ORIGINI DEL BUDDHISMO ZEN OCCIDENTALE

Lo Zen è stato quella particolare forma di buddhismo che dall'India si trasmise in Cina dove venne elaborato e sviluppato, e che attraversando la Corea si diffuse poi in Giappone. Oggi lo Zen è quella particolare forma del buddhismo che dal Giappone del XIII secolo ha raggiunto il continente americano e gran parte dell'Europa.
Questa particolare interpretazione del buddhismo che determinò il corso della storia politica e sociale del Giappone, subì una lunga serie di evoluzioni e involuzioni nei sette secoli trascorsi durante l'epoca della società feudale, in una cornice di guerre sanguinarie, scontri armati e conquiste di territori. In questo periodo tormentato lo Zen rappresentò tutto ciò che di più armonioso potesse esistere tenendo il più lontano possibile la paura della morte. Verso la fine del XVI secolo, dopo il tentativo di cristianizzazione da parte dei gesuiti, i pochi occidentali rimasti sull'arcipelago vennero espulsi tranne i protestanti olandesi che senza secondi fini, si limitavano ai soli scambi commerciali. L'esodo forzoso dei cristiani era dovuto soprattutto agli interessi colonialistici dell'Europa, ma anche al fatto che i giapponesi non potevano accettare le superstizioni di una religione i cui insegnamenti si concentrano su una visione della realtà che accresce i pensieri, i dolori e le emozioni, spingendo i fedeli alla necessità di un "Creatore dell'Universo" per controllare l'angoscia. Dopo tanto spargimento di sangue dunque, iniziò una campagna di unificazione nazionale che segnò la fine del medioevo giapponese, vietando l'uso delle armi e tutte le forme di ribellione che avrebbero potuto destabilizzare il Paese. Con lo Shōgunato Tokugawa iniziò così un lungo periodo di pace interna che creò le condizioni per una stabilità politica, ma anche un pesante isolamento dal resto del mondo che sarà forzosamente interrotto nel 1867 dalla presenza in mare della flotta navale americana del Commodoro Perry che ottenne con la forza l'apertura di alcuni porti commerciali. Nonostante l'agitazione interna di chi avrebbe voluto lo scontro armato, era chiaro che l'esercito giapponese non sarebbe stato in grado di sostenere un simile conflitto. La geografia mondiale stava per cambiare, la grande politica internazionale mise definitivamente in discussione ciò che rimaneva di quel tardo medioevo giapponese. Le pressioni esterne provocarono così la crisi definitiva del quindicesimo Shōgunato restaurando l'antico potere imperiale dei Meiji che nel 1868 stabilirà il nuovo assetto politico e amministrativo con capitale a Edo, che cambierà nome in Tokyo. Si costituirà un Parlamento Nazionale che abolirà definitivamente i diritti feudali. Gli ultimi samurai, i figli e i nipoti di quelli che avevano tentato una resistenza, entrati nel nuovo mondo burocratizzato, si sparpagliarono in varie classi sociali. Si dice che alcuni di questi, mantenendo le tattiche e le strategie del Budō, l'antica arte della guerra, hanno creato l'impero economico del Giappone moderno.
L'influenza esercitata da secoli di dominio militare ha stravolto lo Zen delle origini oltre che l'intera cultura giapponese, producendo varie forme di degenerazione della dottrina; questa venne ripresa e usata nel secolo scorso per ridare vigore alla cultura nazionale attraverso la sua commercializzazione favorendo informazioni distorte. Certi elementi dello Zen, che furono assimilati al codice e alla condotta del guerriero,

e che sono completamente estranei al buddhismo, sono di origine scintoista, l'antica religione del Giappone primitivo. Aspetti come la gerarchia e l'autoritarismo, l'organizzazione in sette o certe tensioni emotive di tipo sessuale non espresse ma represse, non hanno nulla a che fare con lo Zen. Anche l'ingenua idea di una linea di discendenza che virtualmente risalirebbe allo stesso Buddha è già stata messa in discussione nonostante la necessità di molti adepti di farne parte benché molti maestri stimati hanno vissuto e insegnato fuori dalle istituzioni. Molti di questi maestri sostenevano che non c'è bisogno di affiliazioni istituzionali e settarie per avere la trasmissione dello Zen, perché la dottrina è ovunque e appartiene a tutti; il Satori trascende le sette e non appartiene a nessuno in particolare. Lo stesso Hui Neng, il cosiddetto Sesto Patriarca cinese del VII secolo disse alla fine della sua vita: "*Per ciò che riguarda la trasmissione del manto, questa pratica sarà interrotta. Perché? Perché tutti voi avete fede completa nel mio insegnamento, ed essendo liberi da ogni dubbio saprete mettere in pratica il nobile scopo della nostra scuola. Inoltre, secondo il significato contenuto nella strofa di Bodhidharma, il primo Patriarca, sulla trasmissione del Dharma, il manto non ha bisogno di essere tramandato (…)* In un'altra occasione e in risposta a chi avrebbe lasciato "l'Occhio del Dharma", Hui Neng disse: "*Lo avranno gli uomini di principio e lo capirà chi è senza mente*". Gli antichi maestri zen tenevano poco conto della successione di un'esperienza che non può essere trasmessa come una formula o una suggestione. Fu solo intorno all'anno Mille che l'opposizione confuciana mise gli abati nelle condizioni di istituire una trasmissione formale per non irrigidire i controlli del Governo presso i monasteri. Quando lo Zen giunse in Giappone dalla Cina della dinastia Song, la società feudale giapponese era suddivisa in strati sociali tenuti da una struttura religiosa molto rigida, così venne trasmesso in forme più istituzionalizzate, formali e corrotte, producendo una certa confusione sulla continuità dell'insegnamento tra i maestri nonostante la persistenza dei dogmi e dei rituali. Sembrerebbe allora che per questi motivi il monaco Keizan nel XIII secolo fu indotto a compilare il *Denkoroku*, la "Trasmissione della Lampada", una raccolta scritta intorno al risveglio trasmesso per venticinque generazioni a partire dal Buddha Shakyamuni fino a Ejo, suo maestro. L'accento però non ricade sulla trasmissione come ingenua dimostrazione dell'autenticità del suo lignaggio; l'autore vuole invece illustrare le varie esperienze di illuminazione spirituale che realizzano la "mente originaria" dall'inizio della storia del buddhismo, dimostrando la grande importanza che questa riveste nella tradizione zen.

Tornando alla storia moderna, l'incontro del Giappone con l'Occidente americano ed europeo, dette luogo fin da subito a risultati a dir poco sorprendenti. Alla fine dell'Ottocento, a Parigi gli impressionisti elaborarono il mito della cultura artistica giapponese per rinnovare l'arte svincolandola dalla rigida visione prospettica tipicamente occidentale. Gli artisti furono catturati dai principi estetici di queste stampe da cui scaturiva una particolare filosofia dell'esistenza, ma non fu la sola seduzione estetica ad ammaliare i pittori quanto le problematiche formali e concettuali i cui contenuti rimandavano al recupero di sublimi attimi di vita quotidiana, fugaci valori della vita i cui significati intangibili emergono dalla cultura zen.

Prima di allora solo l'opera di **Arthur Shopenhauer** aveva già introdotto alcuni dei principi del buddhismo interpretandoli come un "metodo di salute" che sostituisse le ormai tramontate norme etiche cristiane con un'idea religiosa fondata sul "nulla" dell'esistenza umana. In questo senso, seguendo una via tracciata da Platone, Shopenhauer cercò nei modelli religiosi orientali l'esempio di liberazione ascetica al quale mirava per superare l'assoluta impotenza e miseria della natura umana impossibilitata a conoscere "oggettivamente" la realtà. Le frammentarie informazioni che avevano acceso l'animo di Shopenhauer intorno a ciò che gli era pervenuto di quelle mirabili e incomparabili concezioni del mondo divennero anche la guida di un giovane orientalista viennese che comprendendone il valore compì un'opera di traduzione rimasta insuperata per capacità, sensibilità e penetrazione spirituale. Attraverso un lavoro di traduzione che lo impegnò per tutta la sua vita, **Karl Eugen Neumann** consegnò al mondo occidentale una dimensione completamente nuova, mostrandoci questa straordinaria concezione dell'uomo attraverso l'arte di parlare di Gotamo il Buddha, "un'arte senza paragoni, la più alta opera d'arte" scoperta sotto forma di discorsi in versi a metà dell'Ottocento, scritti su foglie di palma conservate per due millenni nei chiostri di Ceylon e pubblicati a Londra nell'originale pāli. La grande eredità di Neumann rimane la sua speranza che i postumi imparino a "comprendere quello spirito".
Dalla forzosa apertura all'Occidente, nel Giappone di fine Ottocento si andarono creando le premesse per recepire tutte le correnti filosofiche occidentali che destavano un immenso interesse in quanto modo di pensare fino ad allora sconosciuto. Il luogo deputato a tale operazione culturale fu la Facoltà di Lettere dell'Università di Kyōto da poco fondata, e diretta dall'eminente **Nishida Kitarō**, il filosofo che aprì la strada allo studio sistematico del pensiero occidentale. All'opera di Nishida è stato attribuito il merito di aver divulgato lo Zen con categorie occidentali. Di fatto con lui lo Zen si "filosofizza" incontrandosi con la speculazione filosofica del pensiero occidentale, specie quello tedesco di Husserl e Heidegger che con lo Zen hanno da subito un'attinenza che riguarda il principio di contraddizione, aderendo a una prospettiva fenomenologica e ontologica che assume il Nulla assoluto come fondamento della realtà. Si tratta in definitiva di un'autoriflessione che, come intuizione di ciò che veramente siamo, comporta la rinuncia a ciò che crediamo di essere per giungere alla verità, alla "pura esperienza". Il confronto filosofico portò ben presto alla rivalutazione, da parte dei neo-filosofi giapponesi, del loro retroterra culturale rappresentato dall'originalità del buddhismo zen come filosofia e religione, una religione atea.
Nel 1883 a Chicago ebbe luogo il Parlamento Mondiale delle Religioni, dove prese la parola il Reverendo **Sōen Shaku**, scelto dal Governo giapponese per rappresentarlo in risposta alle nuove tendenze scientifiche che l'Occidente incoraggiava in vista della "modernizzazione" dei Paesi orientali. Sōen Shaku attrasse il pubblico presente con la sua esposizione di un "nuovo buddhismo", lo Zen, basato sui principi di causa ed effetto che erano in linea con la modernità del pensiero occidentale, e che quindi potevano essere tranquillamente accettati senza destare perplessità. Si dice che l'atteggiamento prudente, puntuale ed efficace dell'oratore giapponese mirava a ristabilire un prestigio che era andato perso, ma sta di fatto che la platea si sentì

conquistata, e in virtù di questo Sōen incaricò poco dopo il suo erede spirituale, Sokatsu Shaku, di continuare la sua missione. Questi, dopo aver lavorato per un certo periodo lungo la costa orientale degli Stati Uniti, incaricò il professore **Daisetz Teitaro Suzuki** dell'Università di Kyōto di recarsi a Chicago nel 1897 per aiutare il professore Paul Carus nella traduzione una raccolta di testi sullo Zen, tra i quali "Saggi sul Buddhismo Zen" del 1927, dopo aver fondato The Eastern Buddhist e ricevuto conferimenti universitari.
Intorno agli anni Trenta a New York viene fondato il primo Istituto Zen che pare esista tutt'ora. A dirigerlo fu incaricato un monaco, Shigetsu Sasaki, detto **Sokei-an**, il primo maestro zen ufficiale che mise piede in America e a restarvi fino al 1945, anno della sua morte. Sokei-an aveva la missione di diffondere lo Zen in America, e come tutti i maestri aveva un suo modo particolare di insegnamento; diceva per esempio che lo Zen assomiglia a un gatto che se ne sta rilassato davanti alla tana di un topo, o al modo che hanno i bambini di guardare le cose in modo incondizionato. Lo Zen è questo, diceva, è ciò che siamo veramente, è il nostro vero essere. Oppure alzava il tono e affermava che non si deve fraintendere e abbandonare così l'intelletto; l'intelletto deve essere sviluppato al massimo grado, fino al punto in cui il ragionamento ultrarapido diventa così immediato che in apparenza il processo stesso del ragionare scompare. Disse anche che il buddhismo di Buddha non era diverso da quello che potremmo definire la comprensione di Dio, che in giapponese viene chiamata 'satori'.
Prima che in America arrivassero maestri zen e Lama tibetani, l'opera di **Daisetz Teitaro Suzuki** (1871-1966) si era già divulgata arrivando all'apice della notorietà negli anni Cinquanta e Sessanta. Questo dotto insegnante proveniente dalla Scuola di Kyōto inaugurata da Nishida Kitaro, che era anche amico e discepolo laico di Shaku Sōen, dette un nuovo impulso alla "modernizzazione" del buddhismo in Occidente dopo che questo subì un processo di decadenza a causa del settarismo e formalismo degli ultimi secoli dovuto alla tendenza ad accrescerne il prestigio, un fenomeno questo che è completamente avulso e opposto all'essenza della dottrina del Buddha. D.T.Suzuki fu comunque uno dei massimi interpreti dello Zen di quell'epoca, e nonostante a posteriori il suo Zen è stato considerato arbitrario e unilaterale a causa della sua aderenza alla sola setta Rinzai, la sua trasposizione del buddhismo zen è stata paragonata, per importanza storica, alle traduzioni in latino di Aristotele nel XIII secolo e di Platone nel VI. Fervente nazionalista Suzuki ha avuto un ruolo di diffusione e di traduzione di fonti canoniche dello Zen, interpretandone gli aspetti più formali e didattici di facile presa sugli occidentali sempre pronti a lasciarsi affascinare da splendidi racconti e metafore. Uno dei suoi interessi principali aveva per tema l'esperienza suprema del '*satori*', la '*peak esperience*', l'esperienza assolutamente individuale rappresentata come la ragione d'essere dello Zen. È così come viene raccontata nell'amena letteratura classica cinese in cui è possibile scorgere dialoghi e osservazioni che pur lasciando sconcertati condurrebbero alla comprensione immediata della Realtà. In tutta onestà, all'enfasi per improbabili '*satori*', Suzuki stesso avvertirà più tardi che anche l'eccessivo attaccamento al *satori* è un ostacolo alla vera comprensione. Questa esperienza diretta che non può essere spiegata viene illustrata in uno dei tanti esempi: "*Una volta un monaco andò*

dal maestro per sapere dove fosse l'ingresso del 'sentiero della verità'. Il maestro gli chiese: "Odi il mormorio del ruscello? – "Si", rispose il monaco. "Là è l'ingresso", gli insegnò il maestro". Il *satori* è dunque il nuovo punto di vista di una mente che ha riconquistato la sua normale semplicità dopo averla persa, così come è detto che dopo l'illuminazione è difficile tornare alla vita di tutti i giorni, a meno che non si riconosca che tale illuminazione è proprio la vita di tutti i giorni.
"Prima che una persona studi lo Zen, per essa i monti sono monti e le acque sono acque; dopo che, grazie all'insegnamento di un buon maestro, essa ha penetrato la verità dello Zen, per essa i monti non sono monti e le acque non sono acque; ma quando alla fine essa davvero raggiunge la sede della pace, per essa i monti sono di nuovo monti e le acque, acque".
Il principio di contraddizione che è alla base del pensiero zen dice che per comprendere che una montagna è una montagna dobbiamo prima negarlo separandocene. La negazione dovrà poi negare sé stessa e tornare all'affermazione.
"A un monaco in atto di reverente prostrazione davanti al Buddha, il maestro lo schiaffeggiò, e allora lo sconcertato monaco gli chiese: "Non è forse lodevole prosternarsi al Buddha?" – Al ché il maestro rispose: "Si, ma è anche più lodevole rinunciare a una cosa lodevole".
L'espressione "liberarci da ogni condizionamento" sta a significare proprio la possibilità di liberarci dalle categorie mentali che offuscano la natura umana così com'è in purezza, l'Autonatura, un concetto caro a Suzuki ripreso più volte soprattutto per commentare il Sutra della Piattaforma di Hui Neng, il Sesto Patriarca cinese. Questa Autonatura è la vera natura dell'uomo al di là dei condizionamenti, la natura intrinseca dell'essenza della mente che è latente in ognuno pura e autosufficiente, nel senso che non è prodotta dalla mente ma a questa è preesistente. Di fatto, dice Hui Neng, "è attraverso la nostra saggezza innata che ci illuminiamo".
In linea con la psicologia occidentale dei suoi tempi, Suzuki scorse nei metodi di Hui Neng un insegnamento basato sull' Essenza della Mente e teso a realizzarne la serenità in modo da scorgere l'Autonatura, che verrà tradotta col moderno termine di "inconscio". Questo "inconscio", secondo Suzuki, non è come lo intenderebbe la psicologia freudiana soggiacente alla coscienza, ma è la "natura primaria", l'Assoluto, che in quanto tale non è soggetto alle leggi della relatività. L'inconscio che Suzuki racconta è ciò che abbiamo di più intimo, ed è proprio a causa di questa intimità che non riusciamo a scorgerlo e ci è così difficile coglierne la presenza. Questo inconscio di fatto è la nostra vera natura vista dal di dentro. Il vedere nella propria natura, o Autonatura, è diventato dopo Hui Neng, il più fondamentale degli insegnamenti dello Zen.
Quando viene detto che Buddha non ha mente, si intende lo stato mentale in cui non sopravviene la normale mente individuale ma la mente libera in cui non v'è altro se non la pura e viva percezione dell'inconscio. La dottrina dell'inconscio, dice Suzuki, è stata esposta e tradotta in forma psicologica come ricettività o obbedienza all'altra Volontà, e si può presentare come l'insegnamento dell'umiltà di una coscienza fusa nell'inconscio. Questa apparente passività, interpretata però in modo dinamico, è alla base dell'esperienza zen in cui si staglia la pratica della meditazione come metodo per comprendere quando la mente si distacca dall'illusione in modo che la purezza

inerente all'Autonatura brilli di luce propria. Nella sua interpretazione dei termini, Suzuki riconosce l'incondizionata assolutezza del concetto di inconscio inteso in termini ontologici e filogenetici molto vicini al concetto di "inconscio collettivo" di **Carl Gustav Jung**, lì dove per "collettivo" si intende la verità che esiste al fondo di tutte le diversità, la nostra comune appartenenza al genere umano. Il contributo di Jung nell'appassionato confronto con gli inconsueti testi buddhisti era dovuto al suo interesse personale di medico "che si propone di curare sofferenze condizionate dalla psiche", e il desiderio di immergersi in quella dimensione che avrebbe dato pace e ragione alle sue visioni e alle sue profonde intuizioni altrimenti impossibili da applicare alle categorie e ai metodi fino a quel momento conosciuti e accettati. Questo interesse pionieristico dette vita a un nuovo capitolo del suo lavoro da cui scaturirono le idee fondamentali della sua produzione creativa. L'Oriente, diceva, ci apre a una conoscenza superiore, a una comprensione più ampia, più profonda ed elevata. Comprendere lo spirito dell'Oriente ci è necessario più di quanto al presente non possiamo immaginare (1938). Jung non considerava affatto la nostra coscienza occidentale il punto più alto della coscienza umana, né che fosse l'unico tipo di coscienza possibile. Di fatto, molte delle nostre conquiste e intuizione erano pervenute in Oriente molto tempo prima anche in forma più elevata e sviluppata. Riferendosi in gran parte a certe suggestioni orientaleggianti e ascetiche alla 'moda' teosofica dei suoi tempi, sosteneva che si dovrebbe giungere ai valori orientali dall'interno cercandoli in noi stessi, e non dall'esterno attraverso penose imitazioni e assimilazioni indiscriminate, rinunciando così al proprio intelletto occidentale che non dovrebbe essere sottovalutato solo perché non lo si conosce e non lo si capisce. Rinunciando alla propria cultura occidentale per abbracciare e scimmiottare l'orientalità facendo finta di niente, c'è il rischio, come dirà più tardi Hillman, che tutta una parte della personalità non ancora espressa venga rimossa, e con essa anche certe qualità e certe funzioni vitali.

Jung aveva trovato nell'Oriente un modello per l'esplorazione interiore e per l'educazione della mente sostenendo, nonostante i pregiudizi di Freud, che all'Occidente manca una via attraverso la quale sia possibile investigare la psiche inconscia. L'Oriente buddhista si basa sulla realtà psichica, cioè sulla psiche come fondamento eterno e unica condizione dell'esistenza. È la realtà psichica il dato fondamentale dell'esperienza. Il metodo di Jung, così come sembra essere quello buddhista, ha come obiettivo finale la "liberazione del Sé" basato sul 'processo di individuazione' o anche processo di autoconoscenza, che non corrisponde in nessun modo all'individualismo egocentrico o a un sistema di pensiero, ma a all'esperienza dei fattori collettivi psichici vissuti in prima persona. Così come lo Zen è un processo di trasformazione della personalità, uno degli aspetti caratteristici dell'opera di Jung è stato il suo tentativo di dare una spiegazione psicologica ai processi di trasformazione della personalità, gli stessi che sono alla base delle dottrine religiose, il cui problema pratico fondamentale è un problema universale, cioè "come ci si confronta in pratica con l'inconscio". L'inconscio, dice Jung, non è 'questa' o 'quella' cosa, ma è il mistero che ci tocca direttamente, e della sua reale natura non ne sappiamo quasi niente più di quanto non sappiamo della materia; come potremmo conoscere la sostanza dell'anima quando l'anima è appunto il nostro unico mezzo di conoscenza?

Nel suo ruolo di medico Jung si era detto debitore alla dottrina buddhista riconoscendone l'enorme aiuto e stimolo grazie al quale aveva potuto seguire "un tracciato che si snoda per circa duemila anni nella storia del pensiero umano" (1956).
A proposito dello Zen divulgato da D.T.Suzuki in quegli anni, Jung parlò di "insuperabile singolarità", e vi scorse una ulteriore conferma del confronto della coscienza con l'inconscio che si risolve in una totalità psichica rappresentata dal Buddha come risultato della potenzialità nell'uomo di essere soggetto e oggetto della realtà. L'Io di fatto non è la totalità, è una funzione della totalità che diventa cosciente di sé e come tale può emanciparsi da sé e dare luogo a una compiutezza ottenuta dall'obiettività attraverso la riflessione dell'Io su sé stesso, il risultato della quale ha la coscienza come oggetto. Questo apparente 'capovolgimento' renderebbe la nostra esistenza inconscia più reale del nostro mondo cosciente che verrà percepito come una sorta di illusione o una realtà apparente simile a un sogno che sembra realtà finché vi siamo dentro. Il buddhismo si sostanzia in questo riconoscimento che è al tempo stesso un'esperienza; viene detto infatti che "*studiare il buddhismo è studiare sé stessi, e studiare sé stessi è dimenticare sé stessi; e dimenticare sé stessi è percepire sé stessi come tutte le cose*", oppure che lo Zen è lo studio della propria reale natura o Autonatura. Un antico poema recita così: "*È la mente stessa che conduce fuori strada la mente; non lasciare che la mente ti sfugga dalla mente*". Oppure: "*Le male passioni insorgono a causa della mente; se non avete mente, quali male passioni potrebbero legarvi?*" Quando la mente riposa in sé stessa torna alla sua dimora originaria, provocando stati di coscienza "caratterizzati da un sentimento di vita traboccante" simili all'infanzia, che è la testimonianza indimenticabile di uno stato privo di preoccupazioni esteriori. Questo ritorno a sé stessi, nello Zen è anche connesso alla meditazione, allo spirito finito che comprende di avere le proprie radici nell'infinito, e il Sé si risveglia e "si riconosce che Buddha non è altro che la psiche del meditante stesso" (1939)
Non è facile determinare con precisione il grado di influenza che l'opera pioneristica di Jung ha esercitato sulle generazioni successive, ma è certo che l'influenza delle sue idee si fa strada autonomamente oltre il campo specifico della psicologia. A riprova della sua ostinata volontà di penetrare nei misteri d'Oriente, bisogna precisare che i primi dizionari sancrito-inglese e sanscrito-tedesco, che furono compilati nella seconda parte del XIX secolo, si basavano sull'idea preconcetta che ai termini linguistici orientali corrispondessero quelli occidentali. Ancora una volta l'ingenua presunzione dell'Occidente voleva credere che i loro dizionari contenessero termini filosofici e teologici equivalenti dei termini sanscriti. Di fatto la mentalità indiana non opponeva nessuna resistenza all'idea per esempio che l'Induismo è una religione al pari del Cristianesimo; accettarono senza capirlo anche l'idea che lo spirito si oppone alla materia, cosa questa che contrasta fortemente col pensiero profondo dei testi Veda e il buddhismo che non pongono accenti così rilevanti tra 'reale' e 'irreale' che vengono facilmente trascesi. Per l'Oriente le idee e i concetti sono solo idee e concetti e non la realtà stessa, che deve essere vissuta e non pensata. Gli insegnamenti buddhisti non sono considerati come i Vangeli cristiani rivelazioni complete e definitive della verità, ma insegnamenti sull'illusione; la verità è un'esperienza, una trasformazione della coscienza che non ha una formula fissa.

Nonostante certe inadeguatezze dovute all'inaffidabilità di certe traduzioni a sua disposizione e la mancanza di esempi viventi lo costrinsero a volte a trasmettere un'immagine troppo fedele della tradizione Zen, i commenti di Jung raggiunsero una profondità che per l'epoca e le condizioni non ha eguali; in realtà non si curava tanto delle condizioni storiche e sociali dei testi di cui si occupava, quanto delle idee e delle asserzioni di ordine psicologico, ricercava cioè i legami che univano il genere umano al di là delle differenze e la natura essenzialmente pluralistica dell'esperienza e della conoscenza umana per dare delle risposte ai problemi dell'uomo di oggi costruendo nuovi significati e un percorso per la conoscenza di sé che fosse compatibile con una prospettiva moderna (J.J.Clarke, 1994) Come collegamento con l'Oriente, Jung fu di fondamentale importanza per lo sviluppo di quella spiritualità che sarebbe emersa con gran forza a partire dalla sua scomparsa, negli anni Sessanta.
La psiche, diceva, ha una funzione religiosa, nel senso che lo spirito dell'uomo sarebbe spontaneamente religioso, ma l'uomo stesso lo ha lasciato morire nei luoghi dove predomina il culto sociale ed economico, o nell'abbandono all'estasi collettiva dove si sperimenta un falso Sé collettivo che non è altro che la dissoluzione della coscienza di massa. Sentiva che l'uomo ha un disperato bisogno di una vita simbolica che possa esprimere i bisogni dell'anima, e poiché non l'abbiamo non possiamo mai liberarci da questa vita spaventosa, opprimente, banale in cui non siamo che "nullità" e in cui tutto è insignificante e per cui la gente diventa nevrotica. Queste cose, diceva, hanno radici profonde; hanno a che fare col significato della vita che dipende dalla realtà della vita inconscia (1939) Jung fu uno dei primi a riconoscere che per tutto l'Oriente mistico passava lo stesso filo conduttore del confronto con l'inconscio, e che la redenzione è di fatto emancipazione dall'Io e dalla sua esistenza di routine, e che la sofferenza è la falsa attività della mente e il *nirvana* è la completa libertà dalle cose del mondo; per lui lo Zen era "il miglior frutto germogliato dall'albero del buddhismo", e sosteneva che la conoscenza da parte degli occidentali della spiritualità orientale era l'espressione simbolica del tentativo di entrare in relazione con quanto più ci è apparentemente estraneo: l'inconscio.
L'anno dopo la morte di Jung, nel 1962, il **Concilio Vaticano II** è stato uno storico evento, una "pietra miliare" nella storia della Chiesa cattolica, che ha sancito l'uguaglianza tra le dottrine religiose modificando l'atteggiamento verso le altre religioni sentite fino ad allora come religioni false, sbagliate ed eretiche. Jung aveva già detto che la religione cristiana non rappresenta il veicolo unico della rivelazione divina, e che era a causa della nostra megalomania se l'Occidente è portato a supporre che il cristianesimo sia la sola verità. Riconoscendo e denunciando il profondo malessere e l'alienazione spirituale di cui soffriva l'Occidente, sentenziò che il "miglior frutto germogliato dall'albero del buddhismo" rappresentato dallo Zen, poteva essere, per la psicologia occidentale, una miniera d'oro.
Questo è anche quanto ci appare chiaro dall'opera di divulgazione editoriale portata avanti in Inghilterra da Sir **Christmas Humphreys**, il cui desiderio maggiore era quello di fondere insieme le varie scuole buddhiste per esprimere la grandiosità di quel pensiero di cui si considerava non un intenditore ma un fedele appassionato. Nel 1924 fondò la Buddhist Society, annoverandosi tra i più grandi divulgatori dell'epoca, soprattutto per le traduzioni, tra le quali spiccava l'opera di D.T.Suzuki. Lo Zen,

diceva, apre la via a una cognizione che non trova analogie nelle esperienze spirituali, poiché lì la vita quotidiana e le altezze della cognizione spirituale si equivalgono. Non potendo fare altro che riferirsi a concetti accettati dalla cultura del suo tempo voleva parlare di Zen alla gente comune, alla comune mente occidentale, perché lo Zen, diceva, non è monopolio cinese o giapponese; di fatto la sua più intima intenzione era quella di istituire uno Zen occidentale, consapevole che l'approccio sarebbe stato diverso negli assunti teorici che sarebbero stati modificati per adattarli alla nostra cultura. Humphreys formulò così un corso pratico di "allenamento mentale", così lo definì, "per produrre il pensiero illuminato" e quindi il risveglio dell'intuizione zen. L'idea che la salvezza dall'ordinaria condizione umana non dipendesse da un intervento divino esterno all'uomo lo avvicinò sempre di più all'idea tutta buddhista che già in questa vita ci si può liberare da soli attraverso uno sforzo individuale, poiché la sorte di ognuno si sviluppa da una precisa direzione, e non a caso. Il Buddha aveva lasciato detto "Sii diligente, esercita la tua passione per il conseguimento in questa vita…"
Allo Zen morbido e sognante di certi maestri, fa eco lo Zen filosofico della scuola di Kyōto che lavora in equilibrio tra Oriente e Occidente. **Hoseki Schinichi Hisamatsu** studia filosofia occidentale all'Università di Kyōto sotto la guida di professori del calibro di Nishida Kitaro, dedicandosi poi allo studio del buddhismo zen e praticando nel Monastero di Myoshin-ji. A partire dagli anni Trenta inizia ad insegnare e tiene corsi di filosofia e teologia buddhista occupandosi contemporaneamente del confronto con la filosofia occidentale richiamandosi soprattutto a Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, al nichilismo dei quali contrappone l'esperienza del Sé autentico di chi ha superato la "crisi assoluta" del pensiero umanistico moderno o "assoluta negazione" della vita, e tale risveglio del Sé è il Buddha del buddhismo. I nuovi postulati filosofici usati da Hisamatsu, pur avendo riferimenti occidentali, traggono forza dal nuovo interesse religioso di quei giapponesi che hanno riscoperto il loro Zen basato "sull'inquietudine che deriva dalla crisi assoluta" mettendo in evidenza l'idea del "Nulla" in un modo più accessibile. Per fare questo, la speculazione filosofica del maestro zen 'occidentalizzato' userà un metodo discorsivo la cui griglia sinottica ricorda da vicino l'Essere e Tempo di Martin Heidegger, il filosofo occidentale più studiato nella scuola di Kyōto, anch'egli interessato al pensiero orientale. In virtù del suo impegno nel confronto filosofico con l'Occidente, Hisamatsu è considerato un riformatore del buddhismo zen in Giappone.
Nel 1938, mentre Hisamatsu era stato appena nominato professore presso l'Università imperiale di Kyōto, si era trasferito in America **Alan Watts**, inglese di nascita, che più tardi diverrà professore e ricercatore all'Università di Harward e altre istituzioni universitarie. Watts è stato uno studioso di filosofia orientale e di religioni comparate, autore molto prolifico considerato uno dei massimi esperti di Taoismo e Zen. Come altri che operarono in un'epoca colma di fermento e interesse per il buddhismo, si sentiva mosso dalla speranza di far capire come l'antica saggezza cinese potesse costituire un rimedio al disorientamento dell'Occidente che si era intrappolato nelle sue stesse creazioni. Anche nel Sutra di Hui Neng troviamo scritto che a causa dell'ignoranza, l'esistenza si rende inutile, in quanto non viene realizzato ciò che abbiamo in noi stessi, "l'essenza fondamentale increata di tutte le cose", l'esperienza

della quale libera dall'identificazione con l'Io e dalla fascinazione per le proprie "costruzioni mentali". Watts dunque, si era messo nella posizione di doversi raccomandare ai suoi contemporanei contro il pericolo di abbandonarsi a una nuova illusione, quella di uno Zen di facile comprensione; per chi volesse davvero avvicinarlo, diceva, è indispensabile un attributo particolare, l'aver capito prima il proprio retroterra culturale in modo così completo da non venire influenzato dalle sue premesse; deve cioè aver fatto pace con il Dio giudaico-cristiano senza sensi di colpa che agiscono inconsciamente, e senza la necessità di giustificarsi. Se così non fosse si tratterebbe solo di un nuovo formalismo e un nuovo pregiudizio. Usare lo Zen per nascondersi o per giustificare l'uso improprio di certi comportamenti nel tentativo di migliorare l'idea che abbiamo di noi stessi, porta lontano dalla verità. Le "erudite dissertazioni" di D.T.Suzuki lo avevano nutrito ma non incoraggiato a trovare un modo alternativo per spiegare lo Zen in maniera sufficientemente compiuta attraverso categorie accessibili alla mentalità occidentale. Ciò nonostante fu tra i primi intellettuali a scorgere le somiglianze e i punti in comune tra le vie di liberazione che producono importanti cambiamenti di coscienza, riconoscendovi qualcosa che somiglia più da vicino non alla filosofia ma alla psicoterapia. Ad Alan Watts come occidentale gli è sempre stato riconosciuto la capacità di spiegare al meglio i concetti articolati e contraddittori del taoismo e dello Zen, forme di pensiero che trascendono la relatività del condizionamento culturale e che si rifiutano di venire "organizzate".
Seguendo una certa cronologia ci ritroviamo nel 1957 a Cuernavaca, una località del Messico, dove si tenne uno storico convegno dal titolo "Psicanalisi e Buddhismo zen", presieduto da **Erich Fromm** con ospite d'onore D.T.Suzuki. I due "sistemi" analizzati, fu detto, sono sistemi concernenti la natura dell'uomo aventi entrambi una loro prassi rivolta ad operarne la trasformazione. Fromm considerò la psicanalisi come "un'espressione caratteristica della crisi spirituale dell'uomo occidentale", un tentativo di trovare una soluzione mediante l'esplorazione dell'inconscio. Anche la finalità dello Zen, disse, è "la piena e immediata presa sul mondo, penetrandolo e guardandolo, per così dire, dall'interno", affinché l'uomo possa trovare una risposta all'interrogativo di fondo della sua esistenza. La possibilità di fare certe esperienze dipende però dall'intensità con cui queste possono essere rese coscienti, attraverso specifiche discipline o dallo sviluppo della funzione intuitiva la "forma più elevata di conoscenza". Mentre però l'Oriente ha basato la sua psicologia su questi problemi già da molti secoli, in Occidente si sono levati solo da pochi anni. Fromm, che qui sviluppa alcuni temi già presenti nel pensiero di Jung, sintetizzerà alla fine le due differenti mentalità sostenendo che "l'Occidente sta all'Oriente come l'avere sta all'essere".
A finire degli anni Cinquanta, un altro Suzuki farà la sua comparsa in terra americana: il monaco **Shunryu Suzuki**. Nel famoso libro tratto dai suoi discorsi "Mente Zen, mente di principiante", il commentatore esordisce dicendo che cinquant'anni dopo la venuta in America di Daisetz Teitaro Suzuki, Shunryu Suzuki ha compiuto un'opera altrettanto importante toccando "le corde più sensibili di chi in Occidente si interessi di Zen"; e poi descrive lo Zen del primo come uno Zen "straordinario" mentre lo Zen del secondo è uno Zen "ordinario", essenziale, come la mente di un principiante, un'espressione questa presa a prestito dall'eloquenza

profonda dell'antico maestro Dōgen, che ritrae questo tipo di mente libera dalle abitudini e con molte possibilità, contrapponendola a quella dell'esperto che ne ha poche. Siamo nel 1959, poco prima che J.F.Kennedy venisse eletto Presidente degli Stati Uniti; il monaco Shunryu sbarca per la prima volta a San Francisco venendo a contatto con la cultura occidentale americana. In quel periodo San Francisco era diventata la città culturale per eccellenza, il mito della libertà; c'era una grande quantità di hippie e di giovani di ogni tipo che rifiutavano le consuetudini e l'autorità e prendevano gli psichedelici cercando la liberazione. Molti di questi cominciarono a frequentare lo 'zendo' di Shunryu, ma c'era una gran confusione su cosa fosse lo Zen e come fosse correlato alla libertà che tutti perseguivano. Shunryu si accompagnava ad espressioni semplici ed efficaci come: "Il buddhismo non è un insegnamento speciale, è il nostro essere umani", oppure spesso utilizzava espressioni tratte dall'opera del maestro Dōgen, una di queste diceva che lo scopo per cui si studia il buddhismo non è lo studio del buddhismo, ma lo studio di sé stessi, che significa dimenticare sé stessi. Per riuscire in questo però è necessario seguire delle regole severe, perché la natura umana è molto vile. Ma poi ammoniva che anche la spiritualità può diventare una sostanza intossicante se ne abusiamo. Rifacendosi alla sua tradizione dello Zen Soto incitava alla pratica zazen, la meditazione seduta come non avevano fatto i suoi predecessori. Lo Zen, diceva, non è difficile perché è duro sedere con le gambe incrociate nella posizione del loto, ma perché è duro mantenere la mente ferma. Desiderosi di prendere parte a una nuova religiosità capace di promuovere una dottrina di illuminazione lontana dai grandi discorsi, questi hippie, sbandati e ribelli che circolavano a San Francisco, aiutarono Shunryu a fondare il primo tempio zen americano seguendo così una vita disciplinata; per contro Shunryu insegnava loro che l'idea che avevano della libertà era soltanto un'altra forma di schiavitù, perché senza regole è solo un girovagare secondo le proprie inclinazioni personali o secondo le proprie necessità, restando vittime dell'ambiente che li contiene e li condiziona dando loro la sensazione di stare aderendo alle circostanze, mentre di fatto restano sotto il controllo dell'ambiente. Ripeteva: "quando fate zazen, fate zazen e basta", così la qualità del vostro zazen si esprimerà da sola, in modo autosufficiente. Shunryu utilizzava spesso certe frasi elaborandone il punto di vista essenziale più facilmente trasmettibile all'uomo occidentale moderno, parlando di recuperare la vera natura dell'uomo e della sua essenza che è spontaneamente pura ed esprimerla senza aggiungere nulla. Diceva: non dobbiamo essere attaccati all'America né al buddhismo, né alla nostra pratica; queste sono solo idee, semplicemente dobbiamo essere liberi da ogni idea e da ogni attaccamento, liberi dal possesso.

In quei primi anni Sessanta c'era un gran fermento spirituale, era il periodo della Controcultura, e Alan Watts insegnava all'Accademia di Studi Asiatici. Shunryu era rimasto molto sorpreso da tutto quell'interesse per lo Zen; arrivando in America la sua missione originaria era quella di aiutare un certo gruppo di sacerdoti giapponesi, e non aveva altre idee né alcun progetto particolare, ma all'età di cinquantatré anni si trovò a stabilirsi in California quasi per caso, e quasi per caso in tanti vollero unirsi alla sua pratica. Lo Zen raccolto nel suo libro fu un'inedita, ineguagliabile descrizione della via dello Zen, una boccata di aria fresca anche per coloro in Europa

che dopo Deshimaru erano rimasti senza un nuovo, vero e autentico punto di riferimento, e non per via dell'essere giapponesi o meno, ma come conferma della propria pratica.
A partire da allora altri maestri zen giapponesi si sono succeduti e hanno trasmesso l'insegnamento a nuovi maestri americani che a loro volta lo hanno integrato ed elaborato nel contesto della loro realtà sociale e spirituale. Tra questi, **Bernie Glassman** portò avanti uno Zen 'impegnato' nella complicata vita urbana di New York negli anni Ottanta e Novanta, un buddhismo pratico applicato ai principi zen del lavoro come pratica immersa nelle circostanze del quotidiano in riferimento al disagio sociale e sostenuta dalla consapevolezza che facendo ciò che va fatto in ogni momento della nostra vita rendiamo ogni circostanza veicolo di crescita personale e di trasformazione spirituale così da manifestare lo spirito infinito. "Creare la pace vuol dire realizzare l'unità", diceva; quando nello Zen si parla di stabilire l'unione di individualità e universalità si intende porci nelle condizioni di rinunciare ai nostri limitati atteggiamenti ed eliminare la separazione tra "Io" e mondo. Ma poiché troviamo troppo difficile mantenere questo atteggiamento spirituale, abbiamo bisogno di una pratica che possa riconciliare costantemente il finito con l'infinito ritornando alla realtà di questa vita. La meditazione ci sostiene e ci aiuta a lasciar sviluppare in noi l'unità che è in ogni cosa. Oggi lo Zen è una via per cercare un senso alla vita o per "riarmonizzare l'esistenza", diceva; lo Zen è vita, l'unicità della vita in ogni suo aspetto, l'espressione di ogni cosa. Non si deve aspettare di essere pronti, ma "lavoriamo con ciò che abbiamo in ogni preciso istante" per realizzare l'unità creando la pace ad ogni passo.
L'enfasi sull'attivismo sociale come "buddhismo impegnato", si era andato già sviluppando a partire dall'attivismo politico di un monaco vietnamita, **Thich Nhath Hanh**, che durante la guerra in Vietnam si era fatto portavoce del suo popolo oppresso. Sviluppò uno Zen integrando alla pratica religiosa l'impegno sociale e politico come naturale estensione dell'interconnessione tra tutte le cose. Nonostante le minacce e le persecuzioni, la sua voce si è levata forte per esortare a vedere il vero nemico non negli esseri umani, ma nell'ignoranza, la rabbia, l'odio e l'avidità che lacerano il cuore delle persone. Insieme a molti altri attivisti in America e in Europa fornisce ispirazioni tratte dal buddhismo zen a coloro che sono impegnati a favore della pace e dell'ambiente. Tra questi attivisti ricordiamo Ioan Halifax, Robert Haitken , Gary Snyder e Philip Kapleau. Quest'ultimo, che aveva frequentato le lezioni di D.T.Suzuki alla Columbia University, ci racconta la sua interessante prima esperienza d'impatto con lo Zen che non avrebbe mai più dimenticato, e che avvenne in Giappone dove si era recato proprio in seguito alle lezioni universitarie. Insieme ad un professore americano incontrato durante il viaggio, una volta arrivati al tempio dove erano attesi, furono accolti amabilmente e furono invitati dal maestro zen a sorseggiare il tè nella tradizionale cerimonia. Nel tentativo di porre una prima domanda di quelle che avevano preparato per saggiare la preparazione del maestro, questi li interruppe e li esortò a finire il tè e a praticare un po' di meditazione zen, e solo dopo avrebbero fatto domande. Confessando di non aver mai praticato prima la meditazione si sentirono rispondere: "Meditate come volete purché restiate in silenzio". Un monaco li accompagnò nella sala offrendo loro i tradizionali cuscini

(zafu) per sedervi, mostrò loro la postura e raccomandandosi ancora una volta di mantenere il silenzio uscì lasciando i due a destreggiarsi per restare seduti fermi e in silenzio per quella che “sembrò un’eternità” nel tentativo di vincere il dolore alle gambe e calmare i pensieri che si affollavano nella mente. Pur di non ammettere la loro sconfitta morale resistettero orgogliosamente e disperatamente fino al rientro del monaco il quale disse loro che li avrebbe accompagnati dal maestro. Si trascinarono stanchi e zoppicanti fino al suo appartamento dove il maestro aveva fatto preparare due ciotole di riso che divorarono in un baleno non avendo mangiato per tutto il giorno. Quando il maestro acconsentì a rispondere alle loro domande, i due ammisero che non avevano nessuna domanda ma solo il desiderio di andare a dormire. Al ché il maestro disse che era “un’ottima idea, perché ci si alza alle tre del mattino”.
Lo Zen si è diffuso in Occidente anche in modo indiretto per tramite del maestro **Kōdō Sawaki** (1880-1966), che visse tutta la vita nel suo Giappone attraversandolo da pellegrino senza dimora, e sostando nei templi dove era molto popolare, ma non si rivolse mai direttamente agli occidentali, fino a che i suoi discepoli diretti o indiretti ne hanno divulgato l’insegnamento come una pratica rivolta alla quotidianità, come un metodo per non cadere vittime dei nostri difetti che oscurano la realtà e liberarsi dal torpore e dallo stagnamento di chi non sa vedere la bellezza e la semplicità delle cose. In un’epoca in cui il Giappone si stava trasformando seguendo i princìpi della modernizzazione, Sawaki utilizzò un linguaggio corrente per niente tecnico o dottrinale, uno Zen che potesse offrire una guida in un’epoca confusa come quella nostra. Soleva dire che il Dharma di Buddha è una religione che ci insegna a ritornare a un modo autentico di vivere; è semplicemente questo che il Buddha avrebbe insegnato, placare l’emotività e vivere una vita genuina. Tutto il buddhismo, diceva, non sarebbe stato altro che osservazioni e disquisizioni intorno al vero Sé che emerge dallo zazen, “lo zazen che non serve a niente”, perché se zazen servisse a qualcosa, e noi ci aspettassimo qualcosa dallo zazen, allora la nostra pratica non servirebbe davvero a niente. Era questo il principio cardine del suo Zen. Nella sua linea di trasmissione **Kōshō Uchiyama** riveste il ruolo di suo diretto successore, divenendo scrittore e curatore dei suoi discorsi, riportando lo Zen sulla stessa linea moderna che aveva iniziato il suo maestro e riprendendo i temi a lui cari come i commenti all’opera del maestro Dōgen che riconduce la dottrina alla quotidianità di una vita illuminata in cui realizzare il Sé attraverso il Sé. Diceva che tutto quello che incontriamo è la nostra vita, e che pertanto dovremmo riversare la nostra vita in tutto ciò che incontriamo. Non possiamo trovare la vera pace del cuore fintanto che la nostra esistenza è turbata dal timore di perdere qualcosa che è fuori di noi; cercando i valori e il senso della nostra esistenza fuori di noi, non si scopre il Sé, la vita non individuale che è in ognuno di noi. In un’epoca in cui lo Zen si era ormai sclerotizzato anche in Giappone, gli anni Settanta, Uchiyama dal suo piccolo monastero di Antai-ji, non ripropone una teoria filosofica inserita in un contesto storico, ma una pratica viva approfondendone il processo psicologico, quello stesso che opera nella realtà dello zazen.
Nella stessa linea di trasmissione dello Zen di Kōdō Sawaki incontriamo il primo missionario venuto in Europa, **Taisen Deshimaru** Sensei, che ha avuto l’enorme merito di trasmettere l’essenza del vero Zen Soto a partire dal 1967, giungendo a

Parigi dopo un interminabile viaggio in Transiberiana. La trasmissione dello Zen da parte di Deshimaru era anch'essa basata sulla pratica dello zazen così come gli era stata trasmessa da Sawaki, ma a differenza del suo maestro, Deshimaru poteva beneficiare dei suoi lunghi studi di cultura occidentale per meglio comunicare con gli europei, mandando all'aria l'immagine idealizzata che ci era stata consegnata da chi "non poteva riflettere la vera esperienza religiosa e spirituale" (Kadowaki, 2001). In quell'epoca infatti, chi si interessava di Zen aveva letto lo Zen affascinante e ideale, ma assolutamente impraticabile e lontano dalla realtà, di Alan Watts e D.T.Suzuki. Con l'aiuto dei suoi sempre più numerosi discepoli, e dopo aver fatto i lavori più umili per sopravvivere, Deshimaru fondò e fece fondare un'incalcolabile numero di luoghi di pratica in tutta Europa, compreso il grande tempio zen della Gendronièrre, e sull'onda dei suoi insegnamenti furono pubblicati molti testi rimasti fondamentali. Deshimaru morirà nel 1982 lasciando agli europei l'eredità del vero Zen. Come Bodhidharma millequattrocento anni prima aveva portato, secondo la leggenda, il suo buddhismo dall'India alla Cina, e come Dōgen settecento anni prima lo aveva introdotto in Giappone, così Deshimaru trasmise l'essenza di quell'antico insegnamento in Europa. Aveva detto che l'uomo aveva commesso un crimine universale creando una civiltà artificiale alienata dalla sorgente originaria, vivendo in totale contraddizione col nostro sistema naturale. A mano a mano che l'uomo acquisisce maggiori conoscenze sembra voler creare condizioni disastrose, dimenticando il suo desiderio più intimo, quello di essere felice; ma il compito più importante è liberare la creatività per tramite della saggezza naturale, utilizzandola per offrire alla società un nuovo fondamento.

L'opera di questi maestri ha dimostrato che lo spirito naturale dell'uomo sarebbe spontaneamente religioso, che sempre ha cercato qualcosa di più grande, qualcosa che gli faccia trovare il posto assegnatogli nel mondo. L'uomo, aveva detto Jung, ha disperatamente bisogno di una vita simbolica che possa esprimere i bisogni dell'anima, evitando un pericoloso isolamento e dissociazione che produce confusione e angoscia in quanto l'uomo stesso si è estraniato dagli eventi profondi dell'esistenza non essendo più parte della natura.

L'interesse di Jung per le religioni o i sistemi religiosi era anche dovuto alle realtà psicologiche che certi testi contenevano. Alla fine degli anni Venti commentò il cosiddetto Libro Tibetano dei Morti e Il Segreto del Fiore d'Oro, rispettivamente un antico testo tibetano di meditazione guidata per liberare la mente dalle prigioni delle illusioni, e un più recente testo cinese di sviluppo e risveglio del Sé attraverso pratiche meditative. In entrambi i casi si facevano evidenti per lui il manifestarsi di proiezioni psichiche e disincanti che liberano l'adepto dall'identificazione con le immagini provenienti dall'inconscio collettivo che lo illudono di esser giunto in una dimensione superiore dell'essere.

Dei suoi scritti sull'Oriente Jung non ne aveva fatto un corpo di teorie sistematico, pur essendo densi di brillanti intuizioni li aveva lasciati crescere in modo che accademicamente potevano apparire esposizioni incoerenti ai limiti dell'ortodossia. Tale atteggiamento informale però permise ad alcuni studiosi di elaborare le loro concezioni in rapporto con quelle junghiane, specie quelle di ispirazione orientale che, in epoche più recenti dettero vita a discipline "alternative" che mantennero al

centro delle loro ricerche e del loro lavoro psicoterapeutico l'idea di trascendenza spirituale. Nella **Psicologia Transpersonale**, che è strettamente legata alla psicologia "evolutiva" e Umanista di Abram Maslow, così come nella **Psicosintesi** di Roberto Assagioli, prevalgono i temi dell'autorealizzazione e la crescita personale come bisogno primario da soddisfare. Già Maslow proponeva un ampliamento delle basi filosofiche della sua psicologia che dal 1968 considerò transitoria e un prologo a una psicologia "più elevata", trans-personale, trans-umana incentrata sullo spirito, che vada oltre i soli bisogni della condizione umana, verso l'autorealizzazione, la sola capace di liberarsi dagli effetti prodotti dalle ideologie di una società che divide la personalità ed esclude gran parte della profondità della natura umana nelle quali è possibile trovare la fonte di ogni gioia, la capacità di giocare, di amare, ridere ed essere creativi. Anche il "sistema aperto" di Assagioli si muoveva sullo stesso terreno dal quale scorgere un orizzonte da cui si allargano gli sconfinati territori della spiritualità, liberata dagli storici recinti delle religioni, delle filosofie e delle ideologie. Pur sviluppatesi autonomamente, le varie scuole ad indirizzo transpersonale tendono a riconoscere in Jung un precursore e perfino il loro primo rappresentante. Collegandosi anche con le ricerche di altri pensatori come William James, Maslow e altri studiosi del suo tempo, Assagioli ricerca ciò che nell'uomo è permanente, o come dice Jung, "ciò che è sempre stato e sempre sarà", il Sé al di là della propria soggettività egoica, la vita non-individuale allineata alla vita individuale. Aderendo anche con i principi sapienziali della 'Filosofia Perenne' così come è stata delineata da Aldous Huxley, questi ricercatori e psicologi forse un po' idealisticamente hanno tentato una via occidentale di integrazione con le tecniche di consapevolezza contemplativa, regalandoci una stagione di approccio sapienziale che sembrava essere di "esclusivo dominio dei guru e dei maestri spirituali" (Vaughan,1980), mentre s'è reso evidente che i problemi umani relativi ai valori e ai significati esistenziali sono di natura spirituale per la crescita psicologica (Paramita 90,1996)