**ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA**

**SCUOLA DI LETTERE E BENI CULTURALI**

**Corso di laurea in**

Antropologia, religioni, civiltà orientali

Yoga e *maṇḍala* nel pensiero di C.G. Jung

**Tesi di laurea in**

Filosofie dell'India e dell'Asia orientale

 Presentata da

 Francesca Basso

 Relatore

Prof. Saverio Marchignoli

Sessione II

Anno Accademico 2017-2018

**INDICE**

**Introduzione** p.5

CAPITOLO PRIMO

**Il confronto con il sistema yoga**

1.1 Contesto storico

 p.7

p.3

p.6

p.15

p.19

p.10 .3

p.3

p.6

p.15

p.19

1.2 La lettura junghiana del kuṇḍalinī*-yoga*

p.19

1.3 L’impossibilità della conoscenza senza Io

 p.23

1.4. La critica all’infatuazione dell’Occidente

CAPITOLO SECONDO

**Il *maṇḍala* come simbolo del Sé**

 p.25

2.1 *Maṇḍala* come archetipo della totalità

 p.29

2.2 Auto-incubazione o *tapas*

p.33

2.3 Il rituale ed il suo simbolismo

**Conclusioni** p.38

**Bibliografia**  p.40

**Introduzione**

In questa breve esplorazione proverò a capire in che modo il pensiero dello psicanalista svizzero Carl Gustav Jung, figura eminente e innovatrice del XX secolo, venne influenzato dall’incontro con l’insieme di idee poliedriche provenienti dall’area orientale e in particolare dall’India. Mi focalizzerò sui contributi che Jung ricavò dal confronto col sistema dello yoga e quello col *maṇḍala* indagando la diversità dell’apporto di ciascuno di essi nell’evoluzione della sua personale riflessione. Jung nell’accostarsi allo yoga manifestò primariamente un’entusiastica adesione alle sue istanze, per poi maturare nel corso dei suoi studi e approfondimenti diverse riserve nei confronti della sua pratica e dei principi ad esso sottostanti. Indubbi invece sono l’apprezzamento e la presenza continuativa del *maṇḍala* nell’ambito del processo terapeutico e del suo percorso individuale, testimoniata anche dagli stessi disegni riportati nel *Liber novus*. Sarebbe interessante appurare le motivazioni per le quali Jung rimase da una parte fedele all’intuizione della forza terapeutica del *maṇḍala*, mentre dall’altra mutò radicalmente atteggiamento a proposito dell’utilità dello yoga. Per farlo dovremmo verosimilmente prendere in considerazione i seminari sugli *Yogasūtra* tenuti da Jung a Zurigo tra la fine del 1938 e l’estate del 1939,che, è ipotizzabile, potrebbero restituirci il processo che condusse Jung a cambiare la sua valutazione dello yoga. Purtroppo però le minute di questi seminari sono ancora in corso di pubblicazione a cura della Philemon Foundation diretta da Sonu Shamdasani. Per questo mi propongo, in questa sede, tenendo presente l’impossibilità di pervenire a una soluzione definitiva, di provare a fare un poco di chiarezza basandomi sui documenti ad ora consultabili.

Nel primo capitolo cercherò di comprendere in che modo si è evoluto il confronto tra Jung e il sistema dello yoga, ponendo particolare attenzione alla lettura del kuṇḍalinī*-yoga* compiuta nell’ambito del seminario del 1932. Indagherò primariamente il contesto storico-filosofico dal quale Jung prese le mosse, basandomi sulle opere *Jung e il pensiero orientale* di H. Coward e su *Jung e l’Oriente* di J.Clarke ma tenendo presente i limiti di questi autori nell’interpretazione dei rapporti tra India e Europa. Nello sviscerare la lettura del kuṇḍalinī-*yoga* prenderò come testo di riferimento *La psicologia del* kuṇḍalinī -*yoga* che ha la peculiarità di essere introdotto, contestualizzato e puntualizzato nelle note da Sonu Shamdasani, al quale si deve il più importante tentativo di ricostruire la biografia intellettuale di C. G. Jung. Metterò in luce i punti di convergenza tra Jung e la visione dell’uomo proposta dai *tantra* riportando una descrizione della rielaborazione in chiave junghiana del sistema simbolico dei *cakra*. Nel paragrafo successivo scandaglierò uno dei limiti nella comprensione dello yoga da parte di Jung prendendo come testo di confronto gli *Yogasūtra* di Patañjali; mi propongo di esaminare alcune delle divergenze fondamentali riguardanti le definizioni dei concetti di “memoria”, “percezione” e “senso dell’io” da parte dei due autori. Terminerò la prima parte della ricerca con una breve analisi della critica che Jung rivolse alla pratica dello yoga da parte dell’occidentale, prendendo come riferimento il saggio *Critica di Jung alla spiritualità yoga* di John Borelli contenuto nell’opera di Coward, oltre che le opere *Psicologia e religione* e *Psicologia e alchimia* nelle quali Jung si interroga sull’ipotetica costruzione di un percorso yogico a partire dal nostro stesso orizzonte culturale.

Nel secondo capitolo proverò a delineare sinteticamente la relazione sviluppatasi tra Jung e il *maṇḍala* ricercando le motivazioni per le quali esso è stato scelto come simbolo di quell’entità che verrà definita come “Sé”. Nel tentativo di comprendere il significato del *maṇḍala* all’interno dell’esperienza individuale e dello stesso processo terapeutico pensato da Jung per i suoi pazienti prenderò come testi di riferimento i saggi *Commento a ‘Il segreto del fiore d’oro’*(1929) e *Il simbolismo del maṇḍala* (1955).

Altri testi che indagano questo universo di immagini che conducono al processo di individuazione sono *Psicologia e alchimia* (1944), *L’albero filosofico* (1945/54), *Empiria del processo d’individuazione* (1950), *Mysterium coniunctionis* (1955-56) oltre che il *Libro rosso (*scritto tra il 1913 e il 1930 ma pubblicato solo nel 2009)*.*La cronologia di questi scritti testimonia la continuità della presenza del *maṇḍala* nel pensiero junghiano.

Posto l’utilizzo del *maṇḍala* in ambito terapeutico, cercherò di comprendere come Jung intendeva costruire un percorso tutto occidentale di yoga attraverso la tecnica dell’Immaginazione Attiva, simile a quel processo di ascesi dello *yogin* praticante il *tapas* ma specificamente consigliata agli europei come via a loro adatta nell’esplorazione dell’inconscio*.* Nell’affrontare il tema del *maṇḍala* non trascurerò la tensione comparatista di Jung, testimoniata anche nel saggio *Il simbolismo della messa*, testo nel quale egli denoterà e descriverà la presenza di *maṇḍala* in seno alla tradizione cristiana-europea. Infine analizzerò il rituale e il simbolismo proprio dei *maṇḍala* prendendo come testo di riferimento il saggio *Teoria e pratica del maṇḍala* del 1949 scritto dall’orientalista e buddhologo italiano Giuseppe Tucci che in questa sede ricollega l’esperienza psichica del *maṇḍala,*definito psicocosmogramma,a quella generata dalla pratica yogica.

Attestando la centralità del *maṇḍala* nel pensiero junghiano, mi interrogo sul peso che rivestì nella sua esperienza personale e nel suo lavoro di psichiatra, provando a cogliere la motivazione per la quale l’adesione a questa istanza orientale fu più totalizzante rispetto a quella con il sistema yoga.

CAPITOLO PRIMO

**Il confronto con il sistema yoga**

1.1 Contesto storico

 L’incontro tra Oriente e Occidente non ha origini così recenti se lo si fa corrispondere all’espansione della civiltà greca che generò un rapporto che da quel momento si andò a districare su più livelli. Innegabile è il fatto che l’interesse occidentale nei confronti dell’Oriente sia principalmente scaturito dall’imperialismo occidentale e dal suo intento di dominio politico, sfruttamento economico e proselitismo religioso. Wilhelm Halbfass nel saggio *India and Europe* affronta la questione dell’incontro con l’India focalizzandosi sul processo di autocomprensione europea messosi in moto dal contatto con il pensiero indiano. Nel saggio mette in luce alcuni aspetti, spesso trascurati, di questo confronto, come ad esempio il fatto che l’India fu anche meta e referente di proiezioni utopiche e ricerca di identità e origine per l’Europa, oltre che punto di partenza per un’elaborazione di un giudizio critico europeo. [[1]](#footnote-1) Ricostruendo storicamente i contatti tra est e ovest Halbfass analizza dapprima la visione filosofica dell’India elaboratasi nell’antichità classica, passando per la descrizione dell’approccio missionario al pensiero indiano del Seicento fino ad arrivare alla lettura svalutativa della “filosofia indiana”che fece Hegel nell’Ottocento. John J. Clarke mette il luce il fatto che furono i “custodi della nostra cultura”, come Hegel, ad aver contribuito a rinforzare la percezione di insolubile distanza trattando il pensiero e la filosofia occidentali come entità ermeticamente chiuse in se stesse e non riconoscendo al pensiero indiano l’appartenenza al campo della “filosofia” in senso stretto.[[2]](#footnote-2) Halbfass, mantenendo uno sguardo antropologico, prende in analisi le modifiche generate dal contatto prolungato con l’Europa all’interno della stessa tradizione indiana, rivelando le dinamiche di interdipendenza tra le due.

Un altro studioso del Novecento che si preoccupò di narrazioni culturali europee a proposito dell’Oriente fu Edward Said, che definì “orientalismo” quel fascino ambivalente che accompagnò l’espansionismo imperialistico delle potenze europee verso est e che permise la proliferazione di proiezioni stereotipate e di miti grossolani sul mondo orientale.

L’elaborazione di questa forma di discorso, perpetuando una certa visione che le potenze europee avevano di sé, andò a costituire una strategia di affermazione della supremazia occidentale.[[3]](#footnote-3) L’incremento dei contatti tra est e ovest stimolò l’interesse accademico che si riversò negli studi comparati e in particolare nell’orientalistica, campi che diedero un contributo decisivo alla demistificazione del pregiudizio sulla presunta inaccessibilità del pensiero orientale, spesso definito come “misterioso”. Jung si inserisce, grazie al suo approccio ermeneutico, nel vivo di quest’opera di comunicazione trans-culturale.[[4]](#footnote-4) Secondo Clarke, Jung dimostrò un’acuta consapevolezza delle problematiche filosofiche sottese alla lettura dei testi orientali di cui si occupava, oltre che una notevole comprensione dei problemi impliciti nella comunicazione transculturale; possiamo dire che contribuì in modo determinante alla riflessione critica sulla questione complessiva del rapporto intellettuale e ideologico tra le due parti. L’incontro con l’Oriente ebbe per Jung un significato psicologico nel suo personale processo di individuazione, particolarmente nel periodo nel quale sperimentò delle profonde esperienze di trasformazione interiore che lo spinsero all’esplorazione del suo lato ombra.[[5]](#footnote-5) Inoltre, sebbene abbia continuato tutta la vita a identificarsi con la tradizione cristiana e abbia esaminato il Cristo come archetipo di completezza, Jung non si fece remore a rivolgere la sua curiosità verso est in cerca di risposte inedite. La commistione col pensiero orientale, lungi dall’essere solo una sommaria incursione nell’ambito del suo interesse per l’occulto, come la definì qualche critico, si rivelò cruciale per l’evoluzione delle idee della sua psicologia, oltre che per l’elaborazione di una valutazione esterna rispetto alla cultura occidentale e al cristianesimo in particolare. L’incontro non fu nè fortuito né casuale se consideriamo che l’impostazione teorica junghiana aveva già in sé alcuni principi che si potrebbero ascrivere alla filosofia orientale: tra questi l’enfasi posta sull’esperienza interiore, l’idea che l’essenza dell’esperienza religiosa riposi su un certo tipo di esperienza del sacro piuttosto che su una specifica dottrina, il tentativo di oltrepassare la rigida divisione tra materia e spirito e la stessa ricerca di integrazione tra elementi opposti. L’origine di queste affinità, secondo Clarke, è da ricercare nelle letture compiute dal giovane Jung sui testi dei filosofi idealisti tedeschi come Schelling e Schopenhauer, autori che a loro volta avevano assorbito elementi di derivazione orientale.[[6]](#footnote-6) Coward invece ipotizza che Jung si sia immerso nel pensiero orientale in seguito allo studio dello gnosticismo cristiano e della figura chiave di Origene, a sua volta, secondo Coward, affascinato dal pensiero orientale.

Sempre secondo Coward, la “religione orientale”, basandosi sulla conoscenza esperienziale della coscienza personale dell’uomo invece che sulla fede cieca, proponeva un approccio che, abolendo il conflitto tra fede e scienza, poteva sanare quella scissione psichica che per Jung caratterizzava la psiche dell’uomo occidentale.**[[7]](#footnote-7)** Questa scissione dello spirito occidentale ostacolò la corretta realizzazione delle intenzioni dello yoga, che venne dipinto o come fenomeno strettamente religioso o, viceversa, come un training di ginnastica respiratoria; quest’erronea interpretazione fu conseguenza di due concezioni antitetiche dell’essere umano, l’una legata alla scissione corpo - spirito e l’altra all’inseparabilità delle due. La visione di inscindibilità dei fattori psico e fisico è probabilmente il risultato di uno stile conoscitivo che tende a risaltare la componente del “cuore”, e quindi dell’emozione e dell’intuito, prima di quella intellettuale. Questa percezione distorta e stereotipata dell’Oriente che Coward riporta è probabilmente la conseguenza delle proiezioni di cui lo stesso Jung parlava e alle quali egli stesso era inconsapevolmente soggetto.

Gli ultimi decenni del diciannovesimo secolo furono caratterizzati da uno spiccato interesse per il mondo spirituale, l’occulto e la mistica orientale, ambiti che assunsero significato in reazione al razionalismo scientifico, al positivismo e al materialismo. Clarke sostiene che il forte impulso a favore dell’irrazionale, del non logico, del primitivo e dell’inesplicabile, presente sia a livello accademico che popolare, fu la risposta al dilagante culto del progresso.[[8]](#footnote-8) Jung non condannò l’empirismo dell’Occidente, che pur permise straordinari sviluppi nel campo scientifico e tecnologico, ma si mostrò critico verso quell’unilaterialità che causò la mancanza di attenzione verso il cammino di conoscenza interiore.[[9]](#footnote-9) Jung è per questo convinto che la mistica e la saggezza dell’Oriente abbiano lo scopo di rammentare a noi occidentali ciò che abbiamo di simile e che è già stato dimenticato nella nostra cultura e di porre l’attenzione sul destino dell’uomo interiore. Lo slancio entusiastico di Jung nei confronti dell’Oriente però non gli precluse una valutazione articolata e critica rispetto all’impatto che esso sortì sull’Occidente, nello specifico redarguì la pratica dello yoga da parte dell’occidentale che correva il rischio di cadere inconsapevolmente nell’imitazione di metodi sorti in condizioni psicologiche totalmente differenti. Jung nel saggio *Lo yoga e l’Occidente* e in altri dei suoi scritti, esorterà i suoi contemporanei a cercare risposte al crescente malessere spirituale partendo dalle proprie radici storico-culturali:

“L’Occidente produrrà nel corso dei secoli il suo proprio yoga, e questo sulla base creata dal cristianesimo. [[10]](#footnote-10)

Forse fu proprio questa la motivazione che lo spinse a reinterpretare la psicologia del kuṇḍalinī- *yoga* nei termini della sua personale psicologia, dando avvio all’elaborazione da lui stesso auspicata di una via tutta occidentale della pratica yoga.

1.2 La lettura junghiana del kuṇḍalinī- *yoga*

L’emergere della psicologia del profondo ha luogo nello stesso periodo in cui assistiamo alla traduzione e all’ampia diffusione dei testi yoga, argomenti di attualità che esercitavano un’attrazione sempre maggiore grazie al fascino dell’esotismo. Come scrive Sonu Shamdasani, «in un’epoca in cui le tendenze dominanti in psicologia erano il behaviorismo, lo sperimentalismo positivistico e la psicoanalisi di stampo freudiano, ilkuṇḍalinī*-*yoga offriva a Jung una descrizione-modello delle fasi di sviluppo di una coscienza più alta che non esisteva nella psicologia occidentale».[[11]](#footnote-11) Egli considerava universali i processi interiori a cui lo yoga aveva dato origine e culturalmente specifici i metodi particolari per realizzarli. Nel saggio Lo yoga e l’Occidente Jung affermerà:

“Sono venuti alla luce paralleli importanti tra lo yoga [e la psicologia analitica], specialmente per quanto riguarda il kuṇḍalinī*-*yoga e il simbolismo dello yoga tantrico, il lamaismo e lo yoga taoista in Cina. Queste forme di yoga mi forniscono, con il loro ricco simbolismo, un materiale comparativo inestimabile per l’interpretazione dell’inconscio collettivo.”*[[12]](#footnote-12)*

 Da quest’affermazionie deduciamo che l’intento di Jung concerneva lo sviluppo di una psicologia comparata e interculturale dell’esperienza interiore.[[13]](#footnote-13)

Si può considerare l’episodio narrato da Jung nella conferenza tenuta al congresso di psicoterapia di Berna nel 1937, un indizio delle ragioni che lo spinsero verso la scoperta del kuṇḍalinī*-*yoga. Jung infatti parla del caso di una sua paziente europea cresciuta in Oriente e trasferitasi in seguito in Europa, della quale non riusciva a decifrare i sogni fino a che non si imbattè nell’opera *The serpent Power* di Sir John Woodroffe, che consisteva di traduzioni di due testi della tradizione tantrica: il *Ṣaṭ-cakra-nirūpana* e il *P*ā*duk*ā*- pa*ñ*caka.[[14]](#footnote-14)*

Woodroffe, noto con lo pseudonimo di Arthur Avalon, fu il primo a rendere noti i testi tantrici in Occidente affrontando in modo partecipe un tema che era sempre stato trattato con derisione o con aperta condanna. Avalon, giudice britannico della High Court di Calcutta, era noto tra il pubblico indiano per essere un difensore della cultura indiana *in toto*. Nonostante inizialmente scrivesse per i lettori indiani, divenne presto punto di riferimento per coloro che in Occidente si erano convertiti all’induismo o al buddhismo. Enfatizzò l’aspetto mistico e metafisico dei *tantra*, nonostante lo scetticismo dimostrato da tutti i precedenti orientalisti europei. I suoi libri furono inizialmente giudicati controversi perché descrivevano rituali che includevano il sesso, l’alcol, la magia nera e che quindi rappresentavano tutto quello che l’europeo condensava nei concetti di stregoneria, idolatria e paganesimo. Nei libri di Avalon la dottrina dei *tantra* emerge come una sottile e raffinata filosofia e i suoi elementi erotici e magici sono stati reinterpretati sotto una luce etica e razionale. Fu grazie alla profonda conoscenza dall’interno della tradizione indù che Avalon riuscì ad adottare uno sguardo antropologico su di essa.[[15]](#footnote-15)

Jung, in seguito alla lettura dell’opera di Woodroffe, fece a tal punto sua la visione del kuṇḍalinī*-yoga* da vedere nelle bizzarre sintomatologie che i pazienti presentavano la conseguenza del risveglio di kuṇḍalinī. Questa interpretazione dei disturbi mentali come processi simbolici pieni di significato, in un periodo di egemonia dell’ approccio biochimico e di nascita di un’infinita serie di farmaci miracolosi, rappresentava una novità nel campo della psicologia.[[16]](#footnote-16) Barbara Hannah, allieva di Jung, racconta in *Vita e opere di C.G.Jung* la decisione di organizzare la serie di quattro lezioni dedicate al kuṇḍalinī*-yoga*, durante le quali si instaurò una collaborazione tra Jung e Hauer che tenne delle conferenze in tedesco intitolate *Der Yoga, im Besondern die Bedeutung des Chakras,* focalizzate su una spiegazione metafisica sottesa al simbolismo dei *cakra*. Durante le sue conferenze emerse tra gli uditori un fervido interesse riguardo agli ipotetici parallelismi tra la tematica trattata e il processo di individuazione junghiano. Data l’incapacità da parte del pubblico europeo di assimilare questi concetti elaborati da una tradizione secolare, Jung dedicò parallelamente alcune sue lezioni all’ interpretazione del kuṇḍalinī*-yoga* in modo che i suoi allievi fossero in grado di cogliere nelle forme indiane di pensiero delle risonanze con il processo di individuazione.[[17]](#footnote-17) In quella sede la trattazione del kuṇḍalinī-*yoga* fu sottoposta a tre filtri: *in primis* alle traduzioni e ai commenti di Woodroffe, poi a quelli del professor Hauer e infine a quelli di Jung. Come precisa Sonu Shamdasani nell’introduzione a *La psicologia del* kuṇḍalinī *-yoga*, Jung tentava di portare i partecipanti a una comprensione del kuṇḍalinī*-yoga* basata sulla loro esperienza interiore e sul loro personale processo di individuazione; i seminari da lui tenuti, infatti, non furono semplicemente dei corsi di ermeneutica dei testi indiani, poiché generarono esperienze particolari, come testimoniano anche i sogni degli uditori, in particolare quello di cui narra Reichstein.[[18]](#footnote-18) Secondo Coward, prendendo in esame brevemente la natura simbolica dei sette *cakra*, Jung riuscì a fornirne un’interpretazione psicologica nei termini della sua personale psicologia, dando prova dell’esistenza in un’altra cultura di un’ idea simile a quella di ‘individuazione’. Coward mette in luce come le idee tantriche entrino senza sforzi in sintonia con quelle di Jung poiché sono accomunate da alcuni principi base come la valutazione positiva della natura, il bisogno di integrare le forze oscure della psiche, la necessità di andare oltre la coscienza dell’Io. Anche l’importanza accordata al potere femminile, ovvero la śakti, risuona con l’enfasi posta da Jung sull’importanza dell’Anima, corrispondente all’aspetto femminile della psiche. Nel dispiegarsi dei seminari tenuti da Jung vi è un continuo rimando ai termini della filosofia occidentale al fine di meglio comprendere ed assimilare i concetti indiani che utilizzava nei suoi interventi il professor Hauer. Clarke definisce questo approccio “ermeneutico”, ossia caratterizzato da un’impostazione olistica ma attenta al contesto, dall’apertura mentale, dalla tolleranza, dall’autoriflessione e dal relativismo storico. Approccio che si sarebbe delineato sin dall’inizio della carriera di Jung quando nel trattare i pazienti schizofrenici si era sempre più convinto che fosse possibile trovare un senso nel loro comportamento stravagante e nelle manifestazioni bizzarre di malattie psichiche.[[19]](#footnote-19) Nell’interpretazione junghiana, i *cakra* assumono significato in quanto simboli: “simbolo” deriva dal greco *symb*á*llein*, “mettere insieme”: ha quindi a che fare con più elementi congiunti che assumono un significato solo nella loro totalità. Jung in *Psicologia del* kuṇḍalinī*- yoga* sostiene che il simbolo corrisponda a ciò che la psicologia moderna chiama “Gestalt” e che comprende una serie di fatti che il nostro cervello non riesce a rielaborare concettualmente e che per questo devono essere espressi attraverso l’uso di un’immagine. Jung istituisce un parallelismo prendendo l’esempio di Platone che scelse di esporre il problema della conoscenza tramite l’immagine del mito della caverna, mentre una formulazione completa della teoria sarebbe arrivata con Kant solo duemila anni dopo. I *cakra*, in quanto simboli di realtà psichiche estremamente complesse, ci offrono un punto di vista che si estende oltre il conscio, rappresentano infatti il tentativo di fornire una teoria simbolica della psiche vista da una prospettiva cosmica.[[20]](#footnote-20) Simboli come questi erano per Jung necessari per poter tentare una rappresentazione intuitiva della psiche, per la quale è difficile trovare altre espressioni migliori. Jung fece suoi due termini dal sanscrito che utilizzò per fare una lettura prospettica dei simboli dei *cakra*.Vi sono due aspetti del simbolo da tenere in considerazione: quello personale, o *sth*ū*la*, che si dà quando noi siamo immersi e identificati in esso, e quello sovrapersonale, o sūkṣma,  che permette di trascendere e analizzare le nostre esperienze personali. La creazione stessa di una cultura, religione o punto di vista filosofico, portandoci al di là di noi stessi, ci permette di cogliere l’aspetto sūkṣmadella nostra esistenza. Come in Occidente il pensiero platonico ci ha aiutati a comprendere che le cose hanno una forma esterna (aspetto *sth*ū*la*) e un’idea interna (aspetto sūkṣma), così per l’Oriente i *cakra* hanno avuto una funzione simile. [[21]](#footnote-21) Possiamo considerare la localizzazione corporea dei *cakra* l’aspetto *sth*ūla, mentre il sistema di fisiologia sottile e quindi non visibile, il suo aspetto sūkṣma.

Jung approfondì in particolar modo i processi psichici coinvolti in ognuno di questi centri, costituente ognuno dei mondi a sè. Di seguito esporrò un breve compendio dell’analisi di Jung riguardante la struttura dei cakra. Nella prima conferenza del 1932 Jung inizia a delucidare il sistema dei cakra partendo dalla base del m*ū*lādhāra-cakra, situato nel perineo e connesso all’elemento terra, corrispondente al mondo conscio e luogo nel quale l’umanità è vittima di impulsi, istinti, incoscienza, “participation mystique”; ove l’essere umano è ancora non individuato e vittima delle circostanze come un pesce nel mare magnum dell’esistenza. [[22]](#footnote-22) Qui l’Io è conscio e il Sé addormentato, ciò significa che dorme tutto ciò che ha a che fare con gli dei. Attraverso il battesimo come annegamento simbolico si fa conoscenza con il leviatano, fonte di rigenerazione o distruzione. Il suo simbolismo è connesso all’idea, diffusa in tutto il mondo, del battesimo con l’acqua, con tutti i pericoli di annegare o di essere divorati dal makara, il grande mostro marino presente in numerosi miti. Jung qui compie un’analogia tra la pericolosità dell’incontro con il mostro e il processo terapeutico di analisi. La via per uscire dall’esistenza nel primo cakra, il m*ū*lādhāra-cakra, passa quindi per il mare con tutti i pericoli ad esso connessi. Qui approdiamo al secondo centro, lo svādhisṭḥāna-cakra, situato nell’addome, collegato all’elemento acqua e possessore di tutti quegli attributi che caratterizzano l’inconscio. La stessa simbologia dei colori collegati ad ogni cakra è ritenuta significativa per la spiegazione del loro senso: il primo cakra è caratterizzato dal rosso scuro del sangue delle passioni oscure, mentre il vermiglio è proprio dello svādhisṭḥāna-cakra, contenente più luce, dei raggi del sole nel momento dell’aurora o del tramonto. Nel processo di adattamento del sistema dei cakra al mondo occidentale Jung applica un’inversione: infatti m*ū*lādhāra-cakra, corrispondente al mondo conscio che domina la psiche dell’occidentale, viene posto nella testa. Secondo Jung l’occidentale non ascende ma scende nell’inconscio, si parla quindi di una katabasis, momento di cui abbiamo testimonianza nei culti misterici che avvenivano nel sottosuolo, nelle cripte delle antiche chiese cristiane.[[23]](#footnote-23) Quindi, mentre il pensiero dell’ “indù” comincia con il *brahman*, il nostro comincerebbe con l’Io conscio e così la stessa nostra cultura, nonostante le sue vette, starebbe in m*ū*lādhāra: lo stato dove il Sé dorme e l’Io, identificato con la coscienza, è inconsapevolemente ancora intrappolato nel mondo degli istinti. Si tratta di una condizione in cui l’uomo sembra essere l’unica forza attiva e gli dèi, ovvero le forze impersonali e non egoiche, non agiscono.[[24]](#footnote-24)

Superato il pericolo del makara, l’attributo divorante del mare, si raggiunge il circolo successivo del fuoco chiamato maṇipūra-cakra, che significa “la pienezza dei gioielli” e che corrisponde al centro delle emozioni. Viene localizzato nel plexus solaris, il centro dell’addome, dove arde il fuoco del desiderio, della passione e delle illusioni. L’elemento “fuoco” caratterizzante questo centro simboleggia sia l’inferno che si smuove nel momento in cui facciamo conoscenza con l’inconscio, sia la fonte di energia che anima l’uomo in senso positivo.[[25]](#footnote-25) Si tratta dello scatenarsi di un potere divino creativo e distruttivo al tempo stesso, pieno di pericoli ma anche di promesse.[[26]](#footnote-26) Jung, per meglio spiegare cosa avviene in questo centro, compiendo una comparazione con il cattolicesimo, si riferisce all’episodio del battesimo di Cristo nel Giordano, rituale che gli conferirà la missione e lo spirito di Dio. Il terzo cakra è quindi il centro dell’identificazione con il dio, in cui, per il fatto di possedere un’anima immortale, si diventa parte della sostanza divina.

Sopra il diaframma si entra in anāhata-cakra, localizzato al livello del cuore e dei polmoni e associato al simbolo del respiro e del vento. Se consideriamo il diaframma come simbolicamente corrispondente alla superficie della terra, entrando in anāhata, viene raggiunta quella condizione in cui si verifica una crescente emancipazione dalle passioni terrene e ove si assiste alla comparsa del ragionamento e alla manifestazione del Sé. A questo punto si presenta la possibilità di innalzarsi al di sopra dei fatti emotivi e di osservarli. Jung, commentando la rappresentazione del maṇipūra-cakra presente nel libro di A. Avalon, nota come la piccola fiamma all’interno dello Śiva-liṅga sia proprio il segnale della prima comparsa del Sé.[[27]](#footnote-27) Qui comincia quel processo di distinzione tra sé stessi e l’esplodere delle proprie passioni che, trascinandoci fuori dall’ identificazione con esse, ci porta alla scoperta del Sé e all’inizio dell’individuazione, ovvero del “diventare quella cosa che non è l’Io”[[28]](#footnote-28). Jung considera questo ciclo di crescita psicologica dell’individuo come un processo di trasmutazione degli elementi che va da quelli più grossolani a quelli più volatili: concetto che fa parte della dottrina del Sā*ṃkhya*, ritenuta la più antica filosofia sistematica apparsa fra le tradizioni *hindu* oltre che l’origine di tutte le filosofie successive, compresa quella dello yoga tantrico. Lo psichiatra svizzero inoltre afferma che la dinamica di sublimazione dell’uomo postulata dallo yoga tantrico sia la stessa di cui tratta anche la filosofia alchemica medievale.[[29]](#footnote-29) Il cakra successivo a cui si arriva è il *viśuddha-cakra,* localizzato vicino alla gola e rappresentato simbolicamente dall’etere, luogo che, andando oltre i quattro elementi, raggiunge la sfera dell’astrazione. Questo centro esprime una forma di auto-conoscenza che ha raggiunto il livello più impersonale e disinteressato del Sé e non è più legata ai bisogni egoistici dell’Io.[[30]](#footnote-30)

### “*Viśuddha*, infatti, significa proprio ciò che ho detto: il pieno riconoscimento che le essenze o sostanze psichiche sono le essenze fondamentali del mondo, e non in virtù di una speculazione, ma di una realtà, e precisamente come esperienza.”[[31]](#footnote-31)

### Qui riconosciamo che i concetti non sono altro che la nostra immaginazione, prodotti dei nostri sentimenti o del nostro intelletto, astrazioni o analogie non sorrette da fenomeni fisici. Lasciando anāhata si dissolve l’unione assoluta tra realtà materiali esterne e realtà psichiche e si inizia a comprendere che il mondo è mero riflesso della psiche, teatro creato dalla nostra esperienza soggettiva.[[32]](#footnote-32)

### Il sesto *cakra*, *ājñā-cakra*, situato tra le sopracciglia, è il centro della *unio mystica* con Śiva e con il suo potere: qui viene esperita una realtà assoluta che ha per oggetto psichico eterno Dio stesso, l’Io scompare completamente e noi diventiamo i contenuti dello psichico. Questa condizione per Jung non è immaginabile perché si allontana troppo dal suo orizzonte empirico. L’abisso tra empirico e metafisico si fa ancora più palese con il settimo fulcro definito da Jung come un concetto meramente filosofico che non ha per l’occidentale la minima sostanza poiché si situa al di là di ogni possibile esperienza. Nel sahasr*ā*ra cakra, localizzato sulla sommità del cranio, si ha la comprensione che il Sé non è diverso dall’oggetto- Dio e che non c’è nient’altro che brahman.[[33]](#footnote-33)

### Nel *Ṣaṭ-cakra-nirūpana* al verso 42 il sahasr*ā*ra-cakra viene definito:

### “Ben celato e raggiungibile solo con un grande sforzo, c’è il bindu sottile che è la fonte principale della liberazione […] Qui c’è il deva noto a tutti come Parama- Śiva. È il *brahman* e l’*ātman* di tutti gli esseri. In lui sono uniti sia *rasa* che *virāsa* ed è il sole che distrugge la tenebra della nescienza e dell’illusione.”[[34]](#footnote-34)

### Jung nei suoi commenti paralleli alle conferenze in tedesco di Hauer descrive il dio nel *bindu* come:

### “[…] il nostro rapporto con il Sé, la volontà dell’Io, il *daimon* che ci costringe, con il bisogno, a imboccare la via: il piccolo dio individuale, lo Śiva interiore.”[[35]](#footnote-35)

### Il verso 45 descrive l’uomo che ha raggiunto questa meta come colui che, attraverso il controllo della propria mente, si è liberato dai legami con i tre mondi ed è destinato alla liberazione ultima dal ciclo saṃsārico di rinascita.[[36]](#footnote-36) Questo distacco raggiunto dalla coscienza è la liberazione da *tamas* e *rajas*, l’emancipazione dalle passioni e dall’invischiamento nel regno degli oggetti.[[37]](#footnote-37)

### Secondo Jung attivare l’inconscio significa risvegliare il divino, la Devī, kuṇḍalinī, oltre che dare sviluppo al sovrapersonale all’interno dell’individuo permettendo l’osservazione del mondo nel suo aspetto sūkṣma, corrispondente al significato cosmico degli eventi.

Lo yoga kuṇḍalinī, trascendendo l’aspetto grossolano *sth*ū*la* e ponendo maggiore realtà su sūkṣma, va a sconfinare nell’aspetto metafisico, chiamato *parā*, dal quale Jung prende le distanze poichè, nella sua opinione, l’occidentale non saprebbe che farsene di quell’aspetto che è destinato a restare nella sua mente un’espressione meramente teorica. [[38]](#footnote-38) Clarke sottolinea il fatto che Jung, in tutti gli scritti riguardanti i sistemi di pensiero esoterici, dimostrò un approccio di studio attento al simbolismo implicito in essi più che all’affermazione della loro reale esistenza; Jung palesò un disinteresse rispetto ai presupposti metafisici dello yoga tantrico e all’ipotetico status ontologico dei *cakra*.[[39]](#footnote-39)

 Un punto che differenzia la rielaborazione junghiana dei *cakra* da quella di Hauer sta nella diversa valutazione dei primi quattro centri: mentre Hauer, con sottile argomentazione,li considera come inferiori in quanto incarnano tutto ciò che è puramente istintivo, materialistico, emotivamente disturbante e ossessivo, Jung li descrive come parti necessarie dell’esperienza completa della realtà psichica. Li valuta come delle regioni in cui periodicamente dobbiamo ridiscendere per trovare quegli elementi di cui abbiamo bisogno per dare profondità alla nostra evoluzione spirituale.[[40]](#footnote-40)

 A causa della liquidazione dell’aspetto metafisico del sistema dei *cakra*, che invece il professor Hauer riconosceva come realmente esistente, Jung verrà accusato di aver ridotto lo spirituale allo psichico e quindi di non essere stato in grado di cogliere tutto il valore contenuto nei sistemi filosofici orientali. Questa tendenza, chiamata psicologismo junghiano, avrebbe ridotto le asserzioni su Dio, sullo spirito e sul trascendente a semplici asserzioni sulla realtà psicologica costituita dagli archetipi.[[41]](#footnote-41)

Gopi Krshna in Kuṇḍalinī *for the new age* criticò l’esposizione fatta da Jung sostenendo che lo psicanalista svizzero avrebbe trovato nei testi tantrici solamente del materiale per corroborare le proprie idee, e oltre ciò, null’altro. Sonu Shamdasani commenta la critica fatta dallo *yogin* alla fine del saggio introduttivo *Il viaggio di Jung verso l’Oriente*:

“La divergenza tra l’interpretazione indigena del kuṇḍalinī *-yoga* e l’interpretazione di Jung è che per la prima testi come il *Ṣaṭ-cakra-nirūpana* illustrano innanzitutto le profonde modificazioni dell’esperienza e dell’incarnazione causate da pratiche rituali specifiche, piuttosto che la descrizione simbolica di un processo universale di individuazione.”[[42]](#footnote-42)

Ma è lo stesso Jung a essere critico verso se stesso e i suoi metodi quando dice:

“La conoscenza della psicologia orientale, cioè, forma la base indispensabile per una critica e una valutazione obiettiva della psicologia occidentale.”[[43]](#footnote-43)

Ciò che più attirava Jung era il fatto che l’Oriente riconoscesse alla realtà psichica lo status ontologico fondamentale, dice Clarke. La psiche, nella sua visione, viene concepita come l’essenza di tutte le cose: il mondo, quindi, non è una realtà propriamente detta ma il prodotto del nostro stile di percezione e comprensione. Questo concetto potrebbe avere assonanze con la teoria della sovrapposizione del filosofo dell’Advaita-Vedānta, Śaṅkara*.* Secondo il filosofo, l’uomo, a causa dell’*avidy*ā, l’ignoranza metafisica, sovrappone al mondo la sua soggettività. Per delucidare la sua teoria Śaṅkara fa ricorso alla metafora del serpente e della corda che dimostra l’erroneità in cui cadiamo quando scambiamo una cosa per un’altra. [[44]](#footnote-44) Non vediamo la cosa in sé ma ciò che noi proiettiamo su quella determinata cosa, ovvero la nostra componente psicologica, che nello specifico caso del serpente è caratterizzata dalla paura e dall’istinto di sopravvivenza. Non interagiamo col mondo concependolo come un’entità a sé con un suo proprio status ontologico ma pensandolo come risultato della nostra psicologia che tendiamo a sovrapporre alla realtà oggettiva. Per Śaṅkara la liberazione da questa erronea nozione è possibile solo attraverso la conoscenza (*vidyā*) dell'assoluta unità dell' *ātman*-*brahman* per mezzo della discriminazione di ciò che è sovrapposto al Sè. [[45]](#footnote-45) Il punto di incontro tra il pensiero di Śaṅkara e quello di Jung sta proprio nella liberazione del Sé che è lo scopo comune sia dell’analisi che dello yoga (nello specifico di Śaṅkara parliamo dello Jñāna-yoga). L’esistenza di un processo di individuazione viene riconosciuta da Jung sia all’interno della disciplina yoga, nella quale avviene il suddetto riconoscimento dell’identificazione tra ā*tman* e *brahman*, sia nel rito del mistero eucaristico della tradizione cristiana. Cristo, nella lettura che Jung fa della messa, viene considerato dal punto di vista psicologico come la rappresentazione del Sé, quella totalità che abbraccia l’uomo ordinario e che trascende la coscienza. Jung afferma che il sacrificio eucaristico mira a un’interiorizzazione nell’anima della figura di Cristo che assurge a rappresentazione della personalità affrancatasi da tutte le passioni e a simbolo del sacrificio dell’Io in favore del Sè:

“Il mistero eucaristico trasforma l’anima dell’uomo empirico, che è soltanto una parte di sé stesso, nella sua totalità espressa attraverso Cristo.”[[46]](#footnote-46)

La stessa ascensione di Cristo rappresenta quindi il passaggio dal piano personale a quello sovrapersonale al quale si approda alla fine della salita di kuṇḍalinī.

Nelle tradizione yogiche non tantriche, questo passaggio al piano superiore si manifesta secondo modalità differenti: nello yoga di Patañjali, ad esempio, si palesa nell’eliminazione di tutti quelle componenti della personalità che definisce saṃskāra.

1.3 L’impossibilità della conoscenza senza Io

Nel libro quarto degli *Yogasūtra* Patañjali descrive come saṃskāra le impressioni permanenti nella memoria che possono risorgere nella “mente”. In Psicologia del kuṇḍalinī -yoga, Jung avvicina l’idea di saṃskāra alla idea occidentale di ereditarietà e al suo concetto di inconscio collettivo dominato dagli archetipi ovvero da condizioni, leggi o categorie che

corrisponderebbero ai processi psicologici di base e alle forme primitive a fondamento delle espressioni mitico-religiose dell'essere umano. Coward specifica la differenza che intercorre tra l’interpretazione del termine saṃskāra da parte di Jung e quella da parte del dar*ś*ana-Yoga, cioè lo yoga patañjaliano. Lo yoga asserisce che la grande maggioranza dei saṃskāra che costituiscono l’inconscio non provengono dalla storia collettiva dell’umanità ma dalla storia individuale delle vite passate di quella persona particolare, e quindi costituirebbero le tracce della memoria delle azioni e dei pensieri delle innumerevoli vite precedenti di un singolo individuo. Jung invece normalmente rifiuta l’idea di reincarnazione dell’anima individuale come testimoniato da ciò che afferma nel saggio Commento psicologico al ‘Bardo Thödol’:

“Non esistono ereditarietà mnemoniche individuali prenatali; esistono invece strutture basilari archetipiche ereditate.”[[47]](#footnote-47)

Jung ritiene la credenza della reincarnazione una proiezione cognitiva in cui lo yoga sarebbe caduto a causa della mancanza di un approccio empirico nell’affrontare tale questione. I saṃskāra, in quanto modelli profondamente radicati nella psiche, nella visione junghiana sarebbero quindi il risultato della storia psichica dell’umanità che comprende in se stessa quel mondo di dei e spiriti che va a costituire l’inconscio collettivo nell’uomo.

Nell’analisi di Coward emerge un altro punto dello yoga patañjaliano con il quale Jung non concorda e che si fonda sul differente modo di valutare fino a che punto la memoria e l’inconscio possano essere conosciuti in modo consapevole. L’orientale vedrebbe la meditazione yoga come un processo psicologico che mira a far emergere le memorie del passato dall’inconscio al nostro conscio al fine di raggiungere una conoscenza esauriente delle proprie vite passate. Da ciò si deduce che uno yogin perfetto come il Buddha dovrebbe avere una mente sgombra da saṃskāra, o psiche inconscia, perché attraverso l’intensa meditazione tutti questi sono fatti emergere al livello di consapevolezza. Seguendo questo ragionamento capiamo che l’inconscio non avrebbe più ragioni di esistere così come anche la stessa concezione di memoria, poiché tutto il passato diverrebbe conoscenza attuale, lucida. Coward nota come nello stesso sistema Yoga di Patañjali, i saṃskāra o tracce di memoria funzionano come ostacoli per la conoscenza reale della realtà e solo la loro eliminazione, attraverso la meditazione yogica, porterebbe all’onniscenza. Se consideriamo lo yoga come l'arresto delle modificazioni mentali, tra le quali è compresa la memoria, si comprende che il samādhi sarà conseguito solo quando la memoria verrà purificata in modo da rendere la mente in grado di percepire la vera natura delle cose senza contaminazione alcuna.[[48]](#footnote-48) La conoscenza della realtà è vista come un dono intrinsecamente presente nella coscienza di ogni individuo che si rende effettivo solo con la cancellazione di tutte quelle tracce di memoria ostacolanti e deformanti. Secondo Jung una simile idea non prenderebbe in considerazione il fatto empirico che le categorie soggettive della mente non possiedano in sé la conoscenza, ma semplicemente danno forma agli stimoli esterni in modo che ne derivi la conoscenza percettiva. Per questa ragione Jung valuterà lo yoga una speculazione filosofica-metafisica mancante del rigore critico della psicologia occidentale moderna.[[49]](#footnote-49)

L’idea di Jung secondo la quale la conoscenza è possibile solo nel permanere del senso dell’Io e conseguentemente nella continuità della memoria si scontra con l’intento dello yoga di eliminare tutti i saṃskāra, ovvero tutti quegli elementi propri che andrebbero a formare la memoria e che invece costituirebbero un ostacolo alla vera conoscenza. Anche secondo il sistema del  [*Sāṃkhya*](https://en.wikipedia.org/wiki/Sa%E1%B9%83khy%C4%81) il permanere del senso dell’Io, l’*ahaṃkāra* (letteralmente “ facitore dell’Io”) enumerato tra i venticique *tattva* che corrisponde a quell’identificazione o attaccamento all’ego, bloccherebbe la comprensione ultima della realtà.[[50]](#footnote-50)

 In una lettera del 1939 a W.Y. Evans-Wentz, Jung si esprime contro la nozione di ‘conoscenza senza Io’ che considera un’impossibilità sia dal punto di vista filosofico che psicologico:

“Non ha importanza quanto lontano si spinga una ekstasis (estasi religiosa) o quanto possa essere ampliata la coscienza, esiste comunque la continuità dell’Io appercettivo che è essenziale per tutte le forme di coscienza (…). Per cui è assolutamente impossibile sapere che cosa esperirei qualora quell’Io che esperisce non esistesse più. (…)”.[[51]](#footnote-51)

Per Jung nuove acquisizioni non sono quindi attuabili senza la cognizione dell’Io, senza la consapevolezza di essere un’individualità a sè che fa esperienza del mondo.

Dall’idea di coscienza senza Io deriva anche una diversa concezione della percezione che viene definita da Patañjali “pratibhā” e che corrisponderebbe allo stato conseguente alla cancellazione dei saṃskāra.

“ Oppure dal potere di pratibhā, l'intuizione, [si perviene a] la conoscenza di ogni cosa.”[[52]](#footnote-52)

La pratibhā, o intuizione, possibile grazie a un livello di percezione sovranormale, conferirebbe la conoscenza noumenica dell’oggetto sul quale lo yogin sta meditando. Per lo yoga, lo stato psichico ordinario dominato dalla coscienza dell’Io produce soltanto la conoscenza fenomenica comune dell’oggetto. Per Patañjali, come pure per la maggior parte delle scuole buddhiste, esistono due livelli di percezione, e al livello più basso si colloca l’Io con i suoi saṃskāra che ostacolano la percezione causando una visione deformata dell’intero oggetto. Secondo l’analisi di Patañjali la deformazione viene provocata quando la percezione dell’oggetto è mescolata nella coscienza con la parola che usiamo per nominare l’oggetto e il significato o l’idea che tale nome evoca.[[53]](#footnote-53)

La conoscenza condizionata dall’ahamkara sarebbe di tipo inferiore perché limitata dai fattori spazio e tempo mentre quella superiore libera da limitazioni di tempo e spazio e dalle impressioni provenienti dagli organi di senso e dall’intelletto razionale è possibile mediante intuizione sovrasensoriale dell’oggetto, ovvero pratibha, che letteralmente significa “lampo di luce”.

 “Allorché, si consegue la purezza suprema nello stato di Nirvichara Samadhi, si ha il sorgere di una luce spirituale.”*[[54]](#footnote-54)*

In Commento psicologico al ‘Libro tibetano della grande liberazione’ Jung afferma l’impossibilità da parte della coscienza di aderire completamente all’oggetto:

“Deve sempre rimanere qualcuno o qualche cosa che la sperimenti e dica: ‘ So il divenire uno; so che non esistono differenziazioni’”.*[[55]](#footnote-55)*

Ciò che Jung crede che avvenga davvero nello stato di pratibha traspare in una sua lettera del 1934 al fisico Wolfgang Pauli di cui Coward riporta il contenuto. Lo yoga, secondo Jung, sarebbe una tecnica speciale per l’introspezione che attraverso l’esame prolungato di un oggetto farebbe diventare lo yogin conscio della propria psiche.[[56]](#footnote-56)

Mentre il processo di intuizione per Jung si verificherebbe prevalentemente a livello inconscio, attraverso un movimento che va dall’esperienza sensoriale ordinaria verso l’interno. Jung afferma che la funzione dell’intuizione sarebbe proprio l’affioramento del sapere che proviene dagli archetipi o tracce di memoria dell’inconscio al livello della coscienza e che la funzione dell’Io sarebbe quella di ricevere tali acquisizioni provenienti dal processo intuitivo al fine di renderle coscienti.[[57]](#footnote-57) L’ahamkara, che nel sistema Yoga è percepito come ostacolo al raggiungimento dell’illuminazione, nella teoria di Jung non può essere trasceso in modo definitivo poiché costituisce il presupposto di ogni esperienza, anche di quella di trascendenza. La conoscenza superiore svincolata dall’Io corrisponderebbe per Jung a una condizione di totale incoscienza attraverso la quale sarebbe impossibile raggiungere la conoscenza assoluta dell’oggetto. Inoltre si tratterebbe di una contraddizione interna al sistema indiano per lui inaccettabile che lo porterà ad asserire l’idea di sottosviluppo dell’intelletto orientale se confrontato con quello occidentale. Vediamo come Jung, nonostante si dimostri permeabile a nuove concezioni provenienti da Oriente, non aderisca acriticamente a idee che percepisce come lontane dal suo orizzonte storico-metodologico, ma anzi, sembri esprimere giudizi piuttosto radicali rivolti al modo di pensare orientale in toto. Per Jung la conoscenza superiore rimarrà conoscenza del Sé che consiste nell’integrazione degli archetipi interiori con le percezioni sensoriali esterne, e che viene raggiunta nel momento in cui l’Io ha integrato sufficientemete il Sé tanto da riconoscerlo come tutto unificato.*[[58]](#footnote-58)* **Coward sostiene che il fondamento del disaccordo di Jung con la filosofia Yoga derivi dalla concezione tipicamente occidentale dell’Io che non contempla il completo superamento delle coppie di opposti attraverso l’estirpazione dell’Io e del suo senso di separazione.**

1.4 La critica di Jung all’infatuazione dell’Occidente

La critica di Jung al sistema Yoga investe l’uso di questo da parte dell’occidentale che, secondo Jung, intenderebbe inconsciamente appropriarsi delle forme di pensiero orientali con l’intento di manipolare e far suo in modo consumistico questa nuova “spiritualità” come è abituato a fare con qualsiasi altra merce: trattasi di un istinto tipico dell’occidentale che trasforma ogni cosa in un bene che può essere acquistato o usato. Jung mette in guardia dal liberarsi con disprezzo della cultura d’appartenenza poiché innanzitutto ci si dovrebbe rendere consapevoli delle proprie radici storico-culturali e della loro ripercussione sui processi psichici che definiscono la nostra identità. Jung non trascura la storia e il modo in cui le sue stesse radici individuali e culturali influenzano tutto il percorso d’evoluzione del suo pensiero, per questo insiste sul fatto che la mentalità orientale sia fondamentalmente diversa dalla nostra, essendo emersa in condizioni culturali molto differenti. Trapiantare idee e pratiche da una tradizione all’altra, come hanno fatto i teosofi, afferma, significa rinunciare alla storia profondamente radicata nella nostra psiche. Jung precisa che questo suo atteggiamento critico non costituisce una condanna all’intero sistema Yoga che, anzi, ammette di considerare come una delle cose più grandi mai create dallo Spirito. Ciò che lo turba è la tendenza dell’occidentale all’imitazione di tali “idee magiche”che applica esteriormente come si applica un unguento pur di fuggire al confronto con se stesso, pur di sfuggire alla propria anima.[[59]](#footnote-59)Jung diffidava dalla pratica dello yoga perché, provocando la liberazione di contenuti inconsci, avrebbe potuto sommergere la psiche cosciente e portare a gravi psicosi. In particolare diffidava dalla volontà di perseguire stati simili alla trance o di indurre stati psicotici attraverso le potenti tecniche dello yoga tantrico perchè riteneva l’occidentale sprovvisto dei metodi per affrontare le tempeste che si sarebbero potute scatenare dalla profondità dell’inconscio. Era circospetto rispetto la pratica ma ne incoraggiava lo studio: il rinnovamento spirituale di cui sentiva necessità l’Occidente doveva partire dall’interno della sua tradizione culturale e spirituale per cercare in se stesso i valori orientali. Il solo equivalente dello yoga nella tradizione cristiana era rappresentato dagli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, ma questi non potevano costituire le basi per una trasformazione spirituale nel ventesimo secolo. Jung esorta quindi l’Occidente a cercare la propria strada partendo dalla sua cultura, dalle diverse tradizioni del cristianesimo occidentale in modo da produrre su queste basi il suo proprio yoga nel corso dei secoli a venire. [[60]](#footnote-60) Nel saggio *Critica di Jung alla spiritualità yoga* John Borelli scandaglia i punti con i quali Jung critica la pratica yoga degli europei mettendo in luce i limiti della critica junghiana. *In primis* Jung valuta l’adozione acritica di questa pratica religiosa d’importazione come sintomatica di un fastidio verso la propria eredità personale, di un rifiuto verso se stessi e verso tutto ciò che è tradizionalmente europeo o americano: “Si fa di tutto pur di sfuggire alla propria anima. Si compiono esercizi di yoga indiano di qualsiasi osservanza, si seguono regimi alimentari, si impara a memoria la teosofia…[…]”[[61]](#footnote-61)

Se tale pratica è volta a distogliere lo sguardo dagli angoli oscuri della psiche, dalle tenebre dell’inconscio allora si prefigurerà come una vana via di fuga, sottolinea Jung nel saggio *Psicologia della meditazione orientale.* Dopo aver analizzato il concetto di *sam*ā*dhi*, Jung dubita ulteriormente del fatto che l’europeo possa fare esperienza della pienezza dello yoga perché questa condizione, implicando la completa dissoluzione dell’Io, risulta non esperibile per la psiche dell’occidentale. Il *sam*ā*dhi* corrisponde all’ottavo stadio dello yoga di Patañjali e consiste in un ‘assorbimento’ in cui l’Io, completamente dissolto, si prepara per l’esperienza della pura coscienza dello spirito. Mentre dagli *yogin* questo fu considerato per secoli l’auspicabile meta di beatitudine eterna, Jung lo reputò uno stato simile alla *trance* e perciò stesso non concepibile come fine ultimo del cammino di individuazione.

CAPITOLO SECONDO

***Maṇḍala* come simbolo del Sé**

2.1Il *maṇḍala* come archetipo della totalità

Nozione chiave del pensiero di Jung è quello di “completezza” riferita alla psiche che viene considerata in modo olistico come un tutto indivisibile. La meta dell’attività umana è proprio quella di raggiungere questa completezza che sta nella piena realizzazione della personalità. Il *maṇḍala* tantrico viene in questo senso interpretato come simbolo della compiutezza psichica e della naturale propensione della psiche a integrare e armonizzare i suoi differenti aspetti. La tendenza olistica delle filosofie orientali attirava Jung, che sentiva la necessità di risolvere quella dicotomia tra mondo materiale e mondo spirituale che assume storicamente forma emblematica con la distinzione cartesiana tra materia e spirito. Lo stesso cristianesimo aveva favorito una prospettiva dualistica, con l’idea di un Dio totalmente altro rispetto all’uomo che invece viene destinato all’alienazione dalla divinità.

 La completezza costituiva lo scopo della crescita psichica ed era al centro della sua concezione del Sé, concepito come un’entità dinamica che spinge a una continua rigenerazione. Con il termine “individuazione” Jung indica proprio il processo di autotrasformazione in cui si persegue uno stato di armonia e di equilibrio. [[62]](#footnote-62) Il *maṇḍala*, essendo la rappresentazione di un archetipo, corrispondeva a un’idea di “integrità dell’individuo, cioè del Sé”. [[63]](#footnote-63) La scoperta del simbolo del *maṇḍala* risale a un periodo cruciale per Jung, coincidente col distacco da Freud e con il suo confronto con l’inconscio. Nel 1912, nel periodo di crisi puntellato da visioni terrifiche che avevano comportato la discesa negli abissi dell’inconscio, Jung trovò conforto nella pittura e nella scultura, attività che gli permisero di esprimere ciò che vedeva e viveva. Solo in seguito avrebbe riconosciuto nelle creazioni simmetriche e regolari che aveva realizzato dei veri e propri *maṇḍala*.

“Mi fu sempre più chiaro che il *maṇḍala* è il centro. È l’espressione di tutte le vie. È la via al centro, all’ individuazione. Durante quegli anni, tra il 1918 e il 1920, cominciai a capire che lo scopo dello sviluppo psichico è il Sé. Non vi è una evoluzione lineare; vi è solo un andare attorno al Sé. Uno sviluppo uniforme esiste, al più, solo al principio; dopo, tutto tende al centro. Questo convincimento mi diede stabilità, e un po’ per volta ritornò la mia pace interiore.”[[64]](#footnote-64)

La sua prima analisi del termine comparve nel 1929 nel *Commento a ‘Il segreto del fiore d’oro’*, ove osserva che “*maṇḍala*” deriva dal sanscrito e significa “circolo” e che il suo simbolismo si trovava in molte civiltà diverse, fra cui la cristiana, l’egizia e l’indio-americana oltre che in quella del buddhismo tibetano. Jung scoprì che immagini di *maṇḍala* comparivano spesso nei sogni, nelle fantasie e nei disegni dei suoi pazienti, anche di quelli malati. Per Jung queste immagini avevano un profondo significato psicologico perchè rappresentavano una sorta di ideogramma di contenuti inconsci. L’energia del punto centrale del *maṇḍala* rappresentava l’impulso a divenire ciò che si è e , essendo un simbolo di totalità e guarigione, poteva fungere come strumento della terapia. I *maṇḍala* disegnati dai pazienti rivelavano la lotta per superare il caos interno attraverso la ricerca di una qualche forma di integrazione tra opposti; il disegno permetteva loro di rappresentare elementi della coscienza apparentemente inconciliabili portandoli a livello della coscienza. Non si tratta, secondo Jung, di una cura da somministrare suggerendo l’imitazione di immagini tratte da una fonte esterna e non può nemmeno essere considerata il frutto di una riflessione razionale. Si tratta di un tentativo che nasce da un impulso istintivo legato alla natura stessa: a questa constatazione vi è sottesa l’idea che il simbolismo religioso esprima un profondo bisogno di guarigione psichica e un anelito alla totalità. Jung infatti considerava la religione come “una delle maggiori e più considerevoli acquisizioni dell’uomo che gli dà la forza di non essere schiacciato dalla mostruosità dell’universo.” [[65]](#footnote-65) Egli vedeva nel *maṇḍala* uno dei simboli più perfetti della ricerca religiosa dell’umanità, l’emblematica trasposizione in termini visivi e rituali della profonda esigenza psicologica che è al cuore di ogni tensione spirituale, “l’archetipo della totalità” per eccellenza. Per Jung lo scopo delle varie tecniche di meditazione dello yoga orientale come quelle che fanno uso del *maṇḍala* era quello di rendere possibile e promuovere il processo psichico verso la scoperta del Sè. I *maṇḍala* hanno un significato pratico immediato nella disciplina della meditazione, sono infatti degli *yantra*, o strumenti di controllo, fatti per la trasformazione della coscienza dello *yogin*. Questo carattere trasformativo del *maṇḍala* è simboleggiato dall’unione di tutti gli opposti che, permettendo lo stato di eterno equilibrio, porta all’identificazione con la divinità. Nel loro uso cultuale contengono di regola al loro centro una figura di supremo valore religioso, Ś*iva* stesso, Buddha, *Amit*ā*bha*, o semplicemente il *dorje*, simbolo di concentrazione di tutte le forze divine di natura creativa o distruttiva. [[66]](#footnote-66) Jung non ha dubbi sul fatto che questi simboli in Oriente siano sorti originariamente da sogni e visioni e che non furono inventati da “qualche padre della chiesa” *Mah*ā*yana*; inoltre riportando l’esempio di svariate immagini mandaliche presenti in numerose culture, insiste sull’universalità di questa figura. Per esempio nell’ambito della tradizione cristiana, Jung aveva osservato un certo numero di motivi simili al maṇḍala nella rappresentazione di Cristo. In particolare nel saggio *Il simbolismo della messa*, Jung esamina un passo di un testo proveniente dalla letteratura apocrifa, gli Atti di Giovanni, ove vi sarebbe la descrizione di una mistica danza che Cristo istituì prima della sua crocifissione. Egli avrebbe detto ai suoi discepoli di formare un cerchio nel centro del quale stava Egli stesso: la solenne danza circolare mirava a imprimere nella mente l’immagine del cerchio e del centro, nonché il rapporto di ogni punto della periferia col fulcro. Nella danza come circumambulazione intorno al Signore si aveva la sintesi, l’unificazione, l’incorporazione del Signore in mezzo agli apostoli, da un punto di vista psicologico, questa disposizione equivale a un *maṇḍala* e quindi a un simbolo del Sé, l’entità di ordine superiore all’Io.[[67]](#footnote-67)

Jung nel saggio *Il simbolismo del maṇḍala* descrive il *maṇḍala* come:

“[...] un fatto psichico autonomo,caratterizzato da una fenomenologia che si ripete sempre e che è identica ovunque. […] Lo possiamo considerare anche come il riflesso reale d’un atteggiamento della coscienza che non può dichiarare né la sua meta né la sua intenzione, e che in seguito a questa abdicazione proietta completamente la sua attività sul centro virtuale del *maṇḍala*.” [[68]](#footnote-68)

Clarke definisce il tentativo junghiano di interpretare questa immagine come fenomeno universale e archetipico attraverso il confronto con un’ampia gamma di fenomeni culturali occidentali e orientali, un *tour de force* ermeneutico.[[69]](#footnote-69)

 In Occidente lo scopo dell’unità psichica dovrebbe essere perseguito attraverso lo sviluppo di pratiche occidentali come quella che Jung definisce “Immaginazione Attiva”, coltivabile attraverso il *tapas*, l’ardore ascetico, come mezzo di creatività. In *Psicologia e alchimia* Jung descrive l’*imaginatio* come un’evocazione attiva di immagini interne che avviene “secundum naturam”, essa costituirebbe una vera e propria opera di pensiero e rappresentazione che non fantastica senza un fondamento ma che tenta di comprendere i fatti interni e di rappresentarli con immagini fedeli alla loro essenza.[[70]](#footnote-70)

Jung credeva che ogni paziente necessitasse di metodi diversi, per questo non prescriverà una serie di esercizi da seguire come fece Patañjali nei suoi Yogasūtra, ma suggerirà lo sforzo di concentrazione sullo sfondo della coscienza e la messa in moto dell’immaginazione in modo tale da generare una visione spontanea. [[71]](#footnote-71) Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Jung diffidava della rigidità del sistema di Patañjali perché riteneva che la mente occidentale, nella quale l’elemento conscio prevaleva, necessitasse dell’esatto opposto per riequilibrarsi, motivo per il quale si trovò più a suo agio con l’idea di lasciare che le cose avvengano nella psiche senza forzarle attraverso metodi prestabiliti. Jung credeva che per l’Occidente l’utilizzo dell’Immaginazione Attiva potesse assumere lo stesso ruolo che lo yoga aveva assunto per l’Oriente, poiché, provocando l’abbassamento del livello di consapevolezza conscia, avrebbe reso possibile l’emergere di nuovi contenuti a livello conscio, e conseguentemente a ciò, un allargamento della coscienza.[[72]](#footnote-72)

Jung, nella conferenza tenuta insieme a Hauer dell’ottobre del 1932, rispondendo a una domanda posta da un uditore riguardante la natura impersonale dei disegni disse:

“Il disegno,vedete, dev’essere espressione di una realtà, di un‘esperienza psicologica, e si deve sapere che è un’espressione del genere, si deve esserne consci. Altrimenti si potrebbe essere come un pesce nel mare o un albero nella foresta. Ogni pianta produce dei *maṇḍala* meravigliosi. Un fiore composito è un *maṇḍala*, un’immagine del sole, ma il fiore non lo sa.”[[73]](#footnote-73)

Da ciò deduciamo come sia fondamentale che la persona diventi conscia del carattere impersonale del problema espresso tramite il disegno. In esso confluiscono fantasie o sogni che non possono considerarsi frutto di un’attività intenzionale e che possono essere esperiti completamente solo se si ammette di potersene dissociare. [[74]](#footnote-74) Gli espedienti geometrici e cromatici dei *maṇḍala* sono come costellazioni che permettono di giungere alla meta dell’integrazione di elementi passati e rimossi con contenuti presenti, i quali insieme conducono a un’unità ultima, essenza organizzatrice delle forze.

2.2 Autoincubazione o tapas

Nel paragrafo precedente abbiamo detto che l’Immaginazione Attiva, ipotetico percorso occidentale da Jung ritenuto specchio di quello yogico, dovrebbe servirsi dell’ardore ascetico, il tapas, per superare il conflitto tra contrari e permettere lo sviluppo del Sé. Nel saggio Tipi psicologici del 1921 Jung compie un’approfondita ricognizione sul problema degli opposti e della loro conciliazione nell’ambito hindu, con lo scopo di ricercare delle analogie storiche per corroborare le sue nuove teorie. Il saggio *Tipi psicologici* testimonia il contatto con la mitologia *hindu* verificatosi primariamente nel decennio precedente, periodo durante il quale, grazie alle traduzioni dal sanscrito di Paul Deussen e alla collaborazione dell’indologo Emil Abegg, Jung ricercò nei testi della tradizione brahmanica una fonte per confermare le sue teorie sulla libido, sull’inconscio collettivo e sul Sé che lo porteranno al distacco dalla psicanalisi freudiana. Tra queste risulta centrale il concetto psicologico del Sé, che Jung equiparò alla nozione indù di ā*tman*-*brahman,*e che segnò il distacco definitivo dalla psicoanalisi freudiana*.*[[75]](#footnote-75)

Nel capitolo sul significato del simbolo unificatore del saggio sopracitato Jung riporta dei passi dal Mānava-Dharmaśāstra a proposito della liberazione dagli opposti:

“Se mediante la retta impostazione del suo sentimento diviene indifferente a tutti gli oggetti, egli raggiunge l’eterna beatitudine sia in questo mondo che dopo la morte. Chi a questo modo s’è affrancato progressivamente da tutti i legami e da tutte le coppie di opposti riposa in Brahman.”[[76]](#footnote-76)

Sebbene Brahman, come creatore e fondamento del mondo, abbia creato gli opposti, questi devono in lui tornare ad annullarsi. Jung riporta anche passi dalla *Bhagavadgītā*, dal Rāmāyaṇa, dagli *Yogasūtra,* dalle Upaniṣad, e dai Purāṇa a testimonianza della necessità di emanciparsi dagli opposti (*nirdvandva*) in vista di una nuova vita in Brahman, concepito come stato di redenzione e Dio a un tempo.[[77]](#footnote-77)

La concezione junghiana del processo yogico come percorso in grado di affrancarci dalla lotta tra contrari viene così definito dallo stesso Jung nell’opera Tipi psicologici:

“La dottrina indiana insegna la liberazione dagli opposti, e come tali sono intesi tutti gli stati affettivi e i legami emotivi con l’oggetto. La liberazione avviene dopo il ritiro della libido da tutti i contenuti, cui segue una completa introversione. Questo processo psicologico è designato in modo molto caratteristico come tapas, che si può rendere nel modo migliore come ‘autoincubazione’.”[[78]](#footnote-78) Lo yogin che pratica il tapas concentrando la sua psiche nel ritiro della libido da entrambi i lati degli opposti psichici, ha come conseguenza l’accumulazione di libido. Jung prese il termine tapas traducendolo come ‘autoincubazione’ poiché aveva letto il passo “Sa tapo atapyata” dal Ṛgveda X,121 tradotto dallo studioso Paul Deussen come “Egli si scaldò col suo proprio calore”. Negli inni vedici, Prajāpati, Dio della creazione, è descritto come il germe cosmico che cova se stesso in forma di uovo d’oro da cui si schiude il mondo della molteplicità. Questo covare se stesso viene letto da Jung come quel movimento che gli permette di entrare nell’inconscio e individuare le numerose e distinte forme del cosmo. Jung nei suoi commenti alle conferenze tenute da Hauer descrive questo processo come uno spostamento graduale della coscienza che riscontra sia nell’ambito dell’analisi sia in quello della pratica yoga. La dinamica interna a questo movimento viene accostata a quella facoltà di discernere tra l’agente e il fruitore interni a noi. Jung chiarisce questo moto citando i famosi passi del Ṛgveda I, 164 e la potenza dell’immagine metaforica che essi evocano:[[79]](#footnote-79)

“Due alati, intimi amici sono appollaiati sullo stesso albero. Uno di loro ne mangia le dolci bacche, l’altro, sereno, osserva soltanto.”[[80]](#footnote-80)

ll tapas è descritto negli Yogasūtra come ciò che elimina le impurità psichiche, ovvero i *kleśa*, termine col quale si vogliono intendere quegli aspetti dell’attaccamento all’oggetto che sono causa della sofferenza dell’uomo. Sia lo yoga e che la psicanalisi junghiana si propongono come delle vie che conducono al riconoscimento e al distacco dai *kleśa*. Secondo Jung la psicologia medica dell’inconscio, ovvero l’indirizzo inaugurato da Freud, ha certamente avuto il merito di riconoscere l’importanza dell’umano lato oscuro ma poi si sarebbe impigliata e arrestata su questo problema. Occupandosi prevalentemente dei *kleśa* infatti sarebbe rimasta bloccata al livello delle pulsioni più basse dell’uomo. In termini di psicologia tantrica possiamo dire che la psicologia dell’inconscio non ricercò l’ascesa verso i livelli più alti della consapevolezza.[[81]](#footnote-81) *Simboli della trasformazione* fu l’opera ove si palesarono le divergenze di Jung rispetto a Freud relativamente ad alcuni fatti e fenomenologie della psiche, tra le quali prima tra tutte quella della**libido**. Questo concetto, che Freud relegava alla sfera sessuale, viene reinterpretato da Jung nei termini di un’energia **psichica più generale,**di cui la sessualità poteva essere soltanto una delle varie declinazioni. La differenza sostanziale di questa concezione è da considerarsi il risultato di attente osservazioni cliniche fatte nel corso di un intero decennio in ambito psichiatrico e clinico. Per Jung la libido, calore capace di generare, consiste in quella potenza psichica desiderante e creativa che abita nell’inconscio. Tale forza creativa che scalda e che è eternamente desiderante viene fatta corrispondere da Erich Neumann, psicologo tedesco di formazione junghiana, al concetto di *tapas*, come viene chiamato il calore dei ritualisti vedici che corrisponde a quell’ardore che nell’ascesi pone la realtà. Nel testo di E. Neumann :

“Quando noi parliamo di introversione, diciamo la stessa cosa. Per questo in India *tapas*, il calore interno e il “covare”, è l’elemento creativo grazie al quale ogni cosa è creata. L’autofecondazione dell’introversione, l’esperienza fondamentale dello spirito che genera da se stesso risultano chiare nel passo seguente: Egli, Prajāpati, si mise a pregare e a digiunare, poiché desiderava una discendenza, e fecondò se stesso.”[[82]](#footnote-82)

In *Tipi psicologici* Jung analizza questo passo dello *Śatapatha Brāhmaṇa*:*[[83]](#footnote-83)*

“In principio Prajāpati era solo e pensò: ‘Come posso riprodurmi?’ Con enorme forzo praticò il *tapas;* e in tal modo dalla sua bocca generò Agni (il fuoco).”

Jung fa corrispondere lo stesso Prajāpati,che definisce come principio creatore del mondo, al suo concetto di libido assimilato a quello di ascesi o introversione.[[84]](#footnote-84)

In un altro passo dello *Śatapatha Brāhmaṇa* analizzato da Jung emerge la tematica di autofecondazione connessa a quella del sacrificio:

“Allora Agni si volse contro di lui con le fauci spalancate…Quindi la sua propria grandezza gli parlò: ‘Sacrifica!’ E Prajāpati comprese:’la mia propria grandezza mi ha parlato’; e sacrificò…Allora si levò Colui che là risplende (il sole); allora si levò colui che purifica (il vento)… Così Prajāpati per aver sacrificato si riprodusse e insieme salvò se stesso dalla morte che, sotto le sembianze di Agni, voleva divorarlo.”[[85]](#footnote-85)

Jung sostiene che attraverso il sacrificio, inteso come rinuncia a qualcosa di valido, Prajāpati evita di essere divorato da Agni e causa la nascita di una nuova forma di libido, o vita, che si esprime nella comparsa del vento e del sole.[[86]](#footnote-86)

 Il *Libro Rosso,* opera inizialmente non destinata alla divulgazione e pubblicata postuma a cura di Sonu Shamdasani solo nel 2009, viene presentata come la raffigurazione del personale processo di individuazione sperimentato da Jung oltre che come un’elaborazione concettuale di tale esperienza in uno schema psicologico dotato di validità generale, dice Sonu Shamdasani.[[87]](#footnote-87) Il tema che permea l’intero libro concerne il percorso che avvicinò Jung alla propria anima, e che provocò in lui lo scatenamento di fantasie mitologiche che poi furono sottoposte a elaborazione ermeneutica.[[88]](#footnote-88) Questo percorso per Jung costituisce, in parte, una risposta diretta agli interrogativi teorici sorti nel corso delle sue indagini sul mito culminate in *Trasformazioni e simboli della libido* del 1912*.[[89]](#footnote-89)* Per Shamdasani si trattò di un processo di autosperimentazione che Jung intraprese per ricercare il suo proprio mito.

Il sacrificio, nel suo significato di atto creativo e fecondante, ritorna anche nei passi del *Libro rosso* nei quali Jung, dopo aver narrato l’angosciosa visione della sua anima vestita da donna che lo esorta a mangiare il fegato di una bambina uccisa, afferma:

“Attraverso l’uccisione sacrificale ho ripreso in me le mie forze primigenie, aggiungendole alla mia anima. Esse infatti erano confluite in una configurazione vitale, si sono ridestate a vita propria. Se ora le riprendo, esse non sono più assopite, ma deste e attive e irradiano nella mia anima lo splendore della loro azione divina. In tal modo essa acquisisce una qualità divina che va al di là della sua qualità umana.”[[90]](#footnote-90)

Un altro episodio degli *Śatapatha Brāhmaṇa* citato da Jung in *Tipi psicologici* è quello nel qualePrajāpati si divide in due metà, una mortale e l’altra immortale. Questo processo sembra essere lo stesso narrato nel capitolo *L’assassinio sacrificale* del *Libro rosso* ove Jung scopre in se stesso la parte divina che si prefigura come la via per l’approdo al Sé, possibile solo dopo il sacrificio dell’ Io: “ La via è però il mio Sé più personale, la mia propria vita fondata su di me. Il Dio vuole la mia vita. Vuol venire con me, sedere a tavola insieme a me, lavorare con me. Vuol essere sempre e ovunque presente.”[[91]](#footnote-91)

In termini psicologici, puntualizza Jung, “La nascita del dio significa che è stato creato un nuovo simbolo, una nuova espressione della più alta intensità di vita.”[[92]](#footnote-92)

Il periodo junghiano di nascita del dio, o di “autofecondazione dell’introversione”, risale al novembre del 1913, quando Jung iniziò a scrivere sui sogni e sulle esperienze interiori attraverso la rappresentazione di *maṇḍala*, in un tentativo di elaborazione estetica delle proprie fantasie, accedendo a stati visionari della psiche, cosciente e immaginativa. È allora che inaugurò la stesura del Liber Novus, parlando della propria odissea, del viaggio di un uomo in cerca della propria anima, un tuffo entro Sé, alle radici dei processi inconsci.[[93]](#footnote-93) Alcune delle principali fantasie riportate nel *Libro rosso* costituivano il fondamento delle idee che verranno espresse in *Tipi psicologici* oltre che la chiave per comprenderne la genesi.[[94]](#footnote-94) Il valore delle sue fantasie, scaturite dall’immaginazione mitopoietica, stava nel dialogo con le figure fantastiche del mondo interno, contenuti dell’inconscio collettivo, affinchè si realizzasse la loro integrazione nella coscienza.[[95]](#footnote-95)

2.3 Il rituale ed il suo simbolismo

La comparsa spontanea del *maṇḍala* negli individui moderni consente a Jung di esplorarne più a fondo il significato funzionale. Normalmente il *maṇḍala* appare negli stati di disorientamento o dissociazione psichica o nei casi di schizofrenici, la cui visione del mondo si sia alterata per l’irruzione di contenuti inconsci incomprensibili. L’ordine severo imposto da un’immagine circolare come quella maṇḍalica compensa l’ordine e la confusione dello stato psichico: e ciò attraverso la costruzione di un punto centrale al quale è correlato tutto ciò che è molteplice, opposto, inconciliabile. Jung, ritenendolo un tentativo di guarigione da parte della natura stessa, lo considera come un archetipo o schema fondamentale nel quale si può riscontrare una conformità di base. La “quadratura del cerchio” è uno dei motivi più importanti che Jung ritrova regolarmente nelle forme assunte dai sogni e dalle fantasie dei suoi pazienti, esso esprime l’idea d’un centro di personalità. Si tratta di una sorta di punto centrale all’interno dell’anima al quale tutto è correlato e la cui energia si manifesta in un impulso a divenire ciò che si è. I *maṇḍala* individuali presenterebbero un’enorme multiformità ma nella stragrande maggioranza essi sono caratterizzati dal cerchio e del quadrato, anche se in generale utilizzano una quantità illimitata di motivi e allusioni simboliche poiché cercano di esprimere la totalità dell’individuo nella sua esperienza interna del mondo, il suo punto di riferimento essenziale. Il loro oggetto, il “Sé”, è in contrapposizione all’ʻʻIo”, per questa ragione non di rado il *maṇḍala* individuale presenta una divisione in due metà, una chiara e l’altra scura con i simboli caratteristici. Il *maṇḍala* rappresenta tradizionalmente l’immagine di Dio, fatto che non risuona bizzarro a Jung dato che la filosofia indiana, secondo la sua visione, fa corrispondere l’essenza umana e quella divina nel concetto di identificazione tra *ātman* e *brahman*.[[96]](#footnote-96)

Nel buddhismo tibetano il *maṇḍala* ha il significato di strumento cultuale (yantra) che dovrebbe aiutare la meditazione e la concentrazione restringendo il campo di visione psichico e circoscrivendolo al centro. Nel saggio Il simbolismo dei *maṇḍala* Jung descrive la struttura generica di uno *yantra* che contiene tre cerchi destinati tenere insieme l’interno e a escludere l’esterno il cui bordo corrisponde al fuoco del vivo desiderio, da cui conseguirebbero i patimenti infernali. Sul bordo esterno sono raffigurati gli orrori della tomba mentre procedendo verso l’interno segue una ghirlanda di foglie di loto.[[97]](#footnote-97) Nell’ambito rituale possiamo dire che il *maṇḍala* delinei una superficie consacrata da preservare dalle forze disgregatrici e demoniache. Scopo della contemplazione dei processi da esso rappresentati è che lo *yogin* prenda coscienza della divinità, cioè che attraverso la meditazione riconosca se stesso come dio ed esca dall’illusione dell’unicità individuale per fare ritorno all’universale totalità del divino stato. Ciò a cui mira lo yoga con quest’esercizio è sicuramente un mutamento psicologico nell’adepto, infatti nell’esercizio rituale lo *yogin* scambia il suo Io con Ś*iva* o *Buddha* producendo uno spostamento del centro psichico dall’Io personale a un non-Io impersonale. Il *dorje* al centro indica lo stato perfetto dell’unione tra maschile e femminile nel quale il mondo delle illusioni è definitivamente svanito e tutte le energie sono riconfluite allo stato iniziale verso l’interno, essendosi staccate dagli oggetti per fare ritorno al centro. Tucci, rifacendosi alla tradizione buddhista, sostiene che essa non parli di repressione delle passioni ma di trasfigurazioni di esse, che pur vanno intese come un dato irrinunciabile della nostra psiche. Tra queste passioni, o oscuramenti fondamentali, la tradizione buddhista elenca tenebra mentale, superbia, gelosia, irascibilità e cupidigia. Esse costituirebbero le onde della vita psichica e sono il risultato del contatto fra io e il mondo. [[98]](#footnote-98) Tucci nel suo saggio si propone di offrire una visione dall’interno della tradizione seguendo fedelmente ciò che dicono i maestri dell’India e del Tibet. Nella prefazione l’orientalista descrive metaforicamente i *maṇḍala* così*:*

*“* […] come libri scritti in una lingua di cui non si conosca più la chiave ma che, a saperli leggere, dicono poi tutti la medesima cosa; ed è quella stessa ansia che tormentava il vate upaniṣadico: « Tamaso m*ā* jyotir gamaya» (fammi passare dalla tenebra alla luce).” [[99]](#footnote-99) Il *maṇḍala,* ricorda Tucci,è anzitutto un cosmogramma, « l’universo intero nel suo schema essenziale, nel suo processo di emanazione e riassorbimento».[[100]](#footnote-100) Con ciò si intende l’universo concepito sia come distesa spaziale che come rivoluzione temporale, il concetto infatti comprende entrambe le dinamiche in un unico processo vitale che ruota intorno ad un asse centrale, la montagna Sumeru, l’ *axis mundi*, sul quale si appoggia il cielo e che affonda le basi nel sottosuolo misterioso. Tucci definisce questa concezione “panasiatica” poiché si esprime nel medesimo modo nelle diverse architetture asiatiche del sacro come ad esempio nelle *zikurrat* assiro babilonese, nello schema della città imperiale dei re iranici e nel modello ideale della reggia del *cakravartin*.[[101]](#footnote-101) Tucci sostiene che ogni tempio sia un *maṇḍala* e cheil suo ingresso non sia soltanto l’ingresso nel luogo consacrato, ma l’entrata nel *mysterium magnum.* Chi compie con consapevolezza il rito di circumambulazione secondo le prescrizioni percorrerebbe il meccanismo segreto del mondo finché, giunto nel *sanctum sanctorum,* centro mistico dell’edificio sacro, possa avvenire l’identificazione con l’unità primordiale. Da ciò deduciamo che esso è proiezione geometrica del mondo ridotto al suo schema essenziale e che chi se ne serviva ritornava psichicamente al centro dell’universo ritrovando, con l’intento di scoprire il principio ideale delle cose, l’unità di coscienza. In questo senso non parliamo di un cosmogramma ma di uno psicocosmogramma, «lo schema della disintegrazione dall’uno al molto e della reintegrazione dal molto all’uno, a quella coscienza assoluta, intera e luminosa, che lo yoga fa nuovamente brillare in fondo all’essere nostro».[[102]](#footnote-102) Gli “psicocosmogrammi” hanno lo scopo di rivelare al neofita il gioco delle forze che operano nell’universo e in sé medesimo insegnandogli la via dell’integrazione della coscienza. Tucci riporta come modello di avvenuta integrazione il Buddha, nel momento della sua illuminazione sarebbe avvenuta quella revulsione che avrebbe provocato l’eliminazione di quella serie di stati mentali che costituivano la sua apparente personalità. Questa revulsione genererebbe un salto al piano metapsichico,il livello sottratto ad ogni possibilità di turbamento. Il neofita per facilitare questa revulsione deve apprendere a dominare il subconscio della *māyā,* forza individuante e personificaparagonata ad un ondoso e irrequieto mare; secondo Tucci in questa sua caratterizzazione starebbe la sua forza e il suo punto debole. Jung definisce la *māyā* come il fuoco dell’errore caratteristico della coscienza desiderante che fronteggia la coscienza puramente contemplativa.[[103]](#footnote-103) Il simbolo mandalico, esprimendo pittoricamente il groviglio di forze psicologiche che soggiacciono alla verità del mondo, permette al neofita di dare forma alle possibilità stagnanti nel mondo inconscio, alle paure inespresse, ai primordiali impulsi e alle passioni antiche. Questa presa di possesso potrà avvenire solo dopo che il neofita avrà appreso a leggere questa simbologia, senza tuffarvicisi a caso. Il rituale del disegno del *maṇḍala* non è una cosa semplice, infatti si tratta di un cerimoniale che mira ad una palingenesi dell’individuo che deve apprendere a parteciparvi con tutta l’attenzione possibile; ogni imperfezione infatti sarebbe segno di quella disattenzione di chi non vi sta prendendo parte con tutta la sua concentrazione e raccoglimento. Se sussistesse questa inadempienza nel neofita, il maestro dedurrebbe la mancanza di quelle condizioni psicologiche che permetterebbero di produrre nel suo spirito il processo di redenzione.[[104]](#footnote-104) Tucci ricollega l’esperienza psichica del *maṇḍala* a quella generata dalla pratica yoga, poiché entrambe queste istanze hanno la facoltà di spingere l’uomo nel centro di sé medesimo per trovare il seme divino, quella luce che arde dentro di lui e intorno alla quale si svolge tutta la sua personalità. Nelle *Upaniṣad* quest’intuizione è rappresentata nella forma della ruota e del mozzo, simbolo dell’anima, al quale sono collegati tutti i raggi, metafore delle facoltà psichiche.[[105]](#footnote-105) Anche il fiore, nello specifico il loto, assurge nella millenaria esperienza religiosa dell’India a simbolo dell’altro piano che si rivela nel centro dello spazio misterioso. I suoi quattro o otto petali disposti simmetricamente intorno alla corolla simboleggiano l’emanazione spaziale dall’uno ai molti e quindi per analogia la stessa creazione. Tucci riporta alcune forme di meditazione e evocazione attraverso le quali il meditante compie quel processo di *ecstasia* dal molto all’uno: attraverso l’evocazione, che segue le prescrizioni yoga, della mistica essenza della deità espressa per simboli sillabici e tramite la visualizzazione di quel seme nel luogo del cuore si perverrebbe a un’ immedesimazione con la sfera spirituale simboleggiata da quel dio.[[106]](#footnote-106)

Jung riassume in questa affermazione il valore e il significato che ebbe il *maṇḍala* nel suo personale percorso, in *Ricordi, sogni, riflessioni* dice:

“Solo un po’ per volta scoprii che cosa è veramente il *maṇḍala*, ‘Formazione, trasformazione, della Mente eterna, eterna ricreazione’ (*Faust*, parte seconda). E questo è il Sé, la personalità nella sua interezza, che è armoniosa se tutto va bene, ma non sopporta l’autoinganno. I miei *maṇḍala* erano crittogrammi concernenti lo stato del mio Sé, che mi erano proposti quotidianamente. In essi vedevo come il Sé, cioè la mia totalità, operava.”[[107]](#footnote-107)

**Conclusioni**

La piccola indagine che ha avuto come focus il *maṇḍala* e lo yoga nel pensiero junghiano ci ha offerto una prospettiva sulle modalità attraverso le quali lo psicanalista svizzero ha incorporato concetti provenienti da un altro orizzonte conoscitivo nelle sue innovative teorie, provando a rielaborarli attraverso il suo retaggio storico-culturale. Jung dimostrò una grande apertura al confronto e all’inclusione di idee orientali, non aderendo incondizionatamente ai sistemi con i quali si interfacciava, ma mettendoli in discussione attraverso un confronto con i termini della filosofia e della psicologia occidentali.

Nel primo capitolo abbiamo visto come l’uso del simbolismo del sistema dei cakra mise Jung nelle condizioni di sviluppare una topografia archetipica della psiche strutturata per regioni e di fornire una descrizione del processo di individuazione nei termini di un percorso immaginale attraverso quelle stesse aree. La sua interpretazione dello yoga tantrico consisté quindi in una descrizione simbolica di quel processo di individuazione che reputava universale.[[108]](#footnote-108)

L’adesione ai principi sottesi alla psicologia tantrica fu determinata da delle affinità di fondo tra essa e il pensiero junghiano, prima fra tutte l’identificazione tra Anima e kuṇḍalinī, considerata come quell’impulso divino che, andando oltre la volontà, “ci spinge a intraprendere le più straordinarie avventure.”[[109]](#footnote-109)

Diverso fu il rapporto che si sviluppò con lo yoga di Patañjali poiché l’impronta da uomo di scienza lo spinse a passare al vaglio dell’esperienza il samadhi, liberazione ultima, e la stessa concezione di “percezione” e “memoria” proposta dal sistema Yoga patañjaliano. Nel paragrafo riguardante le riserve di Jung nei confronti dello yoga abbiamo palesato le resistenze rispetto al concetto di reincarnazione di un’anima individuale e di possibilità di conoscenza in assenza di Io. Mentre Jung e Patañjali concordano riguardo ai processi cognitivi implicati nell’ordinaria percezione sensoriale, essi divergono riguardo alla natura di un secondo livello di percezione che non contempla la presenza di un Io. Con quest’idea di totale annichilimento dell’Io, il pensiero orientale, non basandosi su un metodo empirico, sfocerebbe in una speculazione metafisica non comprovabile, motivo per il quale Jung valuterà l’Oriente molto al di sotto della moderna psicologia scientifica occidentale.

Jung trattò seriamente entrambe le tradizioni ma alla fine rimase fedele alla propria idea di ‘realtà della psiche’: fu la sua stessa attività da psicoterapeuta, radicandolo nella tradizione della medicina occidentale, a mantenerlo scettico rispetto alla metafisica orientale.

 Lo yoga venne invece visto come una forma di pratica che, essendo stata elaborata nel corso di secoli in India, mal si adattava alla psiche dell’europeo. Inoltre le sue prescrizioni risultavano troppo coercitive per l’occidentale che si ritrovava a dover sforzarsi in qualcosa di completamente estraneo al suo universo d’appartenenza. Jung, però, si era dimostrato conscio dei limiti della sua stessa analisi quando nella seconda conferenza del 1932 afferma che l’idea di un’esperienza psichica impersonale rimane molto strana per noi (occidentali) poiché siamo impregnati della certezza che il nostro inconscio sia di nostra proprietà, pregiudizio che sarebbe così forte da metterci in difficoltà nel disidentificarci con esso. Le esperienze che non appartengono all’Io vengono definite mistiche perché la gente non riesce a comprenderle ma ciò che è mistico, per Jung, è semplicemente ciò che non è evidente.[[110]](#footnote-110)

Il *maṇḍala* fu meglio integrato nella riflessione di Jung, probabilmente perché considerato come parte di un’attività ordinaria già intrinsecamente agente nell’essere umano e che quindi, più dello yoga, poteva essere inserita come cura all’interno di un percorso di terapia. La sua indagine all’interno dell’ambiente di terapia, permettendo l’esplorazione dei recessi dell’inconscio, prometteva di far emergere un disegno più ampio di armonia, manifestazione di quell’incessante anelito a divenire “Sé”. Il *maṇḍala,* strumento di sostegno della sua nuova tecnica di Immaginazione Attiva, attraverso la pratica dell’autoincubazione, il *tapas,* aveva come effetto l’autofecondazione del mondo interiore e quindi lo sviluppo finale del Sé o la “palingenesi dell’individuo” (come la definì Tucci). Come abbiamo visto, Jung analizzò testi della letteratura sacra dell’India per coadiuvare le sue tesi riguardanti la liberazione degli opposti psichici e l’approdo al Sé, da lui assimilato al brahman. Il sacrificio dell’Io come atto creativo e fecondo viene testimoniato nel mito di Prajāpati e Agni oltre che vissuto concretamente da Jung stesso che ne narra nel *Liber novus*.

La junghiana ricerca di *maṇḍala* all’interno della tradizione europea testimonia la necessità di riscontrare nelle sue stesse radici culturali la presenza di una simbologia, sulla quale poi edificare un percorso di evoluzione coscienziale che si avvicinasse al percorso yogico delineato attraverso i secoli dalla tradizione *hindu*.

**Bibliografia**

Avalon, *Il potere del serpente* = Avalon, A., *Il potere del serpente*, tr. it. Roma: Edizioni Mediterranee, 1983.

Clarke,  *Jung e l'Oriente =* Clarke, J., *Jung e l'Oriente. Alla  ricerca dell'uomo interiore,* tr. it.,Genova: ECIG- Edizioni Culturali Internazionali, 1996.

Coward, *Jung e il pensiero orientale* = Coward, H., *Jung e il pensiero orientale* con i contributi di J. Borelli - J.F.T. Jordens - J. Henderson, tr.it., Milano: La biblioteca di Vivarium, 2005.

Halfbass, *India and Europe =* Halfbass, W., *India and Europe,* New York: State University of New York Press,1988.

Jacobi, La psicologia di C.G. Jung= Jacobi, J., La psicologia di C.G. Jung, tr.it., Torino: Bollati Boringhieri, 2014.

Jung, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo=*Jung, C.G., *Gli archetipi e l’inconscio collettivo,*tr.it.,Torino: Bollati Boringhieri, 1997.

Jung, *Il simbolismo della messa =* Jung, *C.G.,* *Il simbolismo della messa*, tr. it., Torino: Bollati Boringhieri, 2013.

Jung, *La psicologia del* kuṇḍalinī -*yoga =*  [Jung](https://www.macrolibrarsi.it/autori/_carl_gustav_jung.php), C.G., *La psicologia del* kuṇḍalinī -*yoga. Seminario tenuto nel 1932,* con introduzione di S. Shamdasani,tr. it., Torino: Bollati Boringhieri, 2004.

Jung, *La vita simbolica =* Jung, C. G., *La vita simbolica,* tr. it.,Torino: Bollati Boringhieri,1999.

Jung - Jaffè - Adler, *Lettere di C. G. Jung, Vol. I =* Jung, C. G. – Jaffè, A. - Adler, G., *Lettere di C.G. Jung, Vol. I,* tr. it., Roma: Magi edizioni,2012.

Jung, *Libro rosso* = Jung, C.G. , *Libro rosso: Liber Novus,* a cura di Sonu Shamdasani*,* tr. it., Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

Jung, L’uomo e i suoi simboli= Jung, C.G., L’uomo e i suoi simboli, con i contributi di Joseph L. Henderson, Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé e Jolande Jacobi, tr.it., Milano: Raffaello Cortina,1983.

Jung, *Psicologia e alchimia* = Jung, C.G., *Psicologia e alchimia*, tr. it., Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

Jung, *Psicologia e religione* = Jung, C.G., *Psicologia e religione,* tr. it., Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

Jung, Ricordi, sogni, riflessioni = Jung, C.G., Ricordi, sogni, riflessioni a cura di A. Jaffè, tr.it., Torino: Bollati Boringhieri, 1961.

Jung, *Simboli della trasformazione* = Jung, C.G., *Simboli della trasformazione,* tr. it., Torino: Bollati Boringhieri,2012.

Jung, *Tipi psicologici* = Jung, C.G., *Tipi psicologici,* tr. it., Torino: Bollati Boringhieri,2011.

Jung - Wilhelm, *ll Segreto del Fiore d'Oro. Un libro di vita cinese* *=*  [Jung](https://www.macrolibrarsi.it/autori/_carl_gustav_jung.php), C.G. - Wilhelm, [R.](https://www.macrolibrarsi.it/autori/_richard_wilhelm.php) , *ll Segreto del Fiore d'Oro. Un libro di vita cinese*, tr.it., Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

Marchignoli, *L' India filosofica =* Marchignoli, S., *L' India filosofica. Un percorso tra temi e problemi del pensiero indiano*, Bologna: Bonomo Editore, 2005.

Neumann, *Storia delle origini della coscienza* = Neumann, E., *Storia delle origini della coscienza,* tr.it, Astrolabio, Roma, 1949.

Patañjali*, Yoga sūtra* = Patañjali, *Yoga sūtra,* a cura di F. Squarcini, Torino: Einaudi, 2015.

[Shamdasani](https://www.ibs.it/libri/autori/Sonu%20Shamdasani), *Fatti e artefatti=* Shamdasani*,*S., *Fatti e artefatti. Su C. G. Jung, sul Club Psicologico e su un culto che non è mai esistito*, tr. it., Milano: [Magi Edizioni](https://www.ibs.it/libri/editori/Magi%20Edizioni), 2004.

Shamdasani,  *Jung e la creazione della psicologia moderna =* Shamdasani, S., *Jung e la creazione della psicologia moderna,* tr. it.,Roma: Magi Edizioni, 2007.

Taylor, *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal =* Taylor,K., *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal:’ an Indian Soul in a European Body?’,* Londra: Routledge, 2001.

Torella, *Il pensiero dell' India* = Torella, R., *Il pensiero dell' India. Un' introduzione*, Roma: Carocci Editore, 2008.

Tucci, Teoria e pratica del mandala = Tucci,G., Teoria e pratica del mandala, Roma: Ubaldini, 1969.

1. Halbfass, *India and Europe,* p.369. [↑](#footnote-ref-1)
2. Clarke*, Jung e l’Oriente,* p.19. [↑](#footnote-ref-2)
3. Clarke*, Jung e l’Oriente* , p.22. [↑](#footnote-ref-3)
4. Clarke*, Jung e l’Oriente* , p.62 [↑](#footnote-ref-4)
5. Clarke*, Jung e l’Oriente* , p.108. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ibidem. [↑](#footnote-ref-6)
7. Coward, *Jung e il pensiero orientale*, p. 49. [↑](#footnote-ref-7)
8. Clarke*, Jung e l’Oriente* , p.82. [↑](#footnote-ref-8)
9. Jung, *Santi indiani* ( prefazione a Heinrich Zimmer*, “La via del sé”*), in Jung, *Psicologia e alchimia,* p.593. [↑](#footnote-ref-9)
10. Jung, *Psicologia e religione*, p. 548. [↑](#footnote-ref-10)
11. Shamdasani, introduzione in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī*- yoga*, p.29. [↑](#footnote-ref-11)
12. Jung, *Lo yoga e l’Occidente* in Jung, *Psicologia e religione*. [↑](#footnote-ref-12)
13. Shamdasani, introduzione in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī*- yoga*, p.34. [↑](#footnote-ref-13)
14. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p.171. [↑](#footnote-ref-14)
15. #  Taylor, *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal,* p.2.

 [↑](#footnote-ref-15)
16. Shamdasani, introduzione in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī*- yoga*, p.31. [↑](#footnote-ref-16)
17. Coward, *Jung e il pensiero orientale* , pp.161-162. [↑](#footnote-ref-17)
18. Shamdasani, introduzione in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī*- yoga*, p.43. [↑](#footnote-ref-18)
19. Clarke*, Jung e l’Oriente,* p.69. [↑](#footnote-ref-19)
20. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.107. [↑](#footnote-ref-20)
21. Coward, *Jung e il pensiero orientale*, p.169. [↑](#footnote-ref-21)
22. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.62. [↑](#footnote-ref-22)
23. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.65. [↑](#footnote-ref-23)
24. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.70. [↑](#footnote-ref-24)
25. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.80. [↑](#footnote-ref-25)
26. Clarke, *Jung e l’Oriente*, p.153. [↑](#footnote-ref-26)
27. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.85. [↑](#footnote-ref-27)
28. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.86. [↑](#footnote-ref-28)
29. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī-*yoga*, p.89. [↑](#footnote-ref-29)
30. Clarke, *Jung e l’Oriente,* p. 154. [↑](#footnote-ref-30)
31. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p.93. [↑](#footnote-ref-31)
32. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p.96. [↑](#footnote-ref-32)
33. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p.103. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Ṣaṭ-cakra-nirūpana,* verso 42. [↑](#footnote-ref-34)
35. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, cit. p.131. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Ṣaṭ-cakra-nirūpana,* verso 45. [↑](#footnote-ref-36)
37. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, cit. p.127. [↑](#footnote-ref-37)
38. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, cit. p.115. [↑](#footnote-ref-38)
39. Clarke, *Jung e l’Oriente,* p.151. [↑](#footnote-ref-39)
40. Coward, *Jung e il pensiero orientale,* p.17. [↑](#footnote-ref-40)
41. Clarke, *Jung e l’Oriente,* p.229. [↑](#footnote-ref-41)
42. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p.48. [↑](#footnote-ref-42)
43. Jung, *Il pensiero dell’estremo Oriente* (Prefazione a L. Abegg)in Jung, *La vita simbolica*. [↑](#footnote-ref-43)
44. Torella, *Il pensiero dell' India,* p.91. [↑](#footnote-ref-44)
45. Marchignoli, *L' India filosofica,* p.106. [↑](#footnote-ref-45)
46. Jung, *Il simbolismo della messa*,p.107. [↑](#footnote-ref-46)
47. Jung, *Commento psicologico al* Libro tibetano della grande liberazione *(1954)* in Jung, Psicologia e religione, cit. p. 530 . [↑](#footnote-ref-47)
48. Patañjali*, Yogasūtra,* Pada del Samadhi, sūtra 43. [↑](#footnote-ref-48)
49. Coward, *Jung e il pensiero orientale*, p. 109. [↑](#footnote-ref-49)
50. Marchignoli, *L' India filosofica*, p.66. [↑](#footnote-ref-50)
51. Jung, Lettere, vol. I, cit. pp.262-64. [↑](#footnote-ref-51)
52. Patañjali*, Yogasūtra,* Pada dei Poteri, sūtra 34. [↑](#footnote-ref-52)
53. Concetto che non va confuso con quello di sovrapposizione espresso da Śaṅkara, filosofo dell’Advaita Vedānta, che afferma che è sbagliato sovrapporre sul soggetto cosciente l'oggetto e i suoi attributi e viceversa sovrapporre sull'oggetto il soggetto e i suoi attributi. La sovrapposizione tra ciò che produce la nozione di Io, l’ahamkara, e il Sè interiore che è il testimone, è ciò che causa il fatto che le anime si concepiscano come agente e fruitore, pensiero che a sua volta porta dolore nel ciclo delle rinascite. [↑](#footnote-ref-53)
54. Patañjali, *Yogasūtra*, Pada del Samadhi, sūtra 47. [↑](#footnote-ref-54)
55. Commento psicologico al ‘Libro tibetano della grande liberazione’ in Jung,Psicologia e religione, cit., p.519. [↑](#footnote-ref-55)
56. Jung, Lettere, vol. I, cit. p.175. [↑](#footnote-ref-56)
57. Jacobi, La psicologia di C.G. Jung, cit. p.114. [↑](#footnote-ref-57)
58. H.Coward, *Jung e il pensiero orientale*, p. 119. [↑](#footnote-ref-58)
59. Clarke, *Jung e l’Oriente*, p.103. [↑](#footnote-ref-59)
60. Jung, *Psicologia e religione*, p.548. [↑](#footnote-ref-60)
61. Jung, *Psicologia e alchimia*, cit. p. 109. [↑](#footnote-ref-61)
62. Clarke, *Jung e l’Oriente*, p. 101. [↑](#footnote-ref-62)
63. Jung, *Psicologia e alchimia*, p.155. [↑](#footnote-ref-63)
64. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni,* p.240. [↑](#footnote-ref-64)
65. Jung, *Psicologia e alchimia*, p.231. [↑](#footnote-ref-65)
66. Jung, *Psicologia e alchimia*, p.107. [↑](#footnote-ref-66)
67. Jung, *Il simbolismo della messa*, p.110. [↑](#footnote-ref-67)
68. Jung, *Psicologia e alchimia*, p.187. [↑](#footnote-ref-68)
69. Clarke, *Jung e l’Oriente*, p.180. [↑](#footnote-ref-69)
70. Jung, *Psicologia e alchimia*, p.173. [↑](#footnote-ref-70)
71. Coward, *Jung e il pensiero orientale*, p.46. [↑](#footnote-ref-71)
72. Jung, *L’uomo e i suoi simboli,* p.37. [↑](#footnote-ref-72)
73. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, cit. p.141. [↑](#footnote-ref-73)
74. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, cit. p.137. [↑](#footnote-ref-74)
75. Shamdasani, introuzione in Jung, *Libro rosso,* p. LXXXI. [↑](#footnote-ref-75)
76. Jung, *Tipi psicologici*, cit. p. 212. [↑](#footnote-ref-76)
77. Jung, *Tipi psicologici*, p. 214. [↑](#footnote-ref-77)
78. Jung, *Tipi psicologici*, p. 216. [↑](#footnote-ref-78)
79. Jung, *Commenti di Jung alla conferenza di Hauer* in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p. 127. [↑](#footnote-ref-79)
80. Ṛgveda, I, 164 cit. in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p.128. [↑](#footnote-ref-80)
81. Jung, *La psicologia della meditazione orientale* in Jung, *Psicologia e religione*, p.580. [↑](#footnote-ref-81)
82. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, p. 64. [↑](#footnote-ref-82)
83. Jung in *Tipi psicologici* fa riferimento alle traduzioni dei testi dell’indologo Paul Deussen. [↑](#footnote-ref-83)
84. Jung, *Tipi psicologici,* p.*220.* [↑](#footnote-ref-84)
85. Jung, *Tipi psicologici,* p.221. [↑](#footnote-ref-85)
86. Ibidem. [↑](#footnote-ref-86)
87. Shamdasani, introduzione in Jung, *Libro rosso,* p.LXX. [↑](#footnote-ref-87)
88. Shamdasani, introduzione in Jung, *Libro rosso,* p.LXXIII. [↑](#footnote-ref-88)
89. Shamdasani, introduzione in Jung, *Libro rosso,* p.XXXIX. [↑](#footnote-ref-89)
90. Jung, *Libro rosso,* p.204. [↑](#footnote-ref-90)
91. Jung, *Libro rosso,* p.205. [↑](#footnote-ref-91)
92. Jung, *Tipi psicologici,* p. 205. [↑](#footnote-ref-92)
93. Shamdasani,introduzione in Jung, *Libro rosso,* p.XLVII. [↑](#footnote-ref-93)
94. Shamdasani,introduzione in Jung, *Libro rosso,* p.XCI. [↑](#footnote-ref-94)
95. Shamdasani,introduzione in Jung, *Libro rosso,* p.LXXI. [↑](#footnote-ref-95)
96. Jung, *Che sono i maṇḍala* in Jung, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, p. 383. [↑](#footnote-ref-96)
97. Jung, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, p. 348. [↑](#footnote-ref-97)
98. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, pp.58-59. [↑](#footnote-ref-98)
99. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, p.8. [↑](#footnote-ref-99)
100. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, p.30. [↑](#footnote-ref-100)
101. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, p.31. [↑](#footnote-ref-101)
102. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, p.33. [↑](#footnote-ref-102)
103. Jung, *Paralleli indiani* (11 ottobre 1930) in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī- *yoga*, p.120. [↑](#footnote-ref-103)
104. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, p.45. [↑](#footnote-ref-104)
105. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, p.34. [↑](#footnote-ref-105)
106. Tucci, Teoria e pratica del *maṇḍala*, p.37. [↑](#footnote-ref-106)
107. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni,* p.223. [↑](#footnote-ref-107)
108. Shamdasani, introduzione in Jung, La psicologia del kuṇḍalinī*- yoga*, pp.47-48. [↑](#footnote-ref-108)
109. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī*- yoga*, cit. pp.68-69. [↑](#footnote-ref-109)
110. Jung, La psicologia del kuṇḍalinī*- yoga*, pp.74-75. [↑](#footnote-ref-110)