulto [di una] incommensurabile età senza storia» (S02: 44).

Purtroppo, però, altri passaggi tradiscono una disposizione ben poco simpatetica nei confronti della sua cultura autoctona — come le sconcertanti considerazioni sui meriti rispettivi dell'architettura hindu e islamica:

«L'architettura dimostra chiaramente quanto l'elemento indù sia soggiaciuto al predominio dell'influenza asiatica. Persino i templi di Benares sono piccoli e non particolarmente impressionanti, se non fosse per il frastuono e la sporcizia che vi regnano<sup>17</sup> [...] In confronto, l'Islam appare come una religione superiore, più

---

17 Alice Boner, l'artista indologa svizzera che trascorse parte della sua vita in India e ospitò Jung nella sua casa di Benares, annota nel suo diario che «il tempio di Viśvanātha e il labirinto dei vicoli riempì di un tale orrore (*Grausen*) l'animo di Jung che egli volle tornare indietro» (cit. in Collins A. 2013: 20).

spirituale, più avanzata. Le sue moschee sono pure e belle...» (SO2: 47)

e così via, celebrando in toni enfatici «l'amore estremamente poetico, estremamente raffinato per il bello» degli antichi mughal, e il «sogno celeste cristallizzato nella pietra» del Taj Mahal. Qui la disposizione di stampo ottocentesco ad assumere un atteggiamento valutativo nei confronti delle diverse religioni, ordinandole secondo una gerarchia fondata su un presupposto evoluzionistico ampiamente smentito dai fatti e definitivamente abbandonato nelle teorie più recenti della storia delle religioni, si sposa con una deplorable dimenticanza delle drammatiche vicissitudini storiche che hanno portato alla distruzione dei capolavori classici dell'arte indiana. Com'è noto, infatti, se i templi attuali di Varanasi sono modesti, è perché i templi antichi furono reiteratamente rasi al suolo proprio dagli invasori musulmani, e, ironia delle cose, in ispecie dal famigerato imperatore mughal Aurangzeb, figlio del costruttore del Taj Mahal.

Nondimeno, esemplari dei monumenti dell'età prisca che si annoverano tra i massimi capolavori dell'arte mondiale sono sopravvissuti in zone dell'India meno esposte alla conquista musulmana; come la "Pagoda Nera" di Konark, una delle meraviglie del mondo<sup>18</sup>, con la sua gigantesca cupola a pan di zucchero (*śikhara*) oggi crollata: Jung la visitò, ma non seppe vedervi altro che la

---

<sup>18</sup>Cfr. p.e. quanto ne scrive J. F. Blackiston nell'*Annual Report of the Archaeological Survey of India (1924-25)*: «Built in the 13th century by Narasimha I of the Eastern Gaṅgā dynasty, this Sūrya shrine is perhaps one of the most noble monuments dedicated to the service of Hinduism. Of stupendous size, perfectly proportioned, and with a delicate and profuse ornamentation subdued to broad effects, the temple, even in its present state of ruin, is profoundly impressive; and in its original entirety compelled the admiration of the muslim Abul Fazl...»



fig. 1: *James Fergusson: The Black Pagoda at Konaraka*  
*In: James Fergusson (1848), Pictoresque Illustrations of Ancient Architecture in Hindostan, Hogary, London.*

«stupefacente raccolta di oscenità» delle sue sculture (S03: 60), come scrive nel terzo testo in argomento, sequela del secondo, pubblicato lo stesso anno nel numero successivo della medesima rivista e accolto nel volume *Saggezza orientale* con il titolo “Quel che l’India può insegnarci” (S03).

È vero che a questa «stupefacente raccolta di oscenità» Jung attribuisce una funzione positiva: quella di mettere l’occidentale sofferente di elefantiasi razionale di fronte all’abisso oscuro del suo inconscio. In ciò appunto consiste la dimensione onirica dell’India, che viene nuovamente evocata in questo scritto, come negli altri due, ora in termini più espliciti:

«La civiltà e la psicologia dell'India assomigliano ai suoi templi, che nelle loro sculture rappresentano l'universo, includendo l'uomo e tutti i suoi aspetti e attività, sante o brute che siano. È questa presumibilmente la ragione per cui l'India appare così simile a un sogno: si è risospinti nell'inconscio, in quel mondo non redento, non civilizzato, originario, di cui noi possiamo soltanto sognare, giacché la nostra coscienza lo nega.» (SO3: 59)

### **Jung e la “mentalità primitiva” di Lévy-Bruhl**

Torniamo così in questo paragrafo rivelatore al “mondo di sogno” dell'India annunciato nel titolo del secondo scritto, e ora qualificato come il mondo non-civilizzato delle origini, ancora irredento dalla razionalità della scienza: espressioni eloquenti che palesano il loro debito nei confronti del costrutto della “mentalità primitiva” di Lévy-Bruhl, concepita come uno stadio di pensiero partecipativo e “pre-logico”, nel quale il primitivo sperimenta e concettualizza uno stato di fusione mistica con la natura e con il gruppo sociale, in cui prevale il sentimento dell'identità a scapito del principio di non-contraddizione. Il pensiero di Lévi-Bruhl è stato spesso criticato e anche frainteso rispetto al suo intento, che era quello di rivendicare pari dignità al primitivo da un punto di vista biologico, situando quelle che egli stimava deficienze del suo pensiero nella dimensione culturale di origine sociale. Jung aveva conosciuto Lévy-Bruhl di persona ospitandolo anche a Küsnacht nel 1932, e continuò rimaner a fedele al suo concetto di *participation mystique* anche quando l'antropologo, irritato dall'incomprensione dei critici, lasciò in seguito cadere l'aggettivo “mistico”, che invece secondo Jung “descriveva esattamente i fatti” (De Angulo 1977: 214).

Tuttavia, come osserva acutamente Segal, in realtà Jung alterò la concezione di Lévy-Bruhl sotto tre aspetti fondamentali:

«First, he psychologized it. Whereas for Lévy-Bruhl “primitive” thinking is to be explained sociologically, for Jung it is to be explained psychologically: “primitive” peoples think as they do because they live in a state of unconsciousness. Second, Jung universalized “primitive” mentality. Whereas for Lévy-Bruhl “primitive” thinking is ever more being replaced by modern thinking, for Jung “primitive” thinking is the initial psychological state of all human beings. Third, Jung appreciated “primitive” thinking. Whereas for Lévy-Bruhl “primitive” thinking is false, for Jung it is true—once it is recognized as an expression not of how the world but of how the unconscious works.» (Segal 2007: 635)

Siamo così giunti a mettere allo scoperto la radice dell'interesse di Jung per l'India: l'India (e più in generale l'Oriente) è per lui il paese del primitivo e dell'inconscio: due termini che gli rappresentano le due facce — antropologica e psicologica — di una medesima medaglia.

### **Jung e il *Segreto del Fiore d'Oro***

Circa dieci anni prima del viaggio in India, scrivendo il commentario al manuale di meditazione alchemica taoista *Il segreto del fiore d'oro* egli confessava preliminarmente il suo straniamento di fronte a un testo che lui, un “occidentale fatto e finito nel modo di sentire”<sup>19</sup>, poteva affrontare solo attraverso la mediazione intellettuale di una certa conoscenza delle filosofie e delle religioni orientali, così come — e l'accostamento è rivelatore — i “paradossi” del pensiero primitivo (ancora Lévy-Bruhl!) si possono in qualche modo sondare attraverso la

---

19«A thorough Westerner in feeling» (Wilhelm R. - Jung C. 1931: 77) («Ein durchaus westlich fühlender Mensch» nell'originale).

mediazione dell'etnologia. Ma questo, egli dichiarava, non è che

«la maniera occidentale di nascondere il cuore sotto il mantello della cosiddetta comprensione scientifica, [...] poiché la “miserable vanité des savants” teme e respinge con orrore ogni segno di vitale partecipazione» (Wilhelm R. - Jung C. 1931: 77)

richiamandoci a «un'altra, più ampia, più profonda e più alta comprensione, la comprensione attraverso la vita» che l'Oriente ha da insegnarci.

Malgrado questi e altri giudizi lusinghieri sulla spiritualità orientale, tuttavia, il suo atteggiamento al riguardo era fin da allora ambivalente: «chiunque cerchi di minimizzare i meriti della scienza occidentale scalzerebbe il supporto stesso della mente europea»<sup>20</sup>. La scienza è uno strumento inestimabile, il miglior attrezzo della mente europea, purché eviti l'errore di presumere di essere l'unico. Bisogna guardarsi dall'unilateralità; cionondimeno troppo spesso l'occidentale, quando viene a contatto con il mondo orientale, commette l'errore dello studente del *Faust*:

«mal consigliato dal demonio, volge sprezzantemente le spalle alla scienza, prende una boccata di misticismo orientale, si addossa le pratiche yogiche alla lettera come un penoso imitatore. Così facendo abbandona l'unico terreno sicuro della mente occidentale e si perde in una bruma di parole e di idee che non sarebbero mai sorte in un cervello europeo, e che non potranno mai esservi innestate con profitto.» (Wilhelm R. - Jung C. 1931: 79)<sup>21</sup>

---

20 Wilhelm R. - Jung C. 1931: 78. Ma il testo originale, più icasticamente: «segherebbe il ramo su cui siede lo spirito occidentale» («würde den Ast absägen, auf dem der europäische Geist sitzt»).

21 Si sarebbe tentati di sottoscrivere la sua diagnosi di fronte a certo *fast food* orientale a buon mercato oramai dilagante sotto l'influsso di molteplici fattori (fenomeni religiosi *new age*, modelli di consumo “etnico” globalizzato etc.) che non è qui il luogo di elencare; ma ciò che risulta

## Quel che l'India può insegnarci

L'ambiguità che impronta questo precoce approccio rimarrà poi una cifra costante dell'atteggiamento di Jung nei confronti della spiritualità orientale in genere. Così, riprendendo ora il filo interrotto, nel terzo articolo, che, conformemente al titolo "Quel che l'India può insegnarci", maggiormente si profonde in toni encomiastici, dopo aver speculato sulla scomparsa del Buddhismo (una religione "superiore") dal suolo indiano Jung introduce la sua valutazione complessiva della mentalità indiana con parole di cautela — ciò che dice potrebbe risultare offensivo agli «amici indiani», senza averne l'intenzione —: l'indiano non «pensa» come noi, ma «percepisce il pensiero», potremmo dire chiosando: "è pensato", ossia subisce passivamente il pensiero che si fa in lui. Ancora una volta, la sua modalità è accostata a quella del "primitivo", che non produce attivamente il pensiero, ma lo trova, per così dire, bell'è fatto come una funzione spontanea dell'inconscio. L'opposizione tra «passive "oriental" and active *sahib*» (Collins - Molchanov2013: 6) non potrebbe essere più esplicita. Dopo questo esordio malagevole Jung si sforza di mitigare per quanto possibile i risvolti incresciosi del suo giudizio additando il primitivismo dell'indiano come ideale di uno sviluppo integrato della personalità: l'occidentale è scisso tra l'ego cosciente e inconscio personale, e perciò sempre esposto ai soprassalti dell'"ombra" repressa ed irredenta che porta in sé, e prono a ripiombare dalle vette delle conquiste scientifiche nel baratro della più spaventosa barbarie. Per contro, «l'India rappresenta l'altro modo di

---

inaccettabile è la vena di suprematismo eurocentrico a stento dissimulato che impronta le sue parole, assumendo financo tonalità francamente razziste: idee orientali non possono allignare in un "cervello" (*Gehirn*, si badi bene: non "mente" o "spirito") europeo!

civilizzare l'uomo, senza repressione, senza violenza, senza razionalismo», e così via celebrando romanticamente

«l'uomo che, grazie al cielo, non ha ancora imparato a pensare ma è ancora in grado di percepire i suoi pensieri come se fossero visioni o cose vive; un uomo che ha trasformato, o è ancora intento a trasformare, i suoi dèi in pensieri visibili basati sulla realtà degli istinti [...] È vero che la sua è una vita irrazionale, piena di crudeltà, orrori, miseria, malattia, morte, e purtuttavia in qualche modo completa, soddisfacente e di [un'insondabile] bellezza emotiva.» (SO3: 59)

Si tratta, come ognuno può vedere, di quel genere di elogi di cui uno farebbe volentieri a meno... Ma, ciò che è più importante, si avverte in queste pagine di faticosa sincerità tutta la fascinazione e l'orrore di Jung verso la *divina amentia* dell'India, che per lui è l'abisso vertiginoso dell'inconscio che minaccia di inghiottire il suo Io irrequieto e orgoglioso.

Il consiglio finale con cui prende congedo dai suoi lettori è anche quello che mise in pratica egli stesso: «se volete imparare la più grande lezione che l'India può insegnarvi, *avvolgetevi nel manto*<sup>22</sup> *della vostra superiorità morale*» (SO3: 60 [corsivo mio]) e poi recatevi alla Pagoda Nera e contemplatene la «stupefacente raccolta di oscenità», possibilmente di sera, perché la luce artificiale le fa risaltare meglio; e poi analizzate accuratamente le vostre reazioni... Ovvero, fuor di metafora: recatevi in India, bene aggrappati alla coperta adamantina della vostra inviolabile egoità, e contemplatene il prodigioso estuare di vita pulsante, alla luce serotina della "terra dell'ocaso", usando la torcia del vostro vigile raziocinio, e vedete che cosa riuscite a scoprire!

---

<sup>22</sup> Ancora il mantello, già deprecato (v. supra p. 75) e ora raccomandato.

## Bibliografia citata e consultata

- Clarke, J. J. (1994), *Jung And Eastern Thought. A dialogue with the Orient*, Routledge, London-New York.
- Collins, Al & Molchanov, Elaine, (2013) *Churning the Milk Ocean: Poison and Nectar in C. G. Jung's India*, "Spring journal of Archetype and Culture", 90, Fall 2013, *Jung and India*, Spring, New Orleans: 23-75. Cit. dalla vers. elettr. @ [www.academia.edu/5841661/Poison\\_and\\_Nectar\\_in\\_C.\\_G.\\_Jungs\\_India\\_in\\_Spring\\_Journal\\_Fall\\_2013](http://www.academia.edu/5841661/Poison_and_Nectar_in_C._G._Jungs_India_in_Spring_Journal_Fall_2013).
- Coward, Harold (1985), *Jung and Eastern Thought*, State University of New York Press, New York.
- De Angulo, Ximena (1977), "Comments on a doctoral thesis", in Mcguire, W. and Hull, R. F. C., *C. G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*, Princeton University Press, Princeton.
- Guruge, Anand W. P. (2005), *Buddhist Answers to Current Issues*, Bloomington 2005.
- Jaffé, Aniela (hrsg.) (1993), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, Walter Verlag, Zürich-Düsseldorf.
- Jung, Carl Gustav (1939), *The dreamlike world of India*, "Asia" xxxix, 1, New York: 5-8.
- Jung, Carl Gustav (1939), *What India can teach us*, "Asia" xxxix, 2, New York: 97-98.
- Jung, Carl Gustav (1983), tr. it. di AA.VV., *La saggezza orientale*, Bollati-Boringhieri, Torino.
- Jung, Carl Gustav (1985), *L'io e l'inconscio*, Bollati-Boringhieri, Torino.
- Jung, Carl Gustav (1995), "Die träumende Welt Indiens", in *C. G. Jung. Gesammelte Werke, Band X, Zivilisation im Übergang*, Jung-Merker, L. - Ruf, E. (hrsg.), Patmos Verlag, Ostfilden: 563-574.
- O'Flaherty, Wendy Doniger (1976), *The Origin of Evil in Hindu Mythology*, Motilal Banarsidass, Delhi
- Segal, Robert A. (2007), *Jung and Lévy-Bruhl*, "Journal of Analytical Psychology" 52.

- Wilhelm, R. and Jung, C.G. (1931), *The Secret of the Golden Flower. A Chinese Book of Life*, author. tr. by C. F. Baines, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London (*Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*, 1929).