

**Herbert Guenther**

# ***LA VISIONE CREATIVA***

***LA RICREAZIONE SIMBOLICA DEL MONDO  
SECONDO LA TRADIZIONE BUDDHISTA TIBETANA  
DELLA VISUALIZZAZIONE TANTRICA  
ALTRIMENTI CONOSCIUTA COME  
LA FASE DI SVILUPPO***

*Creative Vision: The Symbolic Recreation of the World  
According to the tibetan Buddhist Tradition of Tantric Visualization  
Otherwise Known as The Developing Phase*

(Lotsawa, 1987)

Tradotto dall'inglese

da Cristina Martire e Alberto Mengoni nel 1995

Riveduto e corretto nel 2003 da Aliberth

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione  
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere  
1/134 – <http://www.superzeko.net>

## **LA VISIONE CREATIVA di H. GUENTHER**

### **LA FASE DI SVILUPPO DEL TANTRA TIBETANO**

Il Buddismo tibetano, come la Vita stessa, è incarnato in *simboli*. Ad un primo ed elementare approccio, i lettori delle opere del Buddismo tibetano si sono confrontati, e spesso si sono confusi, con un diluvio di strani simboli rituali. Che significato avevano questi simboli? Che cosa, essi, vogliono veramente riferire? Quale connessione hanno con la realizzazione spirituale?

In questo lavoro pionieristico, il rinomatissimo studioso Dr. Herbert Guenther si indirizza verso una risposta a queste domande, dedicandola a tutti gli interessati al Dharma buddhista. Con questa brillante traduzione di un Testo del diciottesimo Secolo, l'autore presenta un provocatorio pensiero-collegamento al testo stesso, citando insieme sia pensatori Orientali che Occidentali. Di conseguenza, il simbolismo Tantrico finisce per diventare assai pratico e vivibile.

La vita, secondo '*La Visione Creativa*', si evolve ri-creando e ri-vedendo con occhi nuovi, il mondo che da sempre stiamo sperimentando. Il Buddismo tibetano sviluppò un complesso schieramento di simboli, al fine di manifestare la loro profonda comprensione intuitiva attraverso simboli-vita di grandissimo significato culturale. In questo modo, i lettori potranno incominciare a decifrare il reale significato-di-vita di questi simboli ed utilizzare questo significato nella loro propria esperienza personale.

#### *RINGRAZIAMENTI*

Il Centro Nirvana, consapevole dell'alto valore spirituale e culturale di quest'opera che ha richiesto, fra traduzione e compilazione al computer, più di un anno di lavoro, è orgogliosa di presentare ai propri sostenitori un capolavoro della Letteratura buddhista: *La visione creativa* di Guenther. Questo testo è di una importanza basilare nello studio e nella ricerca della Comprensione della Verità del Dharma. Oltre al testo vero e proprio, importantissime sono le *Note* alla fine del libro, vera opera nell'opera, che spiegando la terminologia tibetana, forniscono interessanti e indispensabili chiarimenti sui processi di sviluppo e liberazione delle nostre povere menti ignoranti. Chi è realmente interessato all'affrancamento del proprio Essere, dalle tendenze negative samsariche, trova in questo libro un valido supporto ed un prezioso stimolo per affrontare, e vincere, l'innata indolenza della mente umana, offuscata dall'ignoranza metafisica primordiale.

## *NOTA DEL TRADUTTORE ITALIANO*

Quest'opera di Herbert V. Guenther, malgrado l'importante e segretissimo argomento che tratta, risulta composta in una magistrale forma descrittiva, nonché in un modo alquanto erudito ma anche facilmente comprensibile. Ben pochi testi, tradotti nelle lingue Occidentali, possono trattare la questione del Simbolismo Tantrico tibetano in una maniera così precisa ed aderente alle fonti originali.

La traduzione Italiana, voluta dalla compianta Cristina Martire, mia compagna di vita e di Dharma per una decina d'anni, fu da lei stessa iniziata nel 1995, ma non potuta portare a termine a causa della sua prematura scomparsa all'età di quarant'anni. Essa, comunque, avendo letto l'intero testo inglese, me ne rivelò il valore e la peculiare utilità per i moderni praticanti sinceri e per tutti coloro che, in qualche modo, sono interessati al mistero della vita e della morte.

In questa nostra fantasmagorica esistenza, permeata di una realtà apparentemente sostanziale (mentre, e lo vedremo più avanti, i grandi saggi tibetani del Buddismo Tantrico caldamente ci invitano a ricrederci), tutti noi dovremmo vedere il mondo che ci circonda, e noi stessi, solamente come una sequenza di immagini mentali creative che, attraverso i riferimenti simbolici, illuminano questo stesso mondo, sia quello sensibile che il non-sensibile, rendendolo simile al riflesso della luna sull'acqua o ad un arcobaleno nel cielo.

Pertanto, ho preso la decisione di completare la traduzione, consapevole di quanto utili siano state le pratiche descritte in questo libro, alla stessa Cristina, al momento critico della sua serena dipartita da questo mondo illusorio.

Roma, 15/5/1996

Alberto Mengoni (Aliberth)

## *RICONOSCIMENTI DELL'AUTORE*

Nel comporre la preventiva traduzione del testo e, successivamente, nello scrivere questo libro, ritengo di essere stato estremamente fortunato, avendo tratto profitto dalle corrispondenze e dalle discussioni fruttuose avute con amici e colleghi, sia artisti che scrittori, filosofi e scienziati. Sono particolarmente in debito verso il prof. K.J.G. Haderlain, David Higgins, Mariana Neves-Anders e, ultima ma non meno utile, mia moglie, dr. Ilse Guenther. Ho anche ricevuto importanti informazioni dai proff. Eva e Lobsang Dargyay. Infine, voglio ringraziare l'editore Merrill Peterson per i suoi preziosissimi suggerimenti editoriali.

Herbert Guenther

*INDICE GENERALE*

INTRODUZIONE

PARTE PRIMA / PROSPETTIVA OCCIDENTALE

PREMESSA

“OLOMOVIMENTO” DELL’ESSERE E LE DUE REALTÀ

IL PROCESSO DI RI-CREAZIONE SIMBOLICA

VALUTAZIONI PROFONDE E TRANSIZIONI DI FASE

IMMAGINAZIONE E RI-CREAZIONE SIMBOLICA DEL MONDO

RIEPILOGO IMMAGINATIVO DEI PROCESSI MORFO-ONTO-GENETICI

CONCLUSIONE

PARTE SECONDA / PRESENTAZIONE ORIENTALE

PROLOGO- INTRODUZIONE

PREPARAZIONE

PARTE PRINCIPALE

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

NOTE

RIFERIMENTI OCCIDENTALI

RIFERIMENTI TIBETANI

\* \* \*

Le illustrazioni sono tratte dal testo originale e rappresentano alcune divinità tantriche tibetane

Il Dharma di Aliberth

*Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione  
dal sito “centronirvana.it” e dal bollettino “Nirvana News” che hanno cessato di esistere  
5/134 – <http://www.superzeko.net>*

## INTRODUZIONE

*La Visione Creativa* è rivolta verso la creativa visione dell'individuo stesso e del mondo che lo circonda. Il suo sottotitolo "La Ri-Creazione Simbolica del Mondo" parafrasa il termine tibetano *bskyed-rim* (*bskyed-pa'i rim-pa*), che rende i termini sanscriti *utpattikrama* e *utpannakrama*, entrambi i quali possono essere tradotti, più o meno letteralmente, e quindi alquanto inadeguatamente, come "fase o fasi di sviluppo". Il primo termine sanscrito enfatizza il processo ed il secondo il suo risultato o prodotto.

Il ri-creare il proprio mondo e, implicitamente, se-stessi attraverso simboli intensamente sperimentati è trattato in una relativamente breve opera, lo *bskyed-pa'i rim-pa cho-ga dang sbyar-ba'i gsal-byed zung-jug snye-ma* ("La spiga del grano che simboleggia l'unità dell'umano e del divino-Il sole radiante della fase di sviluppo con il relativo rituale") (1), di *Gyur-med tshe-dbang mchog-grub*, conosciuto anche come il *Kah-thog dge-rtse pandita*. Egli nacque probabilmente nel 1754 ma non si conosce l'anno della sua morte.

Questo breve ma importante testo è, fino ad un certo punto, un estratto dalla più estesa opera dell'autore, 'gSang-sngags nang-gi lam-rim rgya-cher 'grel-pa Sangs-rgyas gnyis-pa'i dgongs-rgyan' ("L'ornamento che conferisce il significato del Secondo Buddha – Padmasambhava – al (destino) del mondo" = un esauriente commentario sullo sviluppo psichico nell'approccio esistenziale dell'individuo al significato della vita"), che fu scritto nel 1805. Sfortunatamente, l'estratto di quest'opera è stato trasmesso ai posteri in una forma piuttosto povera. Pieno di omissioni e di errori di ortografia, a tratti è addirittura illeggibile e, peggio ancora, anche oltremodo alterato. L'opera deve essere stata scritta frettolosamente e la persona che si prese la briga di sviluppare gli appunti nel corpo del testo non fu sempre accurata. Le xilografie furono probabilmente incise da un artigiano illetterato e non passarono mai tra le mani di un correttore. Tuttavia, questi difetti potrebbero venir emendati attraverso la consultazione dell'opera più estesa dell'autore e ricorrendo ad altri lavori con un contenuto simile.

La traduzione di un testo come questo presenta enormi difficoltà. Innanzitutto non esistono due linguaggi sufficientemente simili da permettere un trasferimento automatico dello stile e del significato di un testo originale da una lingua all'altra. Inoltre, tradurre è soprattutto un processo ermeneutico in sviluppo che richiede il massimo da parte del traduttore. Una traduzione degna di questo nome deve essere fedele alla sostanza, cioè al significato del testo. Se il testo contiene un termine che non ha un equivalente (in inglese), deve essere parafrasato piuttosto che rimpiazzato da una parola tratta da un'altra lingua – nel caso del tibetano, dal sanscrito – il cui valore semantico può essere alquanto diverso dalle connotazioni della parola originaria sorta nella mente della persona che l'ha usata. Oltre ad essere esaurientemente esperto della lingua da tradurre e profondamente sensibile alle sottigliezze della propria lingua, il traduttore deve conoscere sia l'argomento contenuto nel testo che il contesto in cui fu concepito e composto (2).

L'opera di Gyur-med... appartiene ad una categoria di testi (tib. *rgyud*, sans. *tantra*) che favoriscono l'approccio alla propria "esperienza-di-essere-nel-mondo" in un modo esistenziale-esperienziale, piuttosto che epistemologico, implicando l'auto-esplorazione associata con l'auto-interpretazione e l'eso-interpretazione del mondo.

Come metodo, un simile approccio richiede una comprensione sempre più profonda del modo in cui si sviluppa la connessione dei significati, cioè ciò che noi chiamiamo mondo. Comunque, come i Buddhisti osservarono molto tempo fa, è più corretto parlare di approcci diversi che riflettono le differenze ed i livelli dell'acume intellettuale di ciascun individuo, che per natura è sempre interpretativo. "Non vi è niente di simile ad uno o più metodi nella coscienza; i metodi individuali

emergono semplicemente grazie all'auto-comprensione stessa della coscienza", dice *Klong-chen rab-'byams-pa* (3).

Seguendo la predilezione indiana per la sistematizzazione e la classificazione, i tibetani accettano nove Vie o percorsi spirituali (tib. *theg-pa*, *S.yàna*) (4). Tre di questi sono più o meno conosciuti in Occidente perché si inseriscono facilmente nella struttura dei sistemi filosofici tradizionali occidentali che ebbero la funzione di solide pre-strutture o pre-concetti nel presentare e interpretare la Filosofia indiana in generale e quella buddhista in particolare (5). Questi tre percorsi o ricerche di ottenimento sono: 1) lo *Srāvākayàna* – la Via di coloro che ascoltano e che, come esseri socializzati, agiscono in modo che anche altri ascoltino; 2) il *Pratyeka-buddhayàna* – la Via di coloro che si ritirano autisticamente poiché ciascuno è un Buddha-per-se stesso; e 3) il *Bodhisattvayàna* – la Via di coloro che, con forte consapevolezza sociale, hanno riflettuto coscienziosamente sul significato pieno di valori mondani dell'ordinaria attività mentale. In generale, i primi due perseguimenti costituiscono l'*Hinayàna*, la cui tendenza alquanto conservatrice rappresenta, filosoficamente, un realismo semplice ed ingenuo. Il terzo perseguimento costituisce il *Mahàyàna*, un intendimento più aperto che abbraccia tutte le varietà contenute nel termine "idealismo". Tuttavia, dal punto di vista olistico che ha la priorità nello sviluppo del pensiero buddhista, questi tre percorsi o perseguimenti sono ritenuti abbastanza inferiori poiché tendono, specialmente a causa del loro carattere eccessivamente razionale e riduttivo (essendo il realismo limitativo quanto l'idealismo), a diminuire e, in definitiva, persino ad eliminare la propria umanità. Di sicuro un mondo privo di noi-stessi è in se stesso una contraddizione e l'arida astrazione dell'essere umano diffonde poca chiarezza sulla propria concreta esistenza-nel-mondo e, a dir poco, fa restare emozionalmente e spiritualmente insoddisfatti.

Una volta compresa l'inadeguatezza della logica induzione o deduzione riguardo al modo in cui dare significato alla nostra vita, possiamo "andar avanti" indagando sulle forze che operano dentro e attraverso noi e creare un mondo in cui poter vivere, dato che esso racchiude molto più che il mero pensare. Questo "avanzamento" è ciò di cui si occupano i successivi sei approcci, ai quali ci si riferisce con il termine *Vajrayàna* -il perseguimento dell'indistruttibile e sempre dinamico nucleo centrale dell'Essere. Ognuno di questi approcci costituisce un modo specifico di tessere la tela della nostra propria esistenza. Il punto che qui bisogna sottolineare (un punto a cui non occorre dare troppa enfasi) è che senza una prèvia realizzazione delle carenze dei precedenti percorsi di ricerca, il difficile compito di intessere la propria esistenza nella forma di un arazzo più prezioso e soddisfacente rimane senza effetto e può perfino diventare controproducente. Questo tipo di realizzazione fu ammirevolmente espressa da Johann Wolfgang von Goethe nel *Faust*:

"Ho già studiato, per mia disgrazia, Filosofia, Legge, Medicina...  
"E, quel che è peggio, Teologia. Con diligenza, da capo a fondo.  
"Me ne sto ancora e sempre qui, come un misero imbecille,  
"Senza essere per nulla nemmeno un pò più saggio di prima.  
"Son diventato maestro, ed anche Dottore; per circa dieci anni  
"Ho vanamente guidato di quà, di là, in tutte le direzioni  
"I miei studenti, in una gaia, allegra quanto futile ricerca!"

Tale consapevolezza risulta in netto contrasto con il diffuso anti-intellettualismo nel mondo Occidentale che, francamente, è semplicemente l'atteggiamento di coloro che, respingendo sprezzantemente ciò che non hanno studiato e forse non possono comprendere, si rendono boriosamente ridicoli non avendo tale dimensione di conoscenza.

I sei approcci a cui abbiamo accennato si dividono in due serie di tre. Così come è affermato nel *Rig-pa rang-shar* (pag.815):

"Il *rDo-rje theg-pa* (*Vajrayàna*) è detto essere di due tipi:

“Uno esterno, che costituisce il tantra delle capacità (*thub-pa rgyud*). (6)  
“E uno interno, che costituisce il tantra dell’attivazione (*thabs-kyí rgyud*).”

La prima serie comprende i “cosidetti *Kriyàtantra, Ubhayatantra e Yogatantra*”, a cui solitamente ci si riferisce con le loro abbreviazioni *Kriyà, Ubaya e Yoga*.

Il *Kriyà* enfatizza l’importanza delle attività rituali che vanno dalle abluzioni al mangiare e bere, al vestirsi e ad altre espressioni cerimoniali, compiute sia da una singola persona che da un gruppo sociale a cui appartiene l’esecutore. Queste attività rituali, oltre a dirigere l’attenzione verso l’inserimento e l’impegno nell’ambito sociale, vengono compiute semplicemente perché è opportuno farlo.

L’*Ubaya* (che significa “entrambi”) è, per così dire, sospeso tra due livelli oggettivi: uno inferiore meccanicistico, il rituale e tutto ciò che gli compete, ed uno superiore qualitativo, cioè la totalità dei significati delle energie interiori con cui uno cerca di stabilire una relazione. Esso si situa, quindi, come mediatore tra azioni esterne, osservabili e probabilmente inimitabili ed i propri tentativi di sintonizzarsi con le forze psichiche che si manifestano in rappresentazioni simboliche di strutture visive e sonore, successivamente concretizzate in forma scritturale.

Lo *Yoga* pone l’enfasi sulla sintonizzazione con le forze psichiche, mediante le quali l’individuo pone se-stesso o se-stessa in una trama di variabili relazioni soggettive con tali forze, che assumono fattezze antropomorfe.

Questa triade di approcci è valutata come superiore a ciò che la precede, principalmente per il fatto che, essendo sorto un mondo che ci include, noi ci sentiamo capaci di “fare qualcosa”. Tuttavia anche questa triade presenta una insidia. Sebbene certamente costituisca una apertura, che si rivela nella costituzione di una sorta di associazione sia con gli altri che con un mondo impersonale, essa è anche caratterizzata da una chiusura dovuta allo strutturare questa esperienza in termini razionali, elevandola alle ambigue altezze di verità assoluta. La rigidità che ne consegue è stata palesemente mostrata dai cultori di ogni confessione religiosa, presentando una insidiosa mescolanza di sciocca falsità e impenetrabile chiusura-mentale.

Queste insidie e carenze furono chiaramente realizzate dai Buddhisti che definirono questa triade come “esterna” determinandone la sua preoccupazione verso l’esteriorità a livello fisico e verso il pensiero rappresentativo a livello mentale. Ciò che sembrava avere avuto un promettente inizio, dopo la reintegrazione dell’individuo nello schema delle cose, si concluse in un ristagno totale. In altre parole, questa triade di processi di ricerca non andò abbastanza in profondità e mancò di stabilire una comprensione delle dinamiche della vita.

Penetrare ciò che, dall’interno più profondo, tiene unito l’universo (inclusi noi stessi) è lo scopo degli ultimi tre perseguimenti: *Mahàyoga, Anuyoga e Atiyoga*, abbreviate in *Mahà, Anu e Ati*. In realtà, questa triade deriva direttamente dalla precedente. In particolare, il *Mahà* è connesso con lo *Yoga* in modo che quanto nello *Yoga* viene trattato a livello rappresentativo, nel *Mahà* viene affrontato esperienzialmente (7). Si inizia a comprendere profondamente l’identità delle energie che operano in noi e nell’universo, per cui ogni forma di dualismo viene recisa e si giunge a “conoscere-se-stessi” sia come un intero che come una sola parte di esso, mediante l’attivazione del nostro potenziale interiore, che è inseparabile da quello del tutto. Sebbene, come nel passaggio citato dal *Rig-pa rang-shar*, si parli qui di ‘interiore’, è opportuno capire che questa interiorità è priva di interno quanto di esterno (8). Considerando che il linguaggio ci tende trappole oggettive e che, abitualmente, noi non riconosciamo i trucchi con cui esso ci inganna, possiamo affermare che questa attivazione coinvolge tutto il “sistema” e come un “tutto”, il suo aspetto essenziale è una forma di “autocatalisi”. Cioè, esso rafforza i processi che conducono ad un continuo approfondimento dell’apprezzamento della vita e del cui intento descrittivo si occupa l’*Anu*, in quanto a questo punto è già olisticamente

operativo. L'attivazione dell'intero potenziale del sistema e la sua comprensione olistica sono complementari; l'uno non è possibile senza l'altro. La dinamica di questa complementarità, di cui all'inizio possiamo solo valutare e avvicinare per mezzo della focalizzazione su uno o l'altro dei suoi aspetti, dato che i limiti del linguaggio rendono impossibile afferrare l'intero, è l'argomento dell'approccio *Ati* o *rDzogs-chen*.

Possiamo a questo punto stabilire esplicitamente che l'insita varietà del *Vajrayàna* è indicativa di un puro processo del pensiero. È di nuovo necessario un avvertimento: il linguaggio può solo presentare la triade (di questa varietà interna) in una forma lineare, ma la linearità, come la circolarità, è un'astrazione e come tale non coglie il punto cruciale. Dobbiamo realizzare che solo l'intero (l'*Atiyoga* o *rDzogs-chen*) può concretamente esprimere il suo dinamico sviluppo attraverso ciò che viene chiamata attivazione o, nella microscopica realtà dell'essere umano, attività appropriata; mentre è solo il discernimento valutativo che collega lo sperimentatore con l'interezza, cioè la realtà macroscopica o *macrocosmo*. Nella terminologia buddhista, l'attività appropriata, l'attivazione del potenziale interno (*thabs*), è la fase di sviluppo (*bskyed*) che conduce ad un nuovo sistema dinamico; il discernimento valutativo (*shes-rab*) è una presenza ed una operatività olisticamente ispirante e profondamente sentita (*rdzogs*). La loro indivisibilità o complementarità è l'energia super-olistica dell'Essere (*rdzogs-chen*, *rdzogs-pa chen-po*).

Nel *rDo-rje sems-dpa' snyinq-gi me-long* (pag.330) ci viene detto:

“*bskyed-pa* o *Mahàyoga* è come la base di tutto ciò che è;  
*rdzogs-pa* o *Anuyoga* è come la Via che tutto questo percorre;  
e *rdzogs-pa chen-po* o *Atiyoga* è come la mèta a cui tutto questo perviene.”

La mèta di cui parlano i pensatori dello *rDzogs-chen* è il totale puro potenziale dell'Essere, una singolarità sempre aperta ad una rinnovata espressività.

Alla luce della precedente discussione possiamo ora posizionare il testo, tradotto e commentato, nelle successive due parti del libro all'interno della struttura del pensiero buddhista e indicare il significato che ancora può avere per l'uomo moderno. All'inizio, il testo ricade nello scopo del *Mahàyoga*, che, come detto, è un processo orientato. Ciò implica che la strutturazione, attraverso la quale si manifesta ogni processo, viene mantenuta fluida e non le si permette di diventare statica o rigida. Nel contesto di un essere umano vivente, ci si riferisce alla specifica auto-trascendenza creativa dell'individuo. La dinamica endogena di questa auto-trascendenza non può essere riduttivamente spiegata ma può e deve essere sperimentata direttamente. Una esperienza simile, indistinguibile da una comprensione profondamente partecipata, è olisticamente attiva ad ogni livello di realtà e i simboli attraverso i quali si manifesta, sono uno stimolo ad indagare ancor più in profondità e non qualcosa di senza-vita e fine a se-stessa. Nell'immediatezza di questa esperienza, l'auto-trascendenza diviene auto-conoscenza, che in definitiva è possibile solo insistendo, quindi, nell'attivazione del proprio potenziale interno.

Successivamente, la simbolica ri-creazione di noi e del nostro mondo inizia con la nostra incarnazione ed esistenza-mondana che, in base al presupposto *Vajrayàna* di un essere-umano-come-integrale-aspetto dello schema globale di realtà, mette in risalto la ineluttabile presenza del corpo personale come animato da spirito o coscienza, suo principio organizzante. Questo riconoscimento indebolisce e rende alquanto inefficace il concetto che vede il corpo come un oggetto, sia esso fisico o altro. Il *mio corpo* non è *mai* un oggetto, ma *sempre* una modalità di sperimentare me-stesso e sistemare il mio mondo. È quindi una energia formulata e formativa; per usare un linguaggio mitologico-religioso, esso ha una natura deiforme (*lha*) con una distinta *qualità gestaltica* (*sku*) (9). Nell'immediatezza di tale auto-esperienza il grigio mondo di egocentrismo è dissolto e si dischiude un vasto reame ricco di significato e bellezza.

Questa esperienza del proprio corpo come una “*gestalt*” ed il riviverlo in nuove circostanze di vita illustra concretamente il fatto di come la vita proietti alcuni aspetti formali in un nuovo contesto semantico e li induca ad un vivido scambio con l’ambiente (il mondo) circostante (10). L’esperienza della propria esistenza incarnata, nel presentare una qualità ghestaltica caratterizzata da “*autopoiesis*” (11) e auto-trascendenza, porta con essa forti elementi visivi – “vedere con occhi nuovi”, “vedere se stessi in una luce diversa”. Tuttavia, rispetto alla parola (*gsung*), che offre un’altra dimensione della propria organizzazione gerarchica, la situazione è alquanto differente. In un modo o nell’altro noi abbiamo collocato l’esistenza della parola all’interno di una struttura formale assai insufficiente che, nei testi indiani e tibetani, viene chiamata “vocali-e-consonanti”. Le vocali e le consonanti, oltre ad avere principalmente una natura sonora, presentano anche modelli visivi, singolarmente o in combinazione. Una gradazione-immagine può mostrare alcuni o tutti i toni colorati in chiaro o scuro. È un’espressione dell’apertura originaria, manifestazione di se stesso a se stesso dell’Essere o dell’intero sistema, che l’esistenza della parola, e con essa la sua creatività, fa irradiare all’intorno. Con le parole di Arturo B. Fallico:

“L’espressione originaria è un completo programma di proponimenti.  
“Essa è l’inseparabile matrice dell’attività. Contiene il modello iniziale  
“di sensazioni, azioni, e stati di crescita... così che in ogni singola  
“espressione vi si può scoprire un intero mondo di propositi”. (12)

Il citato autore, *’Gyur-med tshe-dbang mchog-grub*, non dice quasi nulla sulle qualità sonore dell’espressione. In modo assai schematico egli fa riferimento alla espressione nel suo divenire una parola espressa nei suoi aspetti visivi, così che gli elementi che si inseriscono nella formazione della parola pronunciata possono essere sistemati figurativamente come stelle circondanti la luna, o come tizzoni roteanti intorno alla testa di una persona, o come inviati di un re che vanno avanti e indietro, o come api ronzanti che svolazzano quà e là a causa della distruzione del loro alveare. L’ultima di queste illustrazioni è il suo unico riferimento al carattere sonoro degli elementi costitutivi dell’espressione. La maggior parte di questa sezione è raccolta da citazioni descrittive ed elogianti il rosario usato per tenere il conto di quante volte si è mormorato le formule rigorosamente prescritte e associate con la qualità ghestaltica ideativa dell’energia deiforme. Qui, egli apparentemente abbandona la posizione del *Mahàyoga* e ritorna alla posizione inferiore dello *Yoga*, con la sua enfasi sull’esteriorità. Dato che questa sezione ha poco a che vedere con la creatività, non è stata tradotta.

Lo stesso vale per la terza parte, la trasmutazione dell’attività mentale nella trasparente luminosità della pura esperienza come propria risonanza con il tutto (*thugs*). Qui il nostro autore dice ancora meno che nella sezione precedente, forse perché questo ricongiungersi all’originarietà primordiale simile ad un rinnovato inizio è materia dell’*Atiyoga* (*rdzogs-chen*) piuttosto che del *Mahàyoga* (*bskyed-pa*) a cui il nostro autore si riferisce principalmente.

La *Visione Creativa* è composto di due parti complementari. La Prima Parte inizia con la “Prospettiva Occidentale” mostrando che le cosiddette visioni interiori Orientali non sono poi così remote come spesso si è creduto che fossero e che la visione “olistica” degli esseri umani come un tutt’uno con il mondo è non solo sottintesa ma spesso anche chiaramente espressa da grandi artisti, pittori, musicisti e poeti, in particolare. Non dovremmo, comunque, sottovalutare i contributi della scienza moderna, che ha esaurientemente screditato il vecchio riduzionismo, anche se esso è ancora ampiamente mantenuto negli studi umanistici dove è più che mai fuori luogo. In particolare, questa parte spiega i termini altamente tecnici impiegati dai tibetani nelle loro descrizioni dei processi esperienziali, alla luce delle conclusioni della scienza moderna i cui concetti di simmetria, olomovimento, complementarità, auto-organizzazione e tanti altri, si sono dimostrati di estremo aiuto per la comprensione del processo del pensiero buddhista. La composizione interna di questa

parte segue la struttura del testo tibetano e si propone quindi come un commentario diretto dello stesso testo.

La Seconda parte presenta la traduzione del testo tibetano insieme con abbondanti note che chiariscono, principalmente sulla base delle fonti tibetane ma anche mediante estratti da materiale Occidentale, le concezioni indigene e le loro, spesso tacite, implicazioni. Questa traduzione illustra il modo in cui i Buddhisti cercarono di arricchire il loro mondo attraverso una ri-creazione ed una re-interpretazione sorrette in maniera immaginativa; lo stesso problema che, oggi più che mai, ha di fronte l'uomo moderno ed al quale viene fatto cenno nella Prima Parte.

La complementarietà delle due Parti rappresenta un particolare stimolo per il lettore. Nel leggere un testo dell'inizio del diciannovesimo secolo, le cui concezioni ebbero origine più di quindici secoli fa, non solo può far conoscere ciò che alcuni individui una volta conobbero e ritennero essere una risposta alla onnipresente *problematica* dell'uomo ("La problematica natura di una evolvente situazione che si manifesta negli inafferrabili aspetti, continuamente mutevoli, che temporaneamente possono venire riconosciuti come 'problemi'" - Jantsch e Waddington, 1976, p.37); ma può anche far realizzare che quella che noi, ora, riteniamo essere una risposta può richiedere qualche ripensamento. Forse dobbiamo prendere sul serio il paradosso che il "vecchio" non è poi tanto vecchio ed il "nuovo" non è poi così nuovo (13). Con questo richiamo simbolico, concludiamo la nostra introduzione alla visione creativa di noi stessi e del nostro mondo.

## **PARTE PRIMA: LA PROSPETTIVA OCCIDENTALE**

*Il mondo deve essere riportato al romanticismo,  
così si riscopre il significato originale – Novalis.*

*Le montagne non sono più montagne  
ed i fiumi non sono più fiumi. – Detto Zen.*

### **PREMESSA**

La ricerca di significato è stata spesso identificata con il pensiero razionale perché, nell'ambito di una particolare struttura o paradigma, la sua importante operazione di induzione o deduzione logica ha funzionato estremamente bene. Tuttavia, l'approccio razionale tende a vedere il "mondo" come un esterno, e presumibilmente un complesso "oggettivo" di entità da cui, ironicamente, lo sperimentatore viene escluso e relegato in qualche inaccessibile regione, come insopportabilmente fastidioso. Portato all'estremo, l'approccio razionale ha effetti devastanti. Esso impoverisce il proprio mondo con il tentativo di ridurre il suo prezioso arazzo in logori fili e quindi sottovaluta e trascura quasi tutto ciò che rende la vita degna di essere vissuta.

Ciononostante, per quanto astratto possa essere il modello del mondo creato dall'approccio razionale – sia esso il mondo dei dogmi realistici o idealistici, monistici o dualistici del filosofo, il mondo di forze interagenti responsabili di quella struttura chiamata universo del fisico o il mondo di forme estetiche e combinazioni di colori dell'artista – vi è in ogni modello un ordine ed una bellezza "nascosti", una qualità ghestaltica che sembra avere una sua propria vita. Non solo esso avvicina gli elementi disparati in un modello unificandoli in un tutto armonico e coerente, ma desta anche nello sperimentatore il sentimento di essere una parte integrante di un universo in evoluzione alla cui dinamica egli o ella partecipa attivamente e creativamente. Con questa emergente valutazione, il "mondo" è di nuovo diventato ciò che è sempre stato – un mondo apprezzato e tutto da sperimentare...

Facendo questa distinzione tra un razionale approccio al mondo, cui riconosciamo una generale validità soltanto perché vi abbiamo imposto una interpretazione intellettuale che riflette gli aspetti della nostra razionalità, ed un valutativo approccio con cui ci relazioniamo alla realtà con ogni genere di valida esperienza, che riteniamo debba avere una validità ancor più superiore, dato che attraverso tali esperienze possiamo ritrovare la sensazione di essere vivi e fluttuare estaticamente nel mondo entro e intorno a noi, dobbiamo rimanere consapevoli che ciascun approccio perseguito come fine a se stesso tende a diventare sempre più sterile e rigido, come una specifica struttura. Per di più, questa distinzione tra una realtà comunemente accettata e una realtà di ordine più elevato (14), si presta facilmente alla costruzione di una visione del mondo statica e dualistica, come può essere colta nel riduzionismo prevalente del primo Buddismo *Hinayàna* con la sua piuttosto ingenua teologia mirante ad una mèta riconosciuta e prestabilita. Per contro, i pensatori Buddhisti dei periodi successivi, come è mostrato nelle varie tendenze del Buddismo *Mahàyàna*, e nel *Vajrayàna* in particolare, tendevano in maniera crescente a rifuggire il modo di pensare più antico, strutturalmente-orientato e ad evidenziare la dinamica dei processi adeguati principalmente all'auto-organizzazione e auto-rigenerazione del sistema. Si dovrebbe notare che il termine *sistema*, come le sue varianti scientifiche e filosofiche 'totalità' ed 'Essere', sono usati in un senso onni-comprendente, che si riferisce contemporaneamente al micro- e macroscopico, cioè all'intero ed alle sue parti, non meno significativo di quello che è l'esperienza individuale che interpreta se stessa in relazione alla totalità. Sulla base di questo pensiero orientato-al-processo, la summenzionata distinzione tra una realtà di

ordine più basso (e comunemente accettata) ed una realtà di ordine superiore, si dirige verso stadi o livelli autopoietici (15) di “insight”, all’interno della totale auto-organizzazione dinamica del sistema, che è la spinta costante del sistema verso la sua ottimizzazione (16).

### L’OLOMOVIMENTO DELL’ESSERE E LE DUE REALTÀ

In una *visione-orientata* (in senso trasformativo), la *realtà comunemente accettata* (cioè convenzionale) viene sperimentata come una irradiazione luminosa (17), che in questo processo si dissolve in fasci di luce più deboli tali che, per una smodata inclinazione ed una eccessiva preoccupazione verso le proprie creazioni, essa è responsabile delle gioie e afflizioni che i sei tipi di esseri viventi sperimentano come se possano avvenire a loro stessi. Sotto forma di intelletto, essa (ovvero la realtà comunemente accettata) struttura il mondo in termini di causalità ed è la causa dei vari sistemi filosofici che forniscono la base per la sua limitata visione. Come dinamica di valore-significato, essa esprime la propria comprensione intensamente partecipe, simile ad una indivisa olistica valutazione della realtà ed è la causa di una qualitativa percezione del mondo che, grazie alla sua *autopoesi*, è quasi un auto-ornamento a se stessa. E, nell’aspetto di *Kun-tu bzang-po* (*Samantabhadra*), l’universo (come un tutto armonico) è il totale *olomovimento* (un termine coniato dal fisico Britannico David Bohm) (18) del sistema dell’Essere nella sua spontanea e dinamica *sicceità* (*quiddità*).

Comunque, nella sua irradiazione luminosa, l’Essere può smarrirsi in uno stato di opacità che contraddistingue ciascuna delle sei nicchie in cui si rintanano i sei tipi di esseri viventi, oppure può diventare l’auto-presenza dei dieci livelli auto-poietici nello sviluppo psichico di una persona – mondi di trasparenza e di purezza dai significati simbolici – o ancora, si può sentire di “ESSERCI” come la cosa più pura del puro – la originaria consapevolezza dell’intero sistema che nella sua dinamica è il suo olomovimento. In qualunque modo si possano stabilire queste sfumature e modalità del processo di irraggiamento, esso rimane nel suo proprio fulgore, come il sole o la fiamma di una lampada (19).

Dobbiamo notare due punti, in questa connessione. Uno è che il suo “smarrirsi in uno stato di opacità”, associato con ciò che è comunemente denominato *samsara* – un vagare girando in tondo e brancolando nel buio – è solo una delle modalità o modelli-di-campo in cui il processo di irraggiamento può manifestarsi. Perciò, mentre questo processo è quello che in altro modo è chiamato la *realtà-convenzionale* (comunemente accettata), non tutto di esso equivale ad un “perdersi per strada”; vi è l’irraggiamento-illuminazione dei mondi di significato simbolico, che sono anche manifestazioni della realtà convenzionale ma non costituiscono quella opacità che contrassegna lo smarrimento dell’Essere.

L’altro punto è che questa illuminazione è un *olomovimento*. Come implica il termine tibetano *zhi-snang*, la totalità non illumina solo un aspetto di se-stessa e siccome la specificazione di questa illuminazione, in quanto splendore e fulgore proiettivo, è manifesta, può essere concepita come la proiezione di una realtà di ordine più elevato o di una dimensione superiore. Questa realtà di ordine più elevato è continuamente presente, pur senza essere qualcosa, né essendo tale da poter essere ridotta ad una cosa o altro. Questa presenza, con la sua spontaneità e il suo non-essere-creata, dal punto di vista del pensiero concettuale immerso nella quantificazione e concretizzazione, è un “puro-nulla”. Ciononostante, essa non è una mera *nullità o vacuità o vuoto*, fuorviante versione del termine tibetano *stong-pa-nyid*, basata sulla errata traduzione del suo equivalente sanscrito *śūnyatā*. Piuttosto, questa realtà di ordine superiore è un terreno onnicomprensivo che è basato esso-stesso su nulla. Per usare una analogia, essa è come il *vacuum* della fisica moderna, un immenso “mare” di energia, onnipresente e sempre attiva. Qualunque cosa da questo mare emerge, o come direbbero i Buddhisti,

si illumini, è una eccitazione-vibrazione “quantizzata” simile ad un’onda, che si propaga sopra un’ampia zona e si manifesta come una o l’altra nicchia che risulta essere una sub-totalità della totalità assoluta. Noi possiamo studiare ed esplorare qualsiasi siffatta totalità, purché ci si ricordi che essa è un derivato, uno sfolgorio alla cui reale espressione possiamo accedere solo tenendo in considerazione la realtà di ordine superiore di cui esso è una fluttuazione, nel senso che affiora da esso e in esso si ritira.

Parlando di questa totalità come onnicomprensiva, non dobbiamo cadere nell’errore di considerarla come una sorta di contenitore, con una determinata e limitata dimensione, una statica nozione non in accordo con la dinamica immensità della sua totalità. In ogni caso, persistendo nella dizione metaforica di contenitore – tenendo presente che ogni linguaggio è metaforico – fino alla sua conclusione logica, ne consegue che l’attività mentale, intelligenza, coscienza o qualsiasi altro termine si possa usare per riferirci alle specifiche operazioni dell’organizzazione funzionale del sistema, viene inclusa in quel significato. Su questa base, l’intelligenza punta all’auto-organizzazione funzionale del sistema che deriva dalla sua vibrazione- eccitazione. Ne consegue anche che tale intelligenza eccito-vibratoria non è un qualche tipo di soluzione meccanica del problema che presupponga l’esistenza di una non-ambigua risposta e quindi contraddica la reale dinamica della creatività della vita come dispiegamento continuo della sua totalità. L’indivisa interità o completezza dell’Essere, come abbiamo visto, è analoga ad un immenso mare di energia che, per quanto *nulla* in se stessa, è sempre attiva nella quantificazione di se stessa attraverso la sua radianza o sfolgorio o illuminazione. Questa stessa attività è l’intelligenza eccito-vibratoria della totalità nel processo di auto-organizzazione come un tutto armonico. Nell’enfatizzare i processi comportanti strutturazione spontanea, che nei sistemi viventi come quelli degli esseri umani si manifesta con una *autopoiesi* a più livelli e con la sua concatenazione sistemica per mezzo di una corrispondente dinamica, i pensatori Buddhisti sembrano aver intuitivamente scoperto il principio di evoluzione, come se fosse un processo di apprendimento senza limiti. Allo stesso modo il principio di evoluzione *non tenta* di “spiegare” l’universo, cioè di ridurre tutti i fenomeni ad un unico livello di interpretazione, ma piuttosto fornisce degli elementi per raggiungere una comprensione del nostro ruolo nel dramma dell’evoluzione – scoprendo il significato della nostra vita.

*Klong-chen rab-'byams-pa* ha riassunto molto succintamente l’indivisibilità o complementarietà dei due modi di realtà, sperimentate come paradosso dell’esservi una presenza e tuttavia nulla, come il punto di partenza dell’auto-rinnovamento e auto-trascendenza dell’individuo, nelle seguenti parole (20):

“Ecco, in primo luogo è importante essere consapevoli della continuità dell’Essere. Sebbene, vi siano molte interpretazioni su essa secondo le varie discipline, L’inseparabilità delle due realtà, come la spinta verso la sua indubitabile realtà autopoietica e autocatalitica, è l’arcano tesoro dell’esperienza-Buddha. Questa è la Chiara-Luce che è pure l’originaria consapevolezza dell’Essere (21). La nostra autentica individualità (22) che proprio fin dall’inizio non ebbe niente a che fare con un’essenza e con le proliferazioni concettuali. Come il sole nel cielo, Essa è una presenza spontanea e non-creata. Poiché nella sua quiddità Essa ha dimorato senza tempo nell’assoluta purezza, non macchiata da alcunché che possa essere interpretata come sua essenza, la sua indivisibilità di essere una presenza, e tuttavia un niente, non può essere affermata né negata; come pure il fatto che nessuna cosa entra dentro o esce fuori di Essa. Tutte le argomentazioni devono arrestarsi in Essa, perché considerato che Essa è oltre la sfera in cui le distinzioni fatte all’interno della struttura concreta della realtà convenzionale hanno pur la loro relativa validità, Essa va anche oltre le due realtà postulate dall’intelletto.

L’indivisibilità delle due realtà non è tale da poter essere affermata o negata come qualcosa, dato che il paradosso dell’essere una presenza ed anche un nulla, che sorge dall’espansione dell’Essere,

non viene creato come una dualità, allora anche verso questa Realtà ci si riferisce con il termine inseparabilità. Quando si esamina nel modo appropriato ciò a cui comunemente ci si riferisce come le due realtà, si scoprirà che *tutti gli elementi* che formano il samsara, che è il processo di illuminazione dell'Essere andato-smarrito, a causa del loro essere privi di realtà in se stessi ed a causa della loro illusorietà, sono precisamente quella cosa che è *considerata essere* la realtà convenzionale. Per contro, gli elementi che costituiscono il nirvana, la Chiara-Luce, una luminosa lucentezza, profonda e calma, sono affermati essere la realtà di ordine più elevato che, come tale, rimane sempre inalterata. I diversi fenomeni della realtà convenzionale, comunemente accettata, sono come uno spettacolo di magia, un riflesso della luna sull'acqua, una immagine in uno specchio e non qualcosa di indipendentemente esistente di per sé. Quando si esamina criticamente ciò che riluce in tal modo, esso si rivela essere come il cielo, una non-esistenza aperta e, come tale, priva di caratteri definiti dato che non ha base, né radice e né ha qualcosa di sostanziale in sé. Quando non viene esaminata, Essa offre molti dilette, come uno spettacolo magico derivante da una interconnessione universale che, in se stessa è una devianza, uno smarrimento dovuto alle proprie errate tendenze inveterate. Tutto questo è come le allucinazioni di chi abbia mangiato un frutto 'datura'. Per il fatto stesso che tutto ciò è nulla in sé e non vi è individualità in esso, Essa è proprio ciò che costituisce la permanente continuità dell'Essere in Essa ed è chiamata Realtà di ordine più elevato, mentre ciò che luccica come questo o quello è la realtà convenzionale, comunemente accettata. Poiché quest'ultima realtà, fin da quando ha fatto sentire la sua presenza attraverso la sua irradiazione luminosa, non è mai stata qualcosa da poter essere affermata in termini di nascita e così via, questo paradosso dell'esservi una presenza e tuttavia nulla è l'inseparabilità delle due realtà.

Poiché non vi è nessuna cosa che ci permetterebbe di fare una netta distinzione e separazione tra la Realtà di ordine più elevato che è l'espansione dell'Essere ed il fatto che non vi è essenza alcuna che possa essere trovata, dato che il samsara non è stabilito come qualcosa in se stesso, benché vi avvenga una illuminazione, è in questo senso che s'intende la indivisibilità di samsara e nirvana che è correlata alla loro identità. (23).

Una mente che intrattiene idee distorte riguardo alla realtà come se fosse qualche cosa di diverso, è completamente confusa sul significato di continuità dell'Essere. Dal momento che vi è una tale luminosità in ragione dello smarrirsi, da parte della dinamica dell'Essere, la relazione tra causa ed effetto ha il suo valore. Perciò, in questo contesto, è molto importante conoscere *cosa è bene e cosa è male*, ed è bene sapere che cosa accettare e che cosa respingere e rifiutare. La Realtà di ordine più elevato che rimane inalterata è una Chiara-Luce, la spinta del sistema verso la perfetta ottimizzazione, una spontanea presenza, e questo è anche ciò che si intende per l'inseparabilità delle qualità del sistema di essere dimensionalmente aperto, attivo, radiante e stimol-intelligente (24). Questa, invero, è la configurazione (*dkyil-'khor*) (25) spontaneamente sempre presente che costituisce la nostra propria condizione-situazione; È sempre stata lì, da tempi senza inizio, perfettamente completa e in qualità di energia che produce lo sforzo individuale verso la limpida chiarezza e perfetta perspicacia, pura in tutti i sensi, libera da concetti limitanti e da qualsiasi inclinazione. Profonda e calma, esperita come qualità gestaltica e colma di consapevolezza originaria, nessuna delle quali può essere separata e neanche mai aggiunta o sottratta l'una dall'altra."

Il riferimento ad una configurazione, che è un termine chiave nella letteratura che tratta della ricreazione simbolica di noi stessi e del nostro mondo circostante, indica la condizione a priori dell'individuo nel mondo ed il compito che gli si prospetta. Nelle parole di Erich Jantsch (1980, p.251) in questo compito "è di primaria importanza che l'apertura del mondo interiore, senza limitazioni di sorta, si accompagni ad una identica apertura del mondo esterno e che ci si sforzi attivamente di stabilire quest'ultimo". Ciò, comunque, è possibile solo quando l'individuo sia consapevole della propria situazione. *Klong-chen rab-'byams-pa* traccia questo programma (26):

“Quando poi si conosce la continuità dell’Essere si deve sviluppare il proprio potenziale creativo. Così, per cominciare e come primo passo, si deve prendere rifugio ed elevare la propria attività mentale al suo livello più alto di limpida chiarezza e perfetta perspicacia. Poi, bisogna coltivare, con l’immaginazione creativa, la fase di sviluppo dettagliatamente descritta nei due aspetti, quello esterno, in cui predominano le relazioni reciproche, e quello interno, dominato dalla dinamica intrapsichica, dell’approccio esistenziale al mistero dell’Essere.”

Secondo *Klong-chen rab-'byams-pa*, il programma stesso è un processo in sviluppo (27):

“Così il mondo esterno è trasmutato nei reami dell’immaginazione e gli esseri senzienti che sono in esso, in dèi e dèe; Il proprio corpo vivente è trasmutato in una meravigliosa dimora e la propria parola nella evocazione creativa di una primordiale espressione; La propria attività mentale nella radianza di una deiforme energia, per cui viene a cessare l’inclinazione e la preoccupazione verso l’ordinario. Questa è la combustione purificatoria dalla sporcizia delle oscurazioni che accompagnano la creatività dell’espansione dinamica dell’Essere”.

Tuttavia la seduzione, la desiderabilità, la bellezza e l’attrazione delle immagini evocate durante questa simbolica ri-creazione di noi-stessi e del nostro mondo sono così forti che l’individuo può subire il loro fascino in tale misura che questa simbolica ri-creazione diventa fine a se stessa e non serve più al proposito evolutivo dell’individuo. Quindi il passo successivo diventa ‘l’affrontare la fase di completamento’, che è un processo strettamente olistico, autopoietico e autocatalitico e non uno statico stadio finale. Questo è sostenuto da *Klong-chen rab-byams-pa*, in questo modo... (23):

“Dopo questa ri-creazione simbolica di se stessi e del mondo, si dovrà sviluppare la fase di completamento, di modo che l’esperienza venga compresa come qualcosa di non oggettivizzabile, anche se ci raggiunge per mezzo delle immagini del processo di ri-creazione simbolica, (ed anche, si deve comprendere) che l’esperienza è una trasparente lucentezza (Chiara-Luce) che assume la forma nelle qualità gestaltiche (29). Questa è l’intenzionalità dell’Essere come è descritta nei testi che trattano del proprio approccio esistenziale verso la certezza.”

Come egli spiega nel suo commento a questa aforistica affermazione, attraverso la comprensione che *l’esperienza* non è niente di oggettivizzabile, non avendo riferimenti esterni né interni, viene scalzata la preoccupazione per le immagini pseudo-magiche e attraverso la comprensione di *essa* come chiara lucentezza, viene scalzata altresì l’idea e la preoccupazione che *essa* sia una sorta di “nulla” (30). Vale a dire che la fase di completamento non sta in nessun altro luogo che nella fase di sviluppo e la fase di sviluppo stessa è un processo e non una cosa. Mentre durante la fase di sviluppo l’individuo è attivamente impegnato a trasmutare la sua mente, densa e nebulosa, in una dinamica e luminosa energia deiforme, visualizzata nelle immagini di un “Io” personale ed un personale “Tu”, nella fase di completamento, *l’esperienza* “profondamente-sentita” di questa reale attività è di primaria importanza, dato che a questo punto la qualità gestaltica e dinamica del sistema, la sua illuminazione ed il suo “essere-nulla” allo stesso tempo, diventano la “Via”, che risulta quindi essere la coevoluzione dell’individuo in e con se stesso.

## IL PROCESSO DI RICREAZIONE SIMBOLICA

La simbolica ri-creazione del mondo viene indicata dal termine tecnico *bksyed-rim*, – che è stato reso come “*fase di sviluppo*” – una definizione di ripiego in quanto non vi è alcun equivalente in inglese che esprima la ricchezza del programma ad essa inerente. Il termine descrive un ripetitivo processo di riflusso tra il mondo esterno e quello interno. Esso implica la coordinazione delle condizioni simultaneamente differenziate che mantengono una dinamica interconnessione. In questo

processo, la “realtà”, comunemente e ingenuamente intesa, viene cambiata dalla nostra immagine mentale della situazione che, a sua volta, influenza intensamente questa immagine e limita il suo scopo creativo. Sappiamo che le frequenze che ci arrivano dal mondo circostante non vengono accettate passivamente e semplicemente registrate, ma vengono attivamente ospitate, attraverso l’organismo, nella sua olistica auto-organizzazione e tramite le sue relazioni con l’ambiente circostante che riflette le strutture del nostro mondo interiore. I testi Buddhisti parlano di questo mondo interiore come *bcud* che letteralmente significa “elisir” ma da *Klong-chen* viene spiegato ermeneuticamente come...”la possibilità di sperimentare interpretativamente le proprie azioni e le risposte emozionali al mondo in cui si vive, sotto forma di svariate sensazioni di felicità e di dolore (31)”, e del mondo esteriore come *snod*, letteralmente tradotto come “vaso” o “contenitore” ma da *Klong-chen* inteso come... “un irraggiamento-illuminazione delle cinque forze fondamentali nelle immagini della loro dinamica” (32).

Il confronto tra queste coordinate esistenziali, nell’auto-interpretazione e individuazione della persona come autentico soggetto, si può evolvere o può dare inizio ad una nuova prospettiva ancor più importante. Le prospettive hanno una struttura bipolare essendo sempre la prospettiva *da* un percettore e *di* una figura con uno sfondo. Solo nella misura in cui lo sperimentatore è, in questo contesto, al centro dell’esperienza che diventa *egli-stesso* la figura preminente da venir definita, ciò che è inteso col termine *bskyed-rim*, che oltre ad essere una fase di sviluppo si rivela ora come una esperienza trasformativa “profondamente-sentita”. Secondo *sGam-po-pa* (1079-1153), probabilmente uno tra i primi autori tibetani ad offrire un’esauriente visione di questa tecnica di sperimentazione creativa, il suo punto essenziale è:

“...restituire radiosità alla attività mentale attraverso una immagine di essa, sentita come una deiforme energia, avendo respinto la tendenza mentale a sfociare nella ordinaria dicotomia soggetto-oggetto. (33)”

La specificazione della radiosità dell’attività mentale come una deiforme energia (*lha*), merita particolare attenzione. Il termine tecnico usato è spesso tradotto imprecisamente come “*dio*” a causa della abitudine popolare di attribuirgli il suo equivalente sanscrito ‘*deva*’. Ma, né le connotazioni del termine indiano né quelle della sua controparte Occidentale possono rendere giustizia a ciò che in questo contesto implica il termine tibetano. Ciò che è sottinteso da questo termine non è un costrutto dentro una rinchiusa sfera di soggettività, né un postulato in un regno di entità dichiaratamente oggettive. Esso piuttosto è un indicatore della qualità dinamica di una forza psichica definita “mente”, o attività mentale, che resta elusiva e irriducibile a qualsiasi dimensione materiale. Perciò *Klong-chen* dichiarò succintamente (34) che “ciascuna energia deiforme è la nostra propria attività mentale” e *sMin-gling Lochen Dharmasri* (1654-1717) lo ha approfondito nel modo seguente:

“Sapendo che questa energia deiforme è esattamente il gioco e la creatività della mente, ci si rende conto che laddove l’attività mentale sia stata abbandonata, non vi è alcuna qualità gestaltica di deiformi energie e laddove sia stata abbandonata la qualità gestaltica di una deiforme energia, non vi è alcuna attività mentale. Attività mentale e qualità gestaltica della energia deiforme sono inseparabili.” (35)

Molto prima di questi autori, *Rong-zom Chos-kyi bzang-po* (11° secolo) distingueva tra una energia deiforme di ordine superiore e una energia deiforme come aspetto “quantificato” di questo ordine superiore di realtà, pertinente o caratterizzante l’attività mentale nelle sue operazioni *pre-dicotomiche* (36). L’uso del prefisso *pre-* non significa che il livello predicotomico in tutti i casi preceda o anticipi quello dicotomico. Sappiamo che l’espansione dell’Essere, ossia il “mare” di energia, non si arresta mai ed è incessantemente operativo nella sua “quantizzazione”, e che i suoi involucri “quantizzati” possono perciò essere studiati per meriti propri. In termini di conoscenza ciò significa che l’originaria consapevolezza dell’Essere è sempre attiva nelle sue operazioni intenzionali, ma l’incipiente tendenza

dicotomica non si è ancora congelata nella rigida dicotomia di un soggetto e oggetto concreti. Questa osservazione si ri-presenta con *mKhan-po Yon-dga* (19° secolo), il cui conciso resoconto, per la ricchezza di informazioni che contiene, può soltanto essere parafrasato:

“Il potenziale ricco-di-espressività dell’Essere, una reale energia deiforme, è l’endogena ed auto-esistente consapevolezza originaria del sistema. Una energia deiforme, rappresentativa e concettuale, si manifesta come una “impressione di Essere”, sullo sperimentatore che la vive e la “sente” in maniera tale che il suo corpo vivente è il centro di un ambiente, un punto di orientamento da cui le coordinate spazio-temporali organizzano e strutturano l’ambiente ed ospitano anche i tentativi psichici che danno origine all’organizzazione e alla struttura dell’ambiente”. (37)

Da tutto quanto è stato detto finora, riguardo a ciò che i tibetani intendono con la parola *lha*, è chiaro che questo termine è essenzialmente un indicatore di direzione, uno stimolo per un voluto effetto e, per quanto vago nei lineamenti, è nondimeno assai preciso per quanto riguarda i suoi aspetti dinamici. Così mentre le dicotomie messe in moto dal pensiero razionale chiariscono la quantità e causano un mondo che è rozzo e grossolano, opaco ed impuro, il *pre-dicotomico*, appunto, nella sua pura e trasparente irradiazione ricca di simboli-energie-deiformi, apre la porta alla qualità e focalizza il valore da cui introduce ad una esperienza olistica di realtà che include l’individuo umano, che contemporaneamente è l’origine e l’agente di questo movimento. Infatti *sGam-po-pa* è abbastanza esplicito su questo tema:

“La qualità gestaltica dell’energia deiforme è il polo oggettivo nella intenzionale struttura del pensiero. Ciò che determina questa volontà dell’oggetto voluto è il volitivo polo-soggetto nella azione di attività mentale. Venendo a conoscere che il soggetto e l’oggetto non esistono come dualità, si comprenderà che tutte le entità, innumerevoli come granelli di sabbia, che si suppone costituiscano la nostra realtà, non hanno in se stesse alcuna essenza. Questo è ciò che si intende con la ‘visione della realtà’ (38).

L’enfasi sulla qualità – una olistica nozione che comprende sia la forma (a cui ci si riferisce col termine *gestalt*) che la sensazione (riferita come felicità o piacere) – e sul valore, il fondamentale legame tra noi e la nostra realtà, indica il riconoscimento di un livello superiore diverso nella organizzazione gerarchica dell’individuo e introduce un approccio più strumentale all’auto-realizzazione e all’auto-conoscenza. Di fatto, la cosiddetta *fase di sviluppo* è sempre stata intesa come un approccio strumentale in quanto ogni cosa implicita in questo termine – attitudini, gesti e azioni – è inseparabilmente espressiva e resa possibile dalle strutture biologiche del corpo, per cui serve anche come mezzo attraverso cui una persona può arrivare ad apprezzare le proprie situazioni. Cioè, l’esistenza corporea di una persona è sia espressione, il processo di auto-attualizzazione della organizzazione dinamica di tale persona, come pure ciò che è espresso, la concreta attualizzazione di essa. Quindi è nella propria esistenza corporea che si percepisce e si sente, vale a dire si sperimenta la felicità come sua perfezione dinamica. L’*Hevajatantra* (II,ii,35-36) afferma:

“Se non vi fosse la concreta esistenza del corpo,  
da dove verrebbe la felicità? Non si potrebbe parlare di felicità.  
La felicità permea la sfera della vita,  
Dato che essa è sia il permeante che il permeato;  
Proprio come la fragranza in un fiore  
non sarebbe conosciuta in assenza del fiore concreto;  
Così pure, se l’esperienza di una forma e così via,  
non fosse una esperienza sentita in modo tangibile,  
non vi sarebbe accesso all’esperienza della felicità.”

Questo attivo, strumentale approccio, che dà inizio alla ri-creazione simbolica di noi stessi e del nostro mondo, attraverso l'aprirsi a prospettive dinamiche in cui immagini "sentite" e sensazioni immaginate delle forze che operano intorno e attraverso noi – giocano un ruolo significativo e significativo, fu riassunto da *sGam-po-pa* nel modo che segue:

“La definizione della fase di sviluppo, o esperienza trasformativa, comporta tre modalità: (1) stabilire il complesso dell'attività mentale e del proprio corpo vivente come una deiforme energia; (2) stabilire il complesso del proprio corpo vivente e della propria mente come una deiforme energia; e (3) stabilire il complesso dell'attività mentale e del linguaggio come una deiforme energia.

“Ora, stabilire il complesso del proprio corpo vivente e dell'attività mentale come deiforme energia indica l'esperienza di questo complesso come la radianza della qualità gestaltica di una deiforme energia quando la materialità ordinaria -in termini di carne e sangue associati con il proprio corpo- non è più il riferimento oggettivo dell'attività mentale. Stabilire il complesso della propria mente ed il proprio corpo vivente come una deiforme energia significa che si riconosce che anche questa qualità gestaltica (dell'energia deiforme), come l'illuminazione dell'attività mentale, non è qualcosa di tangibilmente oggettivabile, ma è come un magico spettacolo o come un arcobaleno nel cielo. Stabilire il complesso dell'attività mentale e del linguaggio come una deiforme energia significa sapere che, benché la qualità gestaltica di una deiforme energia viene detta essere simile ad uno spettacolo magico, tale affermazione è essa stessa nient'altro che un nome, un simbolo, una etichetta, una espressione metaforica e come tale non ha un vero e proprio fondamento.” (39)

Infine, a tal riguardo, può essere citato *Padma dkar-po* (1526-1592). Egli dette una personale interpretazione di ciascuno dei due termini del composto *bskyed-rim*. Le sue parole furono:

“*bSkyed-pa* significa predisporre una deiforme energia in conformità con la ontogenesi degli esseri viventi; e *rim-pa* significa raffinare e trasmutare questo stesso processo grado per grado; o anche, *bskyed-pa* significa l'energia deiforme; e *rim-pa* significa l'espansione della sua sfera di influenza, e così via.

Oppure, *bskyed-pa* sta per la dinamica del sistema che è sia il centro di un certo ambito che il principio organizzante di questo ambito; e *rim-pa* sta per l'approccio strumentale preso dall'esperienza nella propria esistenza corporea.

Può anche significare “configurazione” (*dkyil-'khor*), dove *dkyil* si riferisce al centro energetico e *'khor* all'atto di impegnarsi o assorbirsi in esso. (40)”

Questa prolungata discussione riguardo al termine tecnico *bskyed-rim*, basata sugli scritti dei vari autori rappresentativi nella ampiamente diversificata tradizione del Buddhismo in Tibet, vuole mettere in risalto l'importanza che questo processo esperienziale ha per lo sviluppo psichico personale quantunque tenda a scoraggiare dal considerarlo come uno scopo in se stesso. La *fase di sviluppo* è una procedura preliminare che facilita una olistica esperienza dell'auto-organizzazione e dell'auto-rigenerazione (*autopoiesi*) del sistema, in cui la rottura-di-simmetria e l'unità perduta vengono riscoperte e restaurate in un nuovo livello di ordine superiore che viene valutato in profondità. I vari processi coinvolti non si rifanno tanto ad una progressione lineare, anche se il nostro linguaggio tende ad evocare una simile idea, ma possono essere concepiti, alla luce di una organizzazione a più livelli dell'essere, come una specie di ascensi. L'immagine che subito viene alla mente è quella di una scala a pioli. Così è stato affermato nel *Pancakrama* (II,2):

“Per coloro che sono fermamente stabiliti nelle tecniche della fase di sviluppo e che aspirano alla fase di completamento, le procedure (relative) alla fase di sviluppo, da parte di (coloro che sono) completamente risvegliati, sono state esposte come i pioli di una scala.”

Come tutte le espressioni metaforiche, la metafora della scala a pioli tralascia più di quanto non riveli. La fase di sviluppo tenta di attivare il potenziale latente dell'individuo, che è già presente in esso in assoluta completezza. Nella misura in cui questo potenziale viene sperimentato come un evolutivo impulso verso la ottimizzazione-perfezione del sistema, trascendendo gli opposti di samsara e nirvana per mezzo della loro comprensione, si fa riferimento ad esso come fase di completamento. Su questo impulso evolutivo l'*Hevajatantra* (II, iv,32-34) dichiara:

“Questo è samsara, e questo è nirvana.  
Il nirvana non può essere compreso altrimenti che nel samsara.  
Il samsara è forme, suoni, e così via.  
Samsara è sensazioni e le altre situazioni psichiche  
Samsara è le funzioni sensoriali  
Samsara è la rabbia e le altre contaminazioni emozionali.  
Ma tutte queste particolarità sono pure... Nirvana.  
Esse hanno assunto la forma del samsara  
A causa della confusione dell'individuo nei loro confronti.  
Ma quando l'individuo non è più confuso,  
Il samsara è sperimentato come puro  
E quindi il Samsara diventa il Nirvana.”

Questa idea di complementarietà, che abbraccia gli opposti di samsara e nirvana, come pure le disposizioni psichiche dello sperimentatore di essere confuso e non-essere confuso, riflette un livello ancora più alto di quelli a cui ci si riferisce comunemente come *samsara e nirvana*. Ma cosa significa “più alto” o “più basso”? Nell'auto-realizzazione di una persona, la questione non è tanto quella di livelli più alti o più bassi, quanto di una integrazione equilibrata, una fusione armoniosa delle vibrazioni e dei ritmi associati con la vita della mente che attraversa tutti i livelli. Queste integrazione e fusione sono la via dell'auto-rigenerazione ed auto-attualizzazione dell'individuo, che inizia quando questi è divenuto consapevole della continuità dell'Essere come immediatezza di esistenza, in cui tutti gli opposti si contengono l'un l'altro, e che è l'intensità e l'intensificazione della vita stessa.

Come si è precedentemente annotato, ogniqualvolta il termine *Via* viene usato nel contesto di ‘vissuto-attraverso-l'esperienza’, diventa una metafora per il totale dispiegamento del sistema, in cui l'appropriata attività (*thabs*) è abbinata con il discernimento valutativo (*shes-rab*), essendone l'espressione, poiché entrambi i processi si incrementano a vicenda. Nella *fase di sviluppo*, che è una esperienza trasformativa, l'appropriata attività del sistema è dedicata ad un processo di ripulitura, tesa all'effetto che la propria inclinazione e preoccupazione verso il quantitativo, cioè l'oscurità o impurità del mondo fenomenico nella sua versione concettuale, venga purificata delle sue manovre oscuranti ed abbia inizio un apprezzamento qualitativo.

Questo apprezzamento qualitativo è conosciuto col nome in codice ‘*tre troni*’. Uno di questi *troni* è quello comunemente classificato come i cinque raggruppamenti psicofisici (*skhandha*=aggregati) ed i loro sottostanti campi di forza che contengono altresì sia una interpretazione fisica nonché una psicologica; un'altro *trono* è l'apparato percettivo dell'individuo – le cognizioni sensoriali – cioè: la vista, l'udito, l'odorato, il tatto e le loro basi fisiche, ‘occhio, orecchio, naso, lingua; insieme con le loro connessioni spaziotemporali; il terzo *trono* è *il corpo* in quanto organismo animato su/ e in/ cui si espandono i campi di sensazione summenzionati e che, come organo sensoriale esso-stesso, attua maggiormente ed in modo più diretto gli sforzi e le tendenze volitive.

Sebbene si parli di “tre troni”, questo valore numerico non si intende con lo scopo di riferirsi a tre distinti e non-interrelati gruppi di entità, ma ad un intimo collegamento di tre livelli gerarchicamente organizzati così che, mentre ciascun livello ha le sue proprie dinamiche auto-organizzanti, nella globalità della persona esse sono perfettamente coordinate. Quindi il termine-simbolo “tre troni” può

essere convertito e parafrasato in “un triplice raggruppamento dell’organismo validamente-orientato”.

In relazione alla *fase di completamento* (*rdzogs-rim*), l’olistica esperienza del processo di individuazione, lungi dall’essere uno statico stadio finale, è il “discernimento valutativo del sistema” che appronta l’accesso ad una “consapevolezza originaria del sistema” (*lhan-cig-skyes-pa’i ye-shes*), tanto più in quanto è essa stessa la manifestazione dinamica creativa della risonanza totale del sistema con se stesso. In particolare, come *Klong-chen rab-’-byams-pa* precisò:

“Il discernimento valutativo, in quanto dinamica creativa della risonanza del sistema con se-stesso, è un processo conoscitivo in cui il sorgere di un contenuto ed il suo librarsi nella totalità non costituisce una dualità. Sebbene nel suo stato eccito-vibatorio esso possa essere consapevole di un oggetto, non continua a seguirlo tramite l’esteriorizzazione, ma rimane in uno stato di splendore proiettivo non-separato”. (41)

Questa consapevolezza sistemica introdotta dal discernimento valutativo della *fase di completamento* è, in un certo senso, l’integrale sistema stesso nella sua dinamica conoscitiva. Su scala più modesta, l’integrale sistema è il nostro corpo vivente che, come abbiamo visto, costituisce un sistema cognitivo, come pure essendo un organo sensoriale, nel senso che presenta (non rappresentando) l’Essere, esso è sia parte dell’Essere che la sua totalità, come un’onda è sia parte dell’oceano che la totalità di esso. Quindi la consapevolezza sistemica è una realtà-dimensionale-superiore che penetra in ciò che sembra essere la sua proiezione: il nostro corpo vivente. Lo *Hevajratantra* (I,i,12) esprime questa idea come segue:

“Questa super consapevolezza originaria risiede nel corpo,  
Completamente spogliata delle tendenze dicotomiche.  
E, come ciò che comprende ogni concreta realtà,  
Benché essa risieda nel corpo, non è del corpo.”

È anche caratteristico che il pensiero orientato-verso-il-processo, non può fare a meno di elaborare questa realtà dimensionale superiore, che in termini del suo carattere cognitivo è variamente indicata come una “super-consapevolezza- originaria” (*ye-shes chen-po*) (42) o, in relazione alla *fase di sviluppo*, come “consapevolezza-originaria-sistemica” (*lhan-cig-skyes-pa’i ye-shes*), costituente un complesso processo auto-organizzante di manifestazione. Questo processo è stato descritto come le *tre fasi*: (1) un punto iniziale come totalità del sistema nella sua capacità di essere il suo proprio stimolo evolucionistico; 2) un sentiero come manifestazione del sistema, che può essere descritto razionalmente ma deve essere sperimentato e “vissuto” al fine di essere conosciuto (43); e 3) una méta in cui il sistema diventa sempre più complesso e auto-riflessivo. Tutto questo è racchiuso nel termine *lhan-cig-skyes-pa’i ye-shes*, reso qui come “consapevolezza originaria-sistemica” per impadronirsi di quel qualcosa del suo aspetto olistico. Specificamente, il termine *ye-shes* si riferisce alla consapevolezza originaria del sistema ed alle sue operazioni cognitive-”originarie”, in quanto questa ‘facoltà-cognitiva’ è stata lì fin dal suo principio, da *tempi senza inizio* (*ye*). Più precisamente, questa operazione cognitiva è una funzione della eccito-vibrazione (*rig-pa*) dell’intero sistema, che è anche la radianza del sistema (*gsal-ba*) e la sua aperta-dimensionalità (*stong-pa*). Il sistema nella sua totalità, cui ci si riferisce con il descrittivo termine sistemico, presenta un carattere trivalente che è stato spiegato dal Sesto *Zhwa-dmar Karma-pa Chos-kyi dbang-phyug* (15841630), nel modo seguente:

“Non è un caso che oltre all’aperta-dimensionalità del sistema vi sia la eccito-vibrazione e la radianza, o che oltre la radianza vi sia la aperta-dimensionalità e la eccito-vibrazione, o che oltre la eccito-vibrazione vi sia la radianza e la aperta-dimensionalità. È la mente da sola che emerge in questo modo aperto-dimensionale, radiante ed eccito-vibatorio. Sebbene essa emerga in questi tre aspetti,

questi emergono insieme (*lhan-cig-skyes-pa*) come una inseparabilità 'una e trina'. Dato che ciò che emerge è l'aperta-dimensionalità della totalità come eccito-vibrazione e radianza, e dato che è l'eccito-vibrazione della totalità che emerge come aperta-dimensionalità e radianza, e dato che è la radianza della totalità che emerge come aperta-dimensionalità ed eccito-vibrazione, ogni aspetto di questa triade interviene in modo uno e trino. Questo è ciò che si intende con "sistemico". (44)

L'autore continua dicendo che quando il sistema è divenuto auto-riflessivo, si parla di "consapevolezza-originaria-sistemica" (*lhan-cig-skyes-pa'i ye-shes*), ma fino a che ciò non sia avvenuto, si parla di "mancanza sistemica di eccitabilità conoscitiva" (*lhan-cig-skyes-pa'i ma-rig-pa*). Queste due attività (o stati di coscienza) non intervengono sequenzialmente ma indicano semplicemente la dinamica interna del sistema nella sua fase di instabilità, dove il tipo di attività che domina – l'originaria consapevolezza o assenza di eccitabilità cognitiva (cioè, l'ignoranza metafisica: Tib: *ma-rig-pa*, Scr. *avidyà*) – introduce una direzionalità, un vettore indicante la direzione in cui ci si può aspettare che muova la nuova organizzazione del sistema.

Una profonda e dettagliata spiegazione del termine *sistemico*, che descrive che cos'è un *puro processo*, fu data da *Dwags-po Pan-chen bKra-shis rnam-rgyal* (1512-1597) (45). Riferendosi alla Via, nel modo in cui si manifesta nella *fase di completamento* e con una certa valutazione della dinamica implicata, egli delucidò il piacere e la felicità "sistemici" (*lhan-cig-skyes-pa'i bde-ba*) che accompagnano l'auto-riflessività del sistema (o consapevolezza sistemica). Questo piacere è sentito a mo' di fluttuazioni intense di fluenti schemi cinetici ed estetici attraverso i quali il sistema viene spinto verso la propria ottimizzazione. Poiché questi schemi fluenti si presentano all'interno del corpo vivente, le metafore usate per descriverli contengono un elemento del fisico e del fisiologico. In una certa misura, questi schemi fluenti somigliano allo sviluppo dello stato fisiologico di eccitamento sessuale che culmina nell'orgasmo. Ma ciò non costituisce tutta l'intera faccenda e *bKra-shis rnam-rgyal*, come molti altri, mise in guardia dal confondere tra una mera rappresentazione illustrata e la cosa reale. Naturalmente il riduzionista ed il letteralista non rimarranno impressionati da tali parole ammonitorie e cautelative; la loro incomprendimento sulla natura delle espressioni metaforiche, sostenuta dal timore delle proprie emozioni e della propria immaginazione, li rendono chiusi nei confronti di qualunque cosa che non sia dichiaratamente "oggettiva", come in questo caso, l'aspetto fisiologico.

Come manifestazione e dispiegamento totale del sistema, la Via comprende sia la *fase di sviluppo*, in quanto appropriata attività per il dispiegamento (ovvero "il metodo") sia la *fase di completamento*, come discernimento valutativo di questo dispiegamento (ovvero "la saggezza"), di-modo-che la prima permette alla successiva di intervenire per suo proprio diritto. Il nostro *Klong-chen* affermò:

"Poiché il discernimento valutativo non verrà ad esistere in assenza dell'appropriata attività, Cerca, prima di tutto, la base del discernimento valutativo per mezzo delle svariate attività appropriate."

Egli prosegue andando a spiegare il significato di questa affermazione, così:

"Proprio come un germoglio che spunta fuori dalla combinazione di molte cause e condizioni, così anche l'emergere di questa consapevolezza originaria, che è la chiara luminosità della totalità, non interviene solo per il fatto di essere al nostro interno. Dobbiamo fare qualcosa riguardo ad essa, facendo ricorso alle appropriate attività." (46)

Per questo motivo la *fase di sviluppo* è di primaria importanza per dare inizio all'effettivo impegno dell'individuo nel processo di auto-rigenerazione ed auto-attualizzazione. L'impulso-spinta di tutto il sistema verso l'ottimizzazione, il suo stesso impeto, è stato indicato in vari modi. Da un punto di vista ontologico, non solo 'ontico', esso viene chiamato "continuità dell'Essere"; dal punto di vista

della sua dinamica, “la spinta verso l’ottimizzazione”; infine, in considerazione del suo carattere esperienziale, “il rapporto con la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia o acutezza”. Nel contesto umano, essa è concretamente operativa come ricerca dell’individuo per una comprensione olistica di se stesso, commisurata alla sua olistica sensazione di felicità. In altre parole, la Via è il diretto risultato del sentito “slancio” verso l’ottimizzazione. La sequenza su-accennata fu indicata da ‘*Jigs-med gling-pa* che, dopo una lunga discussione preliminare, iniziò il resoconto di questo modo di auto-rigenerazione con le seguenti parole: (47)

“La Via ha due aspetti: la *fase di sviluppo* e la *fase di completamento*. Dapprima verrà spiegata la *fase di sviluppo* in analogia coi quattro tipi di ontogenesi (48) per purificare e trasmutare le tendenze e le inclinazioni operative in essi. Il procedimento stesso è un tipo di ricapitolazione dei quattro schemi onto-genetici, rispettivamente, all’interno del contesto della evoluzione trifasica (49) del mondo, riferita come *samsara*, in cui il tri-uno olistico ordine gerarchico viene restaurato nella sua originale purezza.”

Alcuni punti di questo resoconto sommario necessitano di un chiarimento. La frase “tendenze ed inclinazioni” è riferita ad un complesso di programmi connaturati, modelli psichici auto-perpetuanti ma modificabili, che includono ciò che usualmente consideriamo l’insieme psico-fisico di una persona. Una traduzione piuttosto grossolana, ma esattamente rispondente al significato del termine tibetano è: “potenzialità di esperienza, avviate in modo esperienziale” (50). Nel contesto dell’esistenza fisica, corporale, della persona, il corpo come fenomeno sperimentato non è tanto un qualcosa rappresentato dal pensiero oggettivante, che si occupa di esso come un potenziale cadavere, quanto un qualcosa appreso nell’immediatezza della sua vivente concretezza. Tuttavia, la sua presenziante immediatezza presente o *qualità gestaltica*, è costantemente sovvertita dal pensiero rappresentativo, oggettivante e quantificante, “che si distoglie dallo sperimentatore e prescinde dalla sua esistenza” (Schrag, 1969, p.113). Il punto da sottolineare, per evitare qualsiasi concezione errata circa la trasmutazione che deve essere effettuata, è che mentre biologicamente siamo ricondotti alla normalità di fronte alle specie auto-perpetuanti (dei nostri corpi), mentalmente possiamo creativamente trasformare noi stessi attraverso la simbolica ri-creazione della nostra realtà.

Per quanto relativamente flessibili, questi programmi sono stati riconosciuti dai pensatori Buddhisti, specialmente quelli che si concentrarono sull’esperienza ed il suo svelamento, prevedendo le condizioni per un movimento all’interno della esperienza che si sviluppa nel pensiero rappresentativo oggettivante e, implicitamente, soggettivante, dentro un contesto ambientale oggettivabile. Questo movimento fu riconosciuto, inoltre, come avente un effetto velante, piuttosto che rivelante, a causa dell’implicito assunto che, rispetto all’individuo concreto, corpo e mente sono entità distinguibili che in qualche modo sostengono il soggetto indagatore, postulato come un “sé” e spesso identificato con la mente, nella relazione di “proprietà” – il soggetto “*ha un corpo*” (*lus-can*) e “*ha una mente*” (*sems-can*). Contro questo ingenuo presupposto, i pensatori Buddhisti, specialmente quelli della tradizione *rDzogs-chen*, notarono che le due qualificazioni di “avere un corpo” e “avere una mente” sono descrittive di un processo di rottura-di-simmetria, sicché l’iniziale nucleo indifferenziato, variamente chiamato “slancio verso l’ottimizzazione” o “relazione con limpida chiarezza e perfetta perspicacia” viene modificato nella sua dinamica e avviluppato in questi evidenti aspetti “quantizzati”. Con l’idea di un olomovimento interno alla mente, *Klong-chen rab-'byams-pa* parlò di questa quantizzazione come segue:

“L’eccito-vibrazione del sistema totale come spinta verso la sua ottimizzazione è chiamata “avere un corpo” (*lus-can*) quando è avvolta nella trama del corpo; è chiamata “avere una mente” (*sems-can*) quando è avvolta nella trama dell’attività mentale con i suoi otto elementi percettivi; essa è ancora chiamata “avere un velo” (*sgrib-pa-can*) quando è avviluppata nelle azioni karmiche con i suoi programmi subliminali; ed infine è chiamata “avere l’oscurità” (*mun-pa-can*) quando è

avviluppata nella sua versione discendente di eccitazione degenerata. Queste ed altre descrizioni si applicano alla “spinta” del sistema quando risiede ed opera nelle fasi di transizione dell’individuo. (51)”

Le frasi “avere un corpo” e “avere una mente” in qualche modo si spiegano da sole, mentre l’espressione “avere un velo” si riferisce alla dinamica interna del sistema laddove il suo slancio verso l’ottimizzazione sia rimasto avvolto nelle auto-contaminazioni emozionali e nell’attività mentale concettuale che frammenta l’unità originale con il tumulto delle sue rappresentazioni illusorie, come quando si perde il valore ed il senso della totalità della foresta per dare importanza ai singoli alberi (52). Similarmente, l’espressione “avere l’oscurità” si riferisce allo ottenebrato stato risultante che, a causa della mancanza della sua eccitazione cognitiva, viene percepita e sentita come un “black-out” della originaria luminosità del sistema. In ogni modo, viene anche tacitamente ammesso che ciò sia recuperabile e riparabile.

### VALUTAZIONI PROFONDE E TRANSIZIONI DI FASE

La ri-creazione simbolica del mondo, che inizia dalla *fase di sviluppo* – come esperienza trasformativa, – abbozza la co-evoluzione del sistema vivente e la sua biosfera in quanto apertura del continuum spazio-temporale generato dal sistema stesso. In questo processo esperienziale possiamo riconoscere una intima correlazione tra le valutazioni profonde e le transizioni di fase (53), in maniera che quest’ultime appaiono essere connesse alla strutturazione morfologica, mentre le prime, alle dinamiche morfogenetiche all’interno di una rappresentazione olistica, una realtà a più livelli, con ciascun livello che rivela un definito e chiaro dominio dei fenomeni.

Tra le svariate transizioni di fase, tre sono di particolare significato in questo contesto: la fase della morte, la fase della ri-organizzazione e la fase del rinnovamento. Ciascuna fase ha una sua propria dinamica *auto-poietica* che, dal punto di vista della sua attività conoscitiva, costituisce una delle tre valutazioni profonde e, dal punto di vista del suo campo di cognizione, costituisce uno dei tre reami del desiderio, della forma estetica e dello stato senza-forma.

Le valutazioni profonde che sondano e mettono a nudo il nocciolo del sistema, effettuano un collegamento rivolto all’origine – un processo che ripristina la simmetria infranta e l’unità perduta – e provvedono anche alla possibilità di intuire il meccanismo evolutivo del sistema al suo momento-origine, con la dissoluzione delle vecchie strutture (morte), preparando la strada all’apparizione di nuove strutture (nascita), tramite il dominio di una crescente instabilità. Benché indicate come “valutazioni profonde” in quanto la loro esperienza è simile a ciò che accade durante la concentrazione, appartenendo all’ordine inferiore della realtà comunemente accettata, esse sono fondamentalmente fisiologiche, eventi legati allo spazio-tempo. Cioè, la durata temporale che va dal passato al futuro, concentrata in colui che fa l’esperienza, è riproposta alla mente dalla sequenza emergente di queste valutazioni, mentre la loro concentrazione spaziale all’interno della mente dello sperimentatore viene riproposta dall’espansione del mondo stesso che dà luce alla valutazione profonda, attraverso la quale il principio cognitivo operante in ciascuna valutazione, relaziona il mondo allo sperimentatore e quest’ultimo al mondo intero.

All’interno di questo triplice schema, che comunque presenta una ininterrotta unità e continuità, la prima valutazione profonda, che segna figurativamente l’origine del successivo olomovimento della ri-creazione simbolica dell’uomo e del mondo con tutta la simmetria e le fratture che ebbero luogo, come pure il ripristino della spezzata simmetria e l’unità perduta, è chiamata “valutazione-profonda dell’Essere-nella-sua-essenza”. Questo fu descritto da *bsTan-pa’i nyi-ma* nel modo seguente:

“All’inizio si deve disimpegnare la propria mente dalla sua abituale frammentarietà (l’attività che spezza la simmetria), e non inseguire le sue rappresentazioni ingannevoli; successivamente si deve consentire alla mente, come pura attività eccitatoria del sistema, una totale (spontanea) apertura che non può essere espressa a parole, e farla rimanere per un istante nella sua propria dinamica, ancora non disturbata da agitazioni concettuali. Disponendo così la mente in uno stato neutro, avviene una sintonizzazione su un’ampia super-apertura, conosciuta anche col nome di “via-del-diamante” o “valutazione profonda totalmente aperta”. Dato che si è eliminata la visione estrema che presume l’esistenza di un qualche statico principio eternalistico, si fa pulizia e si riporta alla sua originale purezza il programma per il reame del senza-forma, come pure la fase della morte affinché si trasformino in esperienza ricca di significato gestaltico. Questa valutazione profonda viene assicurata in vista di una fattibilità di apertura-dimensionale dell’Essere che non può essere penetrata dal pensiero concettuale, nel suo carattere di conoscitiva eccitabilità attiva”. (54)

La specificazione della valutazione profonda dell’Essere-nella-sua-essenza, in quanto apertura dinamica e attualità del sistema, vibrante nella sua attivazione eccitativa, implicitamente punta all’altro aspetto del sistema, di essere una chiara luminosità e radianza; la sua realtà che, come valutazione profonda, è chiamata: “valutazione-profonda-che-abbraccia-il-mondo in tutta la sua luce”. Cioè, mentre la “valutazione-profonda dell’Essere-nella-sua-essenza” descrive ciò che è percepito come il puro potenziale dell’Essere, la “valutazione-profonda che-abbraccia-il-mondo-illuminato” descrive come questo puro potenziale arrivi a presentarsi come un luminoso orizzonte in espressione, che si manifesta come un modo di proporsi verso gli altri ed è percepito come una compassione che, per il suo carattere onni-comprensivo non è giammai confinato su un oggetto specifico. Nondimeno, essa si indirizza semmai verso un possibile terreno di attività. Questo tipo di valutazione profonda fu descritto dal medesimo autore, così come segue:

“La valutazione-profonda-che-abbraccia-il-mondo-illuminato è una ancor debole coltivazione immaginativa di un qualcosa-simile-ad-estasi-magica, una compassione non-oggettiva, verso tutti gli esseri senzienti che non comprendono che la consapevolezza originaria dell’Essere dimora stabilmente ed olisticamente in loro, per il fatto che si è sollevata dalla possibilità ed estensione dinamica dell’Essere, il quale è apertura e radianza. È una sintonizzazione alla magia della compassione ed è anche chiamata “marcia eroica” o “valutazione profonda imparziale”. Poiché essa elimina la visione estrema che presume uno statico “nulla” e trasforma radicalmente il programma per il reame della forma estetica, nonché la fase di transizione, cosicché esse possano entrare pienamente in azione come esperienza gestaltica di un mondo-manifestazione; questa valutazione profonda è sicura in virtù del suo essere un fulgore della eccitabilità conoscitiva dell’Essere, come inostacolata possibilità attualizzativa della risonanza del sistema. (55)”

All’interno di questa intelaiatura della valutazione profonda che illumina e abbraccia il mondo, la stabilizzazione delle specifiche strutture, formata dalle condizioni sistemiche nella loro reciproca influenza, è assai prossima. Questo sistemico evento viene riferito come “valutazione profonda del momento causale” ed è stata descritta dal summenzionato autore in questo modo:

“Quando la compassione, fuori dalla possibilità ed estensione dinamica dell’Essere, non ancora scombuscolato da provocazioni concettuali, ha effettuato una proiezione di ciò che diventerà il suo campo operativo, se lo sperimentatore può mantenere la sua mente nell’attualità della pura esperienza con la percezione degli gnosemi HUM e HRIH che si librano luminosi nello spazio vuoto, questo è ciò che si intende con “valutazione profonda del momento causale”. È un incontro tra colui che fa l’esperienza ed il puro Essere, attraverso l’immagine della sua consapevolezza originaria che ha assunto tratti personalistici, oppure il suo stabilire un dialogo con l’Essere attraverso i sottili centri gnosemici (56). Essa è ritenuta anche “simile ad una magia” e chiamata “valutazione profonda senza attributi”. Dato che pulisce il sudiciume delle credenze riduzionistiche in un “se”, nonché il

programma per il reame del desiderio, e conduce a maturazione la fase di rinnovamento (nascita) nella esperienza gestaltica di una pratica immaginativa “profondamente-sentita” e considerata come una deiforme energia, questa valutazione profonda è accertata dalla creatività dell’eccitabilità sistemica facendosi riconoscere in un contesto oggettivamente cognitivo.

Quindi, riassumendo, l’influenza reciproca delle tre valutazioni profonde è tale che la valutazione profonda dell’Essere-nella-sua-essenza, di per sé produce l’auto-eccitabilità del sistema che sperimenta se stesso come una gestalt-piena-di-significato e le altre due esperienze gestaltiche di un mondo-pieno-di-espressività e di pratiche immaginative, che sono effetti congiunti della dinamica della gestalt-piena-di-significato dell’Essere, come modo del suo proprio manifestarsi. (57)”

Come conseguenza della reciproca influenza della valutazione profonda dell’Essere-nella-sua-essenza, sperimentata come dissoluzione delle vecchie strutture nella loro origine, che è puro potenziale (*dag*), e la valutazione profonda dell’abbraccio-con-il-mondo-illuminato, sperimentata come luminosa presenza di questo puro potenziale in un mondo-pieno-di-espressività e come la fase di ri-organizzazione con tutte le possibilità (*rdzogs*) completamente presenti, la emergente struttura che sarà sperimentata come la maturazione (*smin-byed*) di un nuovo regime dinamico, è una rappresentazione gestaltica come pratica immaginativa nel mondo-vita di colui che fa l’esperienza, che è sia il potenziale per, nonché l’immagine-guida di, un disegno culturale. In sé vi è anche la forza energetica di una spinta in avanti che dinamicamente congiunge la dimensione fisica (samsarica) con quella spirituale (nirvanica) dell’esistenza di colui che fa l’esperienza.

L’essere forgiati in modo creativo, per così dire, così da muovere questa nuova struttura tra (*bar*) queste due dimensioni – il livello inferiore (*mar*) e quello superiore (*yar*) dell’organizzazione gerarchica del sistema – dal punto di vista del sistema totale è una struttura globalmente stabile ma *mai statica*, tanto più in quanto essa opera in collaborazione con le altre due dimensioni; dal punto di vista dello sperimentatore, vi è una immagine-guida che, quasi letteralmente, “guida” e provvede a dare un senso di direzione allo sviluppo dello stesso sperimentatore che, per il suo carattere olistico non è un mero zigzagare tra le due dimensioni “in basso” ed “in alto”, ma un movimento che sormonta ogni tipo di dualità. Perciò, dopo aver parlato della fase del restituire al samsara la sua originaria purezza, *Jigs-med gling-pa* continua in questo modo:

“Per mezzo dell’immagine di una deiforme energia  
la cui postura richiama la tranquillità associata al nirvana,  
questa mèta è già completamente presente nella base -  
Poiché sia la purezza del samsara che la completezza del nirvana  
contribuiscono alla maturazione della fase di completamento,  
la triplice (in una) operazione di purezza, completezza e maturazione,  
è (la cosa) di più grande importanza. (58)”

Da notare anche che l’immagine-guida “parla” e risuona in colui che fa l’esperienza, il quale risponde sforzandosi di parlare nel “linguaggio del sistema” (*sngags*), che è prettamente *gnosemico*. Alcuni di questi gnosemi sono sperimentati nel senso di essere prodotti simultaneamente in modo udibile e visibile. Questa osservazione sul suono che è prodotto come espressione del sistema, che è a metà strada tra i suoi aspetti tangibilmente fisici e intangibilmente mentali, dà maggior significato alla opinione di Suzanne K. Langer (1967,1972) circa il linguaggio sviluppato intorno a sentimenti ed emozioni e non in base alle cose. Il linguaggio gnosemico arriva come una espressione che “non asserisce niente né dimostra niente, ma che nondimeno promuove ogni cosa rendendo possibile a noi di poter parlare a tutti” (Fallico, 1962, p.64). Questo “promuovere ogni cosa” è indicato dalla specificazione di questa valutazione profonda come momento causale nel senso che reintroduce una consapevolezza di valore e significato fornendo l’immagine-guida per la cultura umana, di cui l’arte è la più antica ed eccellente espressione. L’arte buddhista, in particolare, è una espressione e non una

rappresentazione. Da ultimo, la misura della stabilità della nuova struttura è direttamente correlata alla intensità della sua radiosità ed affidabilità. La reciprocità tra ciò che è purificato per mezzo delle tre valutazioni profonde e ciò che è ripristinato dalla operazione di ripulitura viene presentata graficamente nelle figure 1 e 2:

Fig. 1: Presentazione Processo-orientata

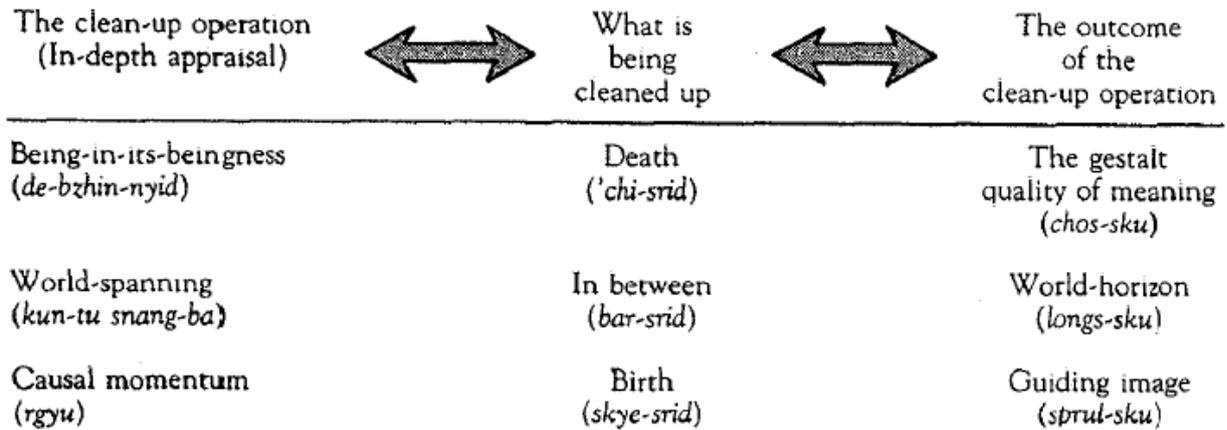


FIGURE 1: Process-oriented presentation

Fig. 2: Presentazione Struttura-orientata:

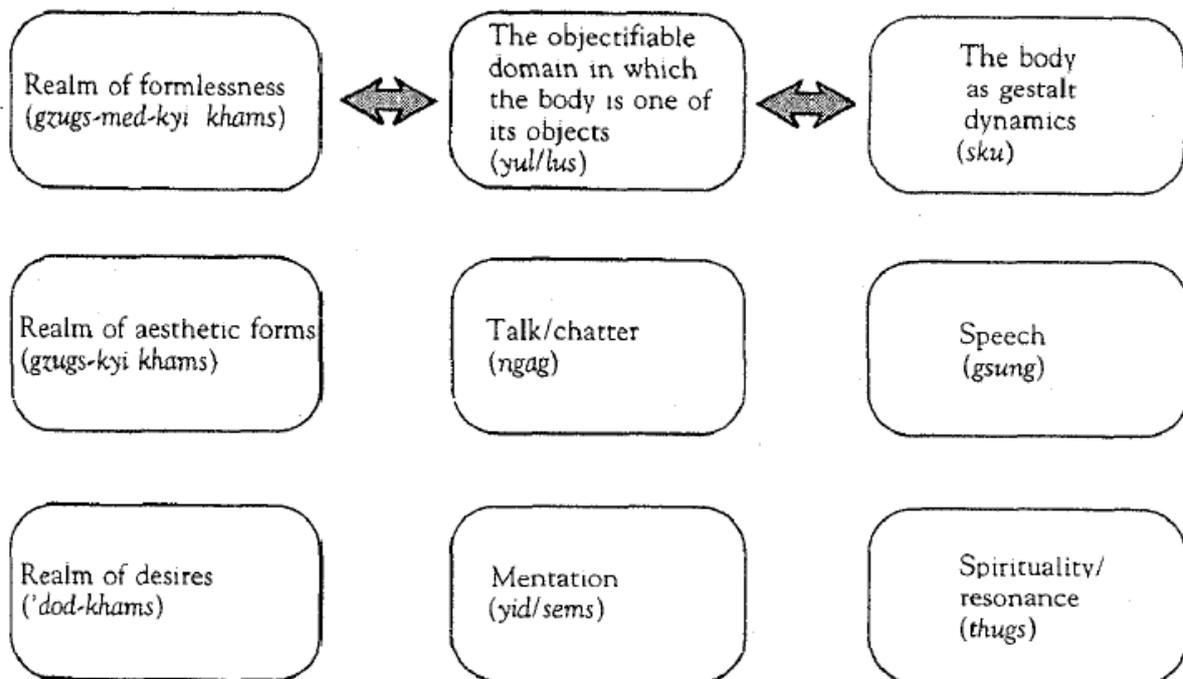


FIGURE 2: Structure-oriented presentation

L'Essere-nella-sua-essenza, come puro potenziale, e l'abbraccio-illuminato-del-mondo di questo puro potenziale infondono insieme energia, per così dire, al momento causale onde rappresentare specificatamente la simbolica ricreazione del proprio "sé" e del proprio mondo. Questa ri-creazione è equivalente alla re-integrazione di un senso di qualità nella propria vita. Una qualità, comunque, che non può essere quantificata ma solo apprezzata e, come già notato, il discernimento valutativo come un olistico processo, è una caratteristica della *fase di completamento* che, come realtà di ordine superiore, si estende alla *fase di sviluppo*, realtà di ordine inferiore e che, attraverso la sua attività selettivamente appropriata, conferisce significato a ciò che si fa. Poiché il discernimento valutativo e l'attività appropriata sono intimamente intrecciati e poiché la qualità "sentita" e apprezzata di ciò che si fa è ancora immaginata nella rappresentativa vividezza del flusso di intensa felicità lungo le linee che si sviluppano dal corpo vivo, anche questo aspetto della *fase di completamento* è considerato appartenere alla natura della *fase di sviluppo*. L'implicazione della distinzione tra la fase di completamento in sé e la fase di completamento come *ordine di coinvolgimento* – per usare un termine coniato dal fisico Britannico David Bohm (59) – è che, dal punto di vista del sistema, la fase di completamento in sé, essendo l'intero sistema o la totalità dell'Essere, possiede una simmetria perfetta, mentre la fase di completamento come ordine di coinvolgimento con la fase di sviluppo, possiede una simmetria approssimativa.

Per quanto complessa la fase di sviluppo possa sembrare, con le sue iniziazioni di visualizzazioni e le sue simboliche ri-creazioni del proprio "sé" e del proprio mondo, nessuno di questi "contenuti" serve come fine a se stesso, semplicemente perché la fase di sviluppo è il sistema totale in azione, l'interità dell'Essere – un gigantesco esperimento di "autopoiesi".

*Jigs-med gling-pa* espresse questa idea con le seguenti parole:

"Tutte le appropriate attività, nella misura in cui si sono manifestate come aspetti della fase di sviluppo a causa del loro essere proiezioni della compassione, nella sua operatività come valutazione profonda di abbraccio-illuminato-del-mondo, sono come il luminoso splendore proiettivo di un discernimento valutativo, non ancora disturbato da alterazioni tematiche e concettuali, nella sua operatività come valutazione profonda dell'Essere-nella-sua-essenza. Questo è ciò che si intende con l'infalibile, superba Via delle attività appropriate.

La fase di sviluppo presenta il profondo paradosso in cui *vi* è una presenza (l'abbraccio-illuminato-col-mondo) che tuttavia è anche un NULLA (l'apertura dell'Essere-nella-sua-essenza), non essendo mai stata stabilita come qualcosa di essenziale, fin da quando ebbe luogo l'illuminazione dell'Essere. Vi è anche l'unità dell'attività appropriata e del discernimento valutativo e la Via in cui tutte le fasi che caratterizzano la fase di sviluppo sono riunite insieme". (60)

I pensatori Buddhisti presentarono abitualmente il loro pensiero sul processo-orientato, già indicato dall'enfasi sulla "Via" per raggiungere se stessi, in termini schematicamente indicativi di ciò che può essere facilmente interpretato come un approccio lineare e teologico (con la ricerca di una mèta) – un punto di partenza (*gzhi*), un sentiero (*lam*) ed un risultato finale (*'bras-bu*). Ma questa concreta, e fondamentalmente statica, visione del mondo viene sostituita da una più dinamica concezione di ciò che costituisce la sistemazione logica dei processi operanti nel sistema – la visione iniziale (*lta-ba*), la coltivazione della visione per mezzo di una seduta creativa (*sgom-pa*), la mutua interazione tra il sistema vivente e le sue condizioni ambientali (*spyod-pa*) e la complessità della evolvente auto-realizzazione (*'bras-bu*) che è un aiuto a se stessi per un nuovo inizio. Questa differenza tra una concezione statica ed una dinamica fu succintamente esposta da *Klong-chen rab-'byams-pa*:

"Le abituali ricerche intellettual-spirituali esigono che l'insieme triplice delle esperienze gestaltiche sia la "mèta"; ma in questo insegnamento *rDzogs-chen*, questa triade è ritenuta essere l'illuminazione della Via. L'esperienza della Gestalt piena-di-significato dell'Essere è l'illuminazione sul sentiero,

perché finché vi. è il senso o lo scopo (*chos*) vi è una mente che si occupa di ciò e questo è il sentiero (*lam*) e finché vi è l'esperienza di una Gestalt (*sku*), questa è, anche, l'illuminazione sul sentiero, dato che vi è il corpo vivente (*lus*) come prototipo della *gestalt*. Perciò questo stato di esperienza non è affatto un qualche stato senza-sbocco (*mthar-thug*) (61).”

In una forma simile si esprime *g'Yung-ston rdo-rje dpal bzang-po* (1284-1365):

“Benché vi siano queste quattro sfaccettature: una visione, il coltivare questa visione, l'interazione dello sperimentatore con l'ambiente considerato e l'apice di questo processo, lo sperimentare queste quattro sfaccettature come un inseparabile intero è chiamato “raggiungere la metà del sentiero”. Esso è specifico al *Mahāyoga Guhyamantra* (*gSang-sngags*). (62)”

Ora siamo tornati al punto di partenza. Ciò che la fase di sviluppo ha creato con la fase di completamento come suo apprezzativo principio organizzante di ordine superiore, non è altro che ciò da cui era partita – la totalità o la continuità dell'Essere.

Riassumendo, se concepiamo la fase di sviluppo come una descrizione dell'autoorganizzazione del sistema in direzione della sua ottimizzazione, espressa in rapporto alla proporzione di perfetta beatitudine, radiosità e inseparabilità, sorge nella mente l'idea di salvaguardie e protezioni che sono presumibilmente incorporate. In realtà, questa idea sulle protezioni fu sviluppata pienamente da *rDza dPal-sprul Orgyan 'Jigs-med chos-kyi dbang-po* (1808-?) (63), e reiterata dal suo discepolo anziano *mKhan-po Yon-dga'* (64).

Vi sono quattro protezioni della forza-vitale del sistema (*srog-sdom gzer*) che vengono menzionate dopo le funzioni che esse adempiono, e sono ripartite nei vari aspetti della fase di sviluppo come totalità, con il suo logico ordinamento di processi operanti nello sperimentatore. L'unione di attività appropriata e discernimento valutativo (metodo e saggezza) è la visione iniziale che, lungi dall'essere semplicemente ricettiva, designa già attivamente una linea di condotta in riga con la sua apertura dimensionale e apprezzativa consapevolezza. Questa visione, che esprime l'invariabilità dell'espressivo potenziale pieno-di-significato dell'Essere, posizionata nel “vedere” inteso come comple-mentarietà di apertura-vacuità e compassione, è la sua stessa e propria protezione (*dgongs-pa mi-'gyur-ba'i gzer*).

Le tre valutazioni profonde nella loro luminosità, fornendo il “momento” per lo sviluppo del sistema (dell'uomo), danno origine ad una trasformazione-mutamento dell'equilibrio attraverso cui lo sperimentatore (colui che fa l'esperienza) comincia a riflettere sul mondo che gli appare davanti. È il primo tentativo di distinzione delle differenti cose, che a questo stadio sono ancora mutevoli – forze o energie che possono essere espresse e concepite (come l'intero sistema) a nostro piacimento – ed è anche la coltivazione immaginativa della visione che è come una estensione creativa oltre queste energie espresse – popolarmente ritenute essere “dèi o divinità” che, in qualche modo, sono “là fuori” e trasformano un eterno principio attraverso successive speculazioni, che sono alla radice di tutte le forme di “teismo” -. Nella coltivazione della visione, queste energie vengono riconosciute come “proiezioni” della propria mente e, con tale consapevolezza, esse sono utili come protezione delle valutazioni profonde (*ting-'dzin lha'i gzer*).

Il paradosso di questo “essere una presenza che, in fondo, è anche un niente” in virtù dell'essere una “presenza” senza limiti è, ancora e di conseguenza, realmente un abbraccio-illuminato-col-mondo, che fa parte di questa coltivazione della visione, dispiegandosi e divenendo profondamente coinvolto in questa presenza. Ma nella misura in cui questa presenza è incessantemente ardente e sfolgorante in tutte le manifestazioni ricche di energia – le deiformi energie, nell'aspetto di incomparabili forme, comunicano “qualcosa” del *mistero dell'Essere* allo sperimentatore, in quanto componente della presenza e partner nella intervenente comunicazione – questo divenire coinvolto è riferito alla mutua interazione dello sperimentatore con il suo ambiente. Queste forme incomparabili che “parlano”

attraverso gnosemi, presentano una organizzazione gerarchica al loro interno, in quanto consistono di un livello di attività mentale dominato dalla valutazione profonda di *Essere in sé* e di un livello di attività mentale dominato dall'originaria consapevolezza di *Essere in quanto tale*. Questa qualificata attività mentale è ancora di carattere non-separato e, con riferimento allo sperimentatore di queste forme che, in più, immagina se stesso per mezzo di un processo mentale pronto ad "eseguire il gioco" seguendo le "sue-proprie-regole", stabilisce una concatenazione di base dei fenomeni dinamici. Il "linguaggio" della comunicazione, nella interazione delle incomparabili forme con lo sperimentatore, è l'espressione gnoseologica che paradossalmente non denota nulla, ma anche rivela molto perché permette di parlare e di dare voce alla totalità. L'espressione in quanto pienezza di significato, la stessa dinamica della totalità, è la sua propria protezione (*snying-po sngags-kyi gzer*) contro lo smarrirsi nel chiacchierio quotidiano, o il parlare a vanvera senza dir nulla, che nasconde una assoluta vuotezza mentale e una intenzionale falsità.

Il "sentiero in cui tutte le fasi che caratterizzano la fase di sviluppo sono riunite insieme" è la mèta che, in virtù del fatto che la fase di sviluppo è un ricollegarsi indietro all'origine, è un "nuovo inizio" nel senso che ora il sistema ottimalmente "riattiva se stesso". Non è una questione di *cosa* fa, ma di *come* si occupa del suo riattivarsi. Questo "come" si manifesta attraverso delle fluttuazioni, con l'esibizione di svariati colori e sfumature espressive della qualità, simultaneamente 'sentita e percepita', di queste fluttuazioni comportamentali di ordine superiore, che sono esse stesse non formate in modo gnoseologico. Così il bianco, nella sua brillantezza, viene percepito come calmo, quieto e rilassante; il giallo nella sua uniformità, come sfarzoso e arricchente; il rosso, nel suo splendore, come vigoroso e passionale; il verde, nella sua tonalità scura, come austero e inflessibile ed il blu, nella sua lucentezza e radianza come nobile, profondo, infinito e invariabile. Questa attività ricca-di-valore dell'intero sistema con le sue fluttuazioni, riflettendo e rispecchiando le necessità di una situazione di vita, che è lo sperimentatore stesso, è la sua connaturata ed intrinseca protezione (*'phro-'du phrin-las-kyi gzer*).

Nella vita concreta di un individuo, la fase di sviluppo punta a riacquistare l'iniziale, indivisa interezza, una apertura dinamica, riattivando la manifestazione del sistema in un contesto qualitativo, salvaguardando comunque la coemergente qualità dall'essere trasformata in quantità.

### *IMMAGINAZIONE E RI-CREAZIONE SIMBOLICA DEL MONDO.*

Presentando la olistica immaginazione esistenziale attraverso cui è rappresentata la simbolica ri-creazione di se stessi e del proprio mondo, corrispondente alla ri-strutturazione di un nuovo livello di vita, in primo luogo come Via per una maggiore libertà, possono essere scoperti due orientamenti. Specificatamente, quando è interessata la persona coinvolta in questo processo, questi orientamenti riflettono la totale complementarità del sistema di base, riferita come "attività appropriata" e "discernimento valutativo", di cui sia l'una che l'altro possono essere selezionati per una presentazione analitica e persino determinata, per un posto preminente nell'esecuzione pratica del programma. Alla fine, tuttavia, entrambi debbono recuperare la loro unità in ciò che è stata la loro originaria complementarità.

Sulla base di questi due orientamenti (o tendenze) che presentano una differenza pur senza separazione, i testi indigeni che discutono su ciò, vengono classificati come *tantra-padre* (*pha-rgyud*) e *tantra-madre* (*ma-rgyud*). La parola "*tantra*" (*rgyud*) è usata, in questa combinazione, come un termine per una forma letteraria e non nella sua connotazione basilare di esistenza, lo sfondo dinamico in cui si organizzano le nozioni dell'esperienza, che tesse il quadro della nostra vita. Per di più, i termini *padre* e *madre* già suggeriscono la familiarità che lo sperimentatore sente esistere tra se stesso

e le forze che operano in ed intorno a lui, e che egli “immagina” come figurative forme ancora più intime e vicine a lui; nello stesso tempo questi termini puntano ad un aspetto persino più profondo della dinamica che pervade l'intero universo. Ai componenti della complementarità dinamica, i testi tibetani applicano i termini *yab* e *yum* rispettivamente, ed alla complementarità stessa il termine unito *yab-yum*. Possiamo associare questa sottigliezza di dizione allo stesso modo di quando si parla del maschile e del femminile, o del maschio e della femmina. Tradizionalmente, il maschile è stato associato con i dispositivi operazionali che mirano a fissazione, stabilità e durata, per chiarezza e attenzione ai dettagli. Per contrasto, il femminile è stato associato con il sentimento, sensazione e apprezzamento del processo in corso, che diventa sempre più attivo acquistando intensità e significato (65). Prima ancora che l'idea di una connessione universale guadagnasse terreno nel pensiero moderno, i pensatori Buddhisti hanno riconosciuto che ciascuno di noi è l'interazione delle forze fondamentali dell'universo, la cui “origine” non è certamente basata nell'azione violenta del “*big-bang*” a cui i cosmologi sono così affezionati, ma è più simile ad un “universo-pieno-di-niente”, modello recentemente proposto dal fisico Americano Alan H. Guth (66). Tralasciando l'idea di una origine, che dopotutto ha un significato soltanto logico, l'idea buddhista della connessione-universale pone l'accento sulla mutua composizione delle condizioni per l'evoluzione del mondo e dell'umanità.

In un certo senso, la simbolica ri-creazione di se stessi e del proprio mondo, riassume l'evoluzione dell'universo stesso. Con la manifestazione dell'originaria indivisa totalità – un nulla che, come puro potenziale, è un fermento di possibilità pronte a divenire attualizzate – attraverso il suo “olomovimento”, che nel linguaggio del campo teorico-matematico può essere paragonato alla totale transizione di fase del sistema dal suo “vero-spazio-vuoto” al “falso-spazio-vuoto”, avvengono delle rotture di simmetria dei gradi di saggezza. Questo è indicato chiaramente dalla triade delle valutazioni-profonde ciascuna, comunque, nella condizione di tessere una nuova rete di tempo, e di fissare uno spazio che è sperimentato individualmente e che è espresso in termini di contestualità. La fase “critica” è raggiunta nella valutazione-profonda-del-momento-causale, quando il sistema svela se stesso nella spontaneità del suo primo modo di esprimersi: *lo gnosema* (modo espressivo di conoscere e farsi conoscere). Questo “riconoscersi” non è un vano *parlare su qualcosa*, ma è l'immediatezza di una immagine percepita che è contemporanea-mente una immagine sensibile e ‘sentita’. Ciò, in essenza, entra a far parte di quella presenza realizzata che è il “mondo”, quello completo e quello ancora non-formato (cioè la totalità ed il nulla). La conseguenza immediata di questa rottura di simmetria è la simultaneità dell'evoluzione fisica e psichica nell'universo, in forma di mondo e umanità. Quindi, non solo materia e mente sono complementari, influenzantisi l'un l'altra per mezzo di un “feedback” legato tra di esse, ma sono anche l'essere circoscritto o delimitato dell'individuo stesso, l'impuro e opaco (*ma-dag*) “falso-spazio-vuoto” materialmente composto e la sua trascendenza, il puro e simbolico (*dag*) “vero-spazio-vuoto” materialmente non-composto. In questo senso la nostra auto-trascendenza, attraverso ciò che ci apre all'infinito, è resa possibile dai processi di rottura della simmetria.

La prima espressione, che dà inizio al processo di ri-creazione simbolica, è lo gnosema ‘E’, che svela la totale apertura del sistema, sperimentata dall'individuo come un vasto cielo o una infinita espansione di spazio. Il termine tibetano *nam-mkha'* connota sia “cielo” che “spazio” ed è sempre stato inteso come una forza conoscitiva e non come un inerte contenitore. Quindi, lo spazio avvertito nella sua immediata qualità di un ampio spazio-cielo è il modello di un dinamico *nulla-vuoto* dell'Essere, fatto manifesto attraverso una percezione immediata, una realtà che tutto abbraccia. Essendo la totalità o Assoluto, ed anche solo una parte di esso, noi ed il nostro mondo non possiamo sottrarci ad Essere e, parlando figurativamente, restiamo incatenati all'Essere. *Klong-chen rab-'byams-pa* espresse questa idea con le seguenti parole:

“Lo spazio, come modello manifesto della vacuità (del nulla) dell’Essere, concatena tutto ciò che è, senza eccezioni, nella sua presa ferrea. Come spazio simile ad una catena che incatena il mondo e ciò che è in esso, così le auto-manifeste entità della realtà restano imprigionate nella suprema apertura-spontaneità originaria dell’Essere. (67)”.

Nel corso del suo essere manifestato lo *gnosema* ‘E’ assume forma e colore, che hanno entrambe qualità ed implicazioni sia astratte che sensoriali. La sua forma deriva dalla forma della lettera sanscrita ‘e’ nella scrittura Devanagari e quindi è quella di un triangolo equilatero con la base nella parte alta ed il vertice in quella bassa. Nel suo astratto aspetto di un triangolo ha anche una qualità sensoriale che è il suo colore blu profondo ed è quindi identico al colore della apertura dell’Essere, paragonato, in virtù del suo carattere-di-campo, alla distesa infinita del cielo.

Questo colore è un intangibile nulla, come pure la presenza stimolante dell’infinità, che richiama la nostra mente a distanze ultra-espansive. Johann W. von Goethe catturò la vera natura di questo colore con le seguenti parole:

“Come prontamente noi inseguiamo un gradevole oggetto che ci sfugge, così amiamo contemplare il blu, non perché ci viene incontro, ma proprio perché ci trascina dietro di esso... (68).”

Il blu è il colore di cui avvertiamo l’abbondanza nel cielo e nel mare. La sua gioiosa, esultante intensità vibrante, osservata in un cielo sereno, è allietante ed incoraggiante; la sua malinconica oscurità ed incertezza trasmette riverenza e nobiltà che, quando viene scossa, può ben essere espressiva di una fiera attitudine.

Inoltre, l’aspetto astratto del triangolo evoca l’idea dell’Essere sotto forma di un processo auto-emancipantesi, in tre correlati modi di accesso. La sua base simboleggia l’apertura che dà accesso al suo territorio ed incentiva questo movimento. I suoi lati simboleggiano i liberi attributi e le libere inclinazioni che danno accesso all’entrata e al culmine dell’intero processo (69). Nel suo aspetto sensoriale questo triangolo rimanda a ciò che, al primo sguardo, sembra essere un qualcosa di volgare, ma ad una osservazione ravvicinata si tramuta in un modo di esprimersi altamente simbolico. Dobbiamo sempre ricordarci che il nostro linguaggio può essere alquanto adeguato per esprimere fatti ordinari, ma abbastanza inadeguato per altri scopi. Colui che ha generato nel contesto della propria realtà fisica – che non è mai qualcosa di drasticamente “nient’altro-che-fisico” ma spesso interrelata con i sentimenti di colui che parla – la sua immaginazione e comprensione, la sua creativa sollecitazione ed abilità, porta con sé, ma non limitata a sé, una irriducibile essenza di prosaicità. Questa può aprire ed unire l’individuo alla sua dimensione di ordine spirituale superiore, proprio come può ridurlo e trattenerlo prigioniero nella dimensione di ordine psicofisica e psicosociale inferiore. Quindi nella tormentosa ed ambigua frase: “adamantina indistruttibilità della vagina della amante” (70), oltre a comunicare un senso di indivisibilità, irriducibilità, inesauribilità nonché preziosità e valorizzazione, “adamantina indistruttibilità” sta a significare il carattere-di-campo dell’Essere o la spazialità in cui il suo aspetto azionale si situa ed è stato sviluppato. La definizione “amante” con il suo implicito senso di giovinezza, sta ad indicare una gioiosa esuberanza percepita come suprema beatitudine, mentre “vagina” indica la sorgente creativa da cui tutto prende origine. Invece di quella apparente volgarità, rivolta agli interessati che sono ancora sotto il potere delle loro passioni e desideri (71) e che, come si direbbe oggi, pensano soltanto al sesso, viene usata la meno compromettente frase “lo spazio/cielo del mistero femminile” (72). Questa dizione richiama alla mente le parole del poeta:

*“O SOVRANA SIGNORA DEL MONDO! / FAMMI RESTARE  
NELL’ AZZURRA TENDA DEL PARADISO, IN QUESTA DISCHIUSA LUCE /  
QUI VI È LA MISURA DEL TUO MISTERO! – Goethe, Faust, II*

In questo sensoriale contesto il triangolo, con la sua base rivolta verso l’alto, simboleggia un onni-espansivo dispiegamento delle capacità dell’individuo nel suo progresso verso il *nirvana*, mentre il vertice rivolto in basso simboleggia il fatto che nessuna nascita né crescita ha origine qui nel *samsara*, dato che la dinamica del processo risiede olisticamente *sia nel samsara che nel nirvana*. Qui, il colore esterno di questo triangolo è bianco, per indicare la pura qualità piena di simbolismo delle forze fondamentali dell’universo, il cui spazio ha una primaria importanza nel dare la possibilità alle altre forze, presenti in maniera latente, di emergere e stabilire successivamente l’universo fisico congiunto con quello propriamente non così fisico. Il colore interno è rosso per indicare il risveglio del desiderio negli altri (73). Questo simbolismo è stato espresso poeticamente nelle parole:

*“Quell’eterno Femminino che ci conduce su e più in alto...” (Goethe, Faust, II)*

Nella pittura, questo tema è illustrato da Tiziano nel famoso: *“Venere ed il Suonatore d’Organo”* e, prima di lui, da uno sconosciuto artista dell’anno 1420 nel dipinto di Venere con un gruppo di ardenti ammiratori sopra ad un letto matrimoniale (74). L’aspetto sensuale di questo gnosema triangolare *“E”*, in qualunque maniera si possa riferire, ognuna sempre inclusa nell’altra, è di spiccata importanza per la simbolica ri-creazione di noi stessi e del nostro mondo, poiché implica già uno sperimentatore contestuale, insediato in un mondo che è *la sua propria* vita mondana, una persona non ancora determinata dalle quantitative oggettivazioni del pensiero concettuale, ma ancora in un processo di uno sviluppo qualitativamente ‘sentito’. Di più, essa riflette la simultaneità delle organizzazioni fisiche e psichiche, cosicché il “fuori” (o fisico) e il “dentro” (o fisico-con-psichico) devono la loro organizzazione alla ubiquità di una universale e sistemica connessione derivante da dinamiche omologhe. Da questa prospettiva unificata, la materia non è semplicemente un prodotto di scarto della spiritualizzazione – o, con un eufemismo, sterilizzazione- dell’universo, ma un indispensabile fattore nell’attività del sottostante principio di complementarità. Quindi non solo sono complementari materia e mente, ma lo sono anche il fuori ed il dentro, che rivelano una ulteriore spaccatura nella simmetria dentro il corpo-vivente (*lus*), l’organismo materiale in, e da cui opera l’attività mentale (*sems*) e la sua dinamica di ordine superiore, cioè la stimolazione totale del sistema cognitivo (*rig-pa*) (75).

Questa idea di una connessione universale che, come già detto, si dispiega nella co-emergenza del fuori e del dentro, puntando ad una spaccatura nella simmetria, che produce i vari stadi della loro evoluzione, in direzione di una possibile gerarchia coordinata, è stata assiomatica al pensiero buddhista. In riferimento alle forze fondamentali (*byung-ba*) operanti “là fuori” nell’universo e “qui dentro” nel corpo-vivente individuale che, in questo contesto, sono già una unica “quantizzazione” del carattere-di-campo della totalità e perciò chiamato *piccolo* (*chung-ba*), *Klong-chen rab-’byams-pa* disse:

“Le forze fondamentali “esterne” (*Phyi*), come la solidificazione/terra e la coesione/acqua e così via, servono come base (*rten*) delle forze fondamentali “interne” (*nang*) e dopo che esse, le esterne e le interne, sono riunite (connesse) in un semantico contesto-gerarchia del basamento (*rten*) e del basato (*brten-pa*), vi sono quindi due aspetti delle forze fondamentali e non vi è “essere-senziente” (*sems-can*) o “Buddha” (*sangs-rgyas*) che non sia “basato” su queste due (76).”

Egli proseguì spiegando la differenza tra un essere senziente ed un Buddha, col presentare la spaccatura nella simmetria come ciò che esprime un essere senziente, che è l’espressione del grossolano, dominato dall’aspetto materiale delle forze fondamentali, mentre il Buddha esprime ed è l’espressione del sottile, dominato dall’aspetto radiante delle stesse forze fondamentali.

Nella simbolica ri-creazione del mondo, che è perciò pronta a diventare un luogo in cui ci si può sentire a casa propria, il suo principio organizzante è operativo in due diverse direzioni, benché il punto di partenza sia lo stesso. L'apertura dinamica del sistema che, in termini di immediatezza della sua esperienza è riferita come una apertura-spazio/cielo o come mistero-spazio/cielo, resta la primigenia e primordiale forza fondamentale e che spesso, in questa fase "quantitativa" non perde la sua connessione con la realtà di ordine superiore di cui è, per essere più esatti, un falso spazio-vuoto (*vacuum*). Da questa apertura emergono, per mezzo di un processo stimolato dalle variazioni del sistema nel suo potenziale gnosemico, attivate dalla potenzialità espressiva di questi puri gnosemi da parte dello sperimentatore, le altre forze fondamentali ed i loro rispettivi "livelli autopoietici". Dopotutto, il mondo non è soltanto pieno di colori, ma anche di suoni, così come mirabilmente espresse Joseph Freiherr von Eichendorff nel suo piccolo poema "Wuenschelrute" (La bacchetta del raddomante):

"C'è un canto che dorme in tutte le cose  
che stanno ininterrottamente sognando...  
E così il mondo incomincerà a cantare  
Se tu soltanto farai risuonare la magica parola..."

La sequenza della manifestazione delle forze fondamentali, viste ed udite nella loro attività (funzione) gnosemica, avviene nel modo seguente: motilità=aria (*rlung-YAM*), calore=fuoco (*me-RAM*), coesione=acqua (*chu-BAM*), e solidificazione=terra (*sa-LAM*).

Questa sequenza delle forze fondamentali che formano l'universo, inclusi gli esseri umani, viene presentata nel *Pancakrama* (1,19-22), un'opera che appartiene al gruppo dei testi classificati come "tantra-padre", che si occupano principalmente della fase di sviluppo, enfatizzando l'attività appropriata nel senso di pianificazione e progettazione. Nel *Hevajratantra* (I,viii,1-2), un'altra opera che invece presenta un "tantra-madre" che si occupa della fase di completamento, già presente nella fase di sviluppo, enfatizzando anche il discernimento valutativo, il punto di partenza è la dinamica apertura del sistema, riferendosi al suo "mistero" o "vagina della amante", ma la sequenza della manifestazione delle forze fondamentali avviene nell'ordine opposto.

Fig. 3

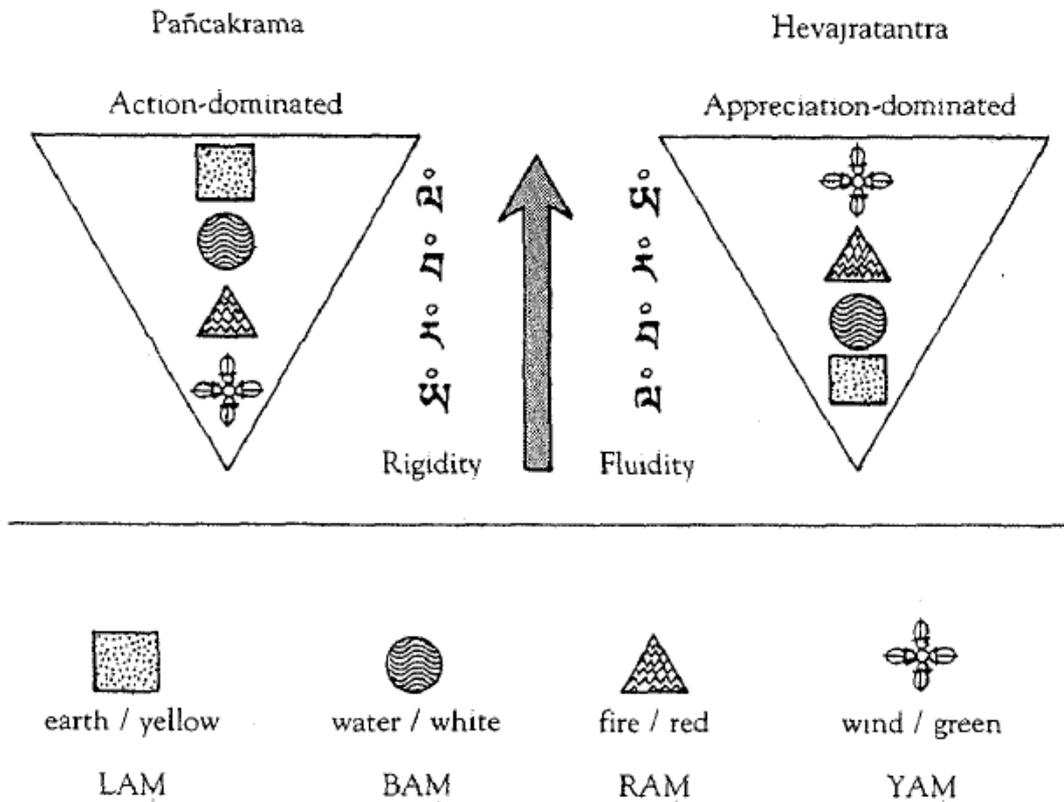


FIGURE 3

Quest'ultimo movimento, che può essere visto nel diagramma della precedente figura 3, ed è inteso come restituzione dell'unità e dell'armonia perdute con la dissoluzione di ogni contrasto e dissonanza e con l'apprezzamento del flusso di energia in tutto il sistema, è un intenso abbraccio ed una congiunzione a ritroso verso l'origine, mentre l'attività appropriata è un movimento di dispiegamento e stabilizzazione delle strutture più o meno rigide che rompono l'unità originaria.

Vi è una ulteriore dimensione nella sequenza della manifestazione delle forze fondamentali che sentiamo all'opera dentro di noi, semplicemente perché esse hanno strutturato e continuano a strutturare noi ed il nostro ambiente. Soprattutto, il mondo in cui viviamo, come i Buddhisti sanno da lungo tempo, è "un mondo assai apprezzato" (termine coniato da Sir Geoffrey Vickers, 1968/1970). Tuttavia, noi sperimentiamo ed apprezziamo il nostro mondo dal punto di vista ed in virtù del nostro essere degli esseri incarnati. Nessuno tra noi può sottrarsi al proprio corpo, che è perciò sempre presente nell'esperienza come il centro da, e intorno a cui visioni, azioni ed interessi sono messi in funzione. Inoltre, la comprensione e l'organizzazione del mondo da parte dello sperimentatore incarnato avvengono nel contesto della di lui o di lei sessualità. Non c'è nessun senso a scendere nei riduttivi *clichés* delle stantie teorie sulla natura della maschilità o femminilità, dato che così poco può essere imparato da queste. Esse puntano semplicemente a ciò che ognuno conosce ma è riluttante ad ammettere, e cioè che la sessualità è un modo di comprensione del mondo che non può venir cancellato da parte dello stesso sperimentatore incarnato.

In questo contesto dello sperimentatore incarnato come essere sessuale, le differenti sequenze, in cui le forze fondamentali appaiono, diventano oltremodo significative. Nell'*Hevajratāntra*, mettendo l'enfasi sull'apprezzamento 'sentito' delle dinamiche della vita e, implicitamente, sulla dissoluzione

delle vecchie strutture, la sequenza inizia da ciò che è percepito come solidificazione o irrigidimento, chiamato *terra* a causa del suo effetto e procede in seguito verso la fluidità, umidità e/o coesione, chiamata *acqua*, verso il calore o ardore, chiamato *fuoco* e, infine verso la motilità, lo spostamento e/o turbolenza, chiamata *aria* (o *vento*), fino ad arrivare ad una apertura onnicomprensiva definita come spazio, esso stesso una fondamentale forza, che è quella che comprende e riunisce le altre quattro forze che, attraverso le rotture della simmetria, sembra aprirsi a ventaglio prorompendo da questa forza inseparata la cui qualità viene sperimentata come suprema beatitudine.

Vi sono due aspetti complementari in questo processo che accade allo sperimentatore incarnato. Il primo si manifesta e si esprime come un organismo animato, lo stesso sperimentatore incarnato nella sua sessualità, e ne è una sua espressione. In tal modo esso si manifesta in quella cosa che colui che si attiene al significato letterale considera una esplicita descrizione dell'atto sessuale, nel modo in cui si svolge dai primi approcci fino all'orgasmo. Tuttavia, sia il "letteralista" che il "riduttivista" non tengono conto del fatto che la sessualità è una modalità di esistenza e quindi non solamente un concetto classificativo od una particolare procedura. Come modalità di esistenza è anche, come già notato, un modo di comprensione del mondo che non è mai conoscenza statica, ma un'organizzazione crescente di informazione. Da ciò, la sessualità gioca un significativo ruolo nell'auto-riflessione, auto-trascendenza e auto-realizzazione. Questo fatto è certamente ciò che si intende col seguente passaggio dello *Hevajratantra* (I,x,38-40) di cui viene riportata una parafrasi, secondo l'interpretazione di *Dampa bsod-nams rgyal-mtshan* (1312-1375) della tradizione *Sa-skya* in particolare, e quella di *Dwags-po Pan-chen bkra-shis rnam-rgyal* (1512-1587) della tradizione *dKar-brgyud*, con queste parole:

“La congiunzione di *bola* (lo scettro, o pene, come attività appropriata) e *kakkola* (il loto, o vagina, come discernimento valutativo), stabilisce un mutuo contatto tra, appunto, *il metodo* (attività appropriata) e *la saggezza* (discernimento valutativo). Dal primo momento di godimento o gioia, che è la comprensione stessa come risolutezza e stabilità, il componente biofisico individuale chiamato “terra” nasce a mo’ di magica proiezione della realtà sistemica dell’individuo.

Successivamente, quando l’interesse dell’individuo con il completamento psichico ha acquisito un carattere di fluido seminale, viene all’esistenza il componente biofisico individuale chiamato “acqua” mentre, dallo scuotere e roteare lo scettro nel loto, viene generato calore che fa apparire il componente biofisico individuale chiamato “fuoco”; La sottile vibrazione e movimento dell’interesse con il completamento psichico a quel dato momento, che è come la quiete prima della tempesta, è ben conosciuto come il componente biofisico individuale chiamato “aria”.

“Il sentimento (o meglio, la sensazione) di beatitudine che emerge da quel momento è detto essere il componente biofisico individuale chiamato “spazio”, che non è riconducibile a colore o forma poiché non ha nessun genere di forma. In questo modo la realtà sistemica dell’individuo ha racchiuso in se stesso le cinque forze fondamentali.

“Poiché questa sensazione di beatitudine giunge dalle forze fondamentali costituenti la realtà fisica dell’individuo ed in virtù del fatto che è una esperienza transitoria ed è stata determinata dalla congiunzione degli organi sessuali, questa non è la beatitudine sistemica di ordine superiore. È soltanto una indicazione per essa. (77)”

In altre parole, questa “sensazione delle proprie possibilità migliori” che, come accade nel momento dell’orgasmo, può venir concepita come un estremo risultato di soddisfazione che coinvolge l’intera persona, resta nondimeno puramente organico e, preso come fine a se stesso, farà cominciare a ripetere successive esecuzioni che, inevitabilmente, saranno inferiori alla effettuazione olistica della simbolica ri-creazione di noi-stessi e del nostro mondo.

Il secondo aspetto è il processo del ‘morire’, non come un processo che può essere osservato dall’esterno, ma come quello che l’individuo deve attraversare e, così facendo, lo percepisce come

dissoluzione delle vecchie strutture come quando, ad esempio, la compattezza del corpo perde la sua solidità di corpo-vivente.

In contrasto col resoconto di cui sopra, il *Pancakrama*, enfatizzando la creazione e la strutturazione, procede allo svelamento della dimensione di apertura del sistema. Questa sequenza della manifestazione delle forze fondamentali chiarisce i vari stadi dell'attività mentale (*sems*) del sistema, segnatamente a riguardo del complesso di motilità della mente, alla ricerca di una possibile reincarnazione (*lus*). Sebbene qui si possa parlare di "attività mentale", non si dovrebbe assumere che ciò che è così chiamato possa in qualche modo essere considerato come "coscienza" o "mente", nel senso generalmente accettato di questi termini, anche se esso possiede già tutte le distinte possibilità per svilupparsi eventualmente in esse. Piuttosto, vi è un'auto-organizzazione evolvente della dinamica del sistema che, come tale, si riferisce ad un modello di attività comparativamente poco "quantificato" all'interno della totalità e che dà luogo a proiezioni relativamente stabili, autopoietiche e concettualmente condivisibili dentro la realtà tridimensionale. Il suo dispiegamento dentro il corpo individuale fu descritto da *Sang-rgyas gling-pa* (1340-1396) come segue:

"L'intrinseco splendore interiore della pentade dei metodi di consapevolezza originaria, che preparano un campo-pieno-di-espressività dell'ultratrascendente qualità del sistema, si irradia all'esterno sotto forma di cinque varietà di colori. Riguardo a questi cinque colori, l'attività mentale sorge con un lieve orientamento nella direzione del loro soggettivo adattamento che è il loro potenziale riferimento esterno. Comunque, l'attività mentale non è ancora considerata come una qualche cosa in un qualche luogo, al contrario, vi è soltanto la permanenza persistente dell'Essere sotto forma di forza fondamentale chiamata "spazio". La dinamica di questa predominante radianza nella sua completa vividezza, nella quale non vi è niente che possa essere determinato come un essere questo o quello, erompe in una varietà di manifestazioni e ciò viene chiamato la "sua motilità". A causa della radianza in questione, si parla di essa come attività mentale e a causa del movimento in questione si parla di essa come motilità. Se si cerca di analizzare questo fenomeno, non si trova niente, né tantomeno si trovano radianza o motilità come un qualcosa (di percepibile). In seguito, attraverso la dinamica di questa operazione di soggettivizzazione della motilità, che non riesce a riconoscere il fatto che radianza, attività mentale e motilità stessa sono indivisibili, viene generato calore e questo fenomeno costituisce la forza fondamentale chiamata "fuoco". È come quando una persona esegue qualche lavoro pesante e comincia a sudare ed a sentire caldo. Attraverso questo calore viene generata la forza fondamentale chiamata "terra". Il vapore che sorge quando il calore del fuoco viene in contatto con la terra è la forza fondamentale chiamata "acqua". Infine, una volta che la tendenza ad appropriarsi soggettivamente della dinamica della consapevolezza originaria assoluta è diventata evidente, le cinque forze fondamentali esterne entrano in gioco in questa operazione. Ciascuna di esse possiede la propria dinamica autopoietica ed attraverso essa assume una distinta forma. Quando queste forze fondamentali si combinano insieme, la sottile radiazione, loro "essenza", agisce in una maniera co-ordinata ed a causa di ciò viene costituito il corpo psico-fisico vivente (78)."

In breve, l'evoluzione del soggettivo "Io" – Io mi approprio, mi afferro, seleziono e così via – avviene attraverso una rottura della simmetria e tutto ciò che segue viene determinato da questo primo passo. Ciononostante, dal punto di vista dell'olomovimento, l'iniziale rottura della simmetria non viola il principio di una connessione universale o della inseparabilità dei fenomeni dinamici, come è chiaramente indicato dal riferimento alla radiazione sottile che, essendo venuta alla ribalta nella frattura della simmetria originaria, continua ad essere operativa nelle forze fondamentali. In relazione all'individuo, l'effetto globale fu descritto da Edmund Husserl (1923/24-1950, p.60) nel modo che segue:

"Il mio organismo è l'unica cosa della quale io ho esperienza in un modo assolutamente immediato, l'incarnazione di una vita psichica (cioè, un sentire, un oggettivare, un percepire e così via, che è la

mia propria vita, o che è “espressa” in questa forma corporea, nel fisico mutevole, nella vivente circostanza). Ciò accade in modo tale che ‘io’ percepisco immediatamente non solo le cose, gli organismi animati ed i loro comportamenti fisici ma anche, nello stesso tempo, la mia stessa vita psichica; ed infine, entrambe le cose contemporaneamente ed immediatamente: l’auto-incarnazione di quest’ultima (la vita psichica) nel primo (il mio organismo) e l’auto-esprimersi dell’una nell’altro (79).”

Seguendo una vecchia tradizione già considerata nel *Majjhimanikàya* del Canone Pali, *Klong-chen rab-'byams-pa* chiamò questa “attività-mentale-in-cerca-di-un-corpo”: ‘*dri-za*’ (in Pàli *gandhabba*), che letteralmente significa “mangiatore-di-odori”. Questo termine può ben rispecchiare una reale prima fase nell’evoluzione del cervello – il cosiddetto *cervello serpentino*, che contiene il sistema olfattivo, il quale gioca già un ruolo importante nelle funzioni orali e genitali, come il nutrimento e l’accoppiamento, e il cosiddetto *cervello paleomammiferiano* o sistema limbico, che apporta le preferenze emozionali all’interno di questo ruolo. In relazione a questa prima fase, vi è la designazione del contributo femminile alla riproduzione per mezzo del “sangue” (*khrag*) o “estro” (*rdul*), con quest’ultimo che gioca anch’esso un ruolo nel ciclo sessuale di tutti i mammiferi di sesso femminile, con l’esclusione dei primati che, nell’evoluzione dei loro cervelli, hanno di gran lunga aggirato queste antiche disposizioni accentuando le funzioni visive e auditive. Sebbene questi vecchi termini possano sembrare del tutto antiquati, alla luce di ciò che conosciamo adesso sulla riproduzione sessuale, il loro persistere dimostra che il linguaggio non tiene il passo di una conoscenza rapidamente in crescita ed anche che si è più possibilmente coinvolti nella riproduzione sessuale di quanto invece la scienza sia stata capace di rendersene conto.

Il processo della incarnazione prende avvio dall’aspetto mobilità del complesso ‘motilità-attività mentale’, che attizza il desiderio latente dei futuri genitori che il complesso in questione ha scelto (“avendo fiutato il loro odore”) per divenire incarnato e che sono pronti per il concepimento, prendendo posto in, e attraverso, la mescolanza del seme paterno con l’estro materno. La preferenza emozionale che entra in gioco già a questo primo stadio è indicata dalla “attività-mentale-di-essere-incarnato” nel dimostrare una affettività verso il padre se sta per diventare una bambina o verso la madre se sta per diventare un ragazzo. Attraverso questo “attizzamento”, il desiderio sopito si trasforma in una vampata (“fuoco”) di un ardente attaccamento (*dodchags*), tale che l’ardore (‘*dod*) come forza motivante (*rgyu*) viene modificato dall’attaccamento (*chags*) nella forza concomitante (*rkyen*) all’effetto, che l’ardore stesso costituisce la effettiva reciproca attrazione (“acqua”) e l’attaccamento si trasforma nei comportamentali modelli del guardarsi, sorriderci l’un l’altra, prendersi reciprocamente le mani e così via, fino a che venga effettuata, nell’intimità di un abbraccio e dell’atto sessuale, la solidificazione (“terra”) del corpo psicofisico vivente (80).

Nel contesto della sua ricerca di un corpo, l’attività mentale, per mezzo della sua motilità, è già impressa nella struttura della forze fondamentali dell’universo sotto forma di totalità. Quindi, l’attività mentale non è un epifenomeno né è qualcosa che sta fuori del processo evolutivo; invece essa è in esso come suo principio organizzante costituito su uno specifico piano. I testi indigeni parlano di ciascuna delle quattro (o cinque) forze fondamentali, di cui quattro sono specificatamente strumentali nel dare origine al complesso materiale-fisico, producendo la possibile strutturazione senza mai venir limitate alla struttura risultante. Da notare anche che questa apertura alla incarnazione è il gene-potenziale-specifico della specie in interazione con le altre quattro forze fondamentali. Le figure 4 e 5 cercano di chiarire la complessità del processo evolutivo. La figura 4 illustra la connessione cosmica dell’uomo (81), mentre la figura 5 illustra la connessione esistenziale dell’uomo calato nel mondo (82).

Fig. 4: La freccia indica la strutturazione subliminale

Color/light values	External fundamental forces	Internal physical aspect	Arcane psychic aspect
Blue	Space	Orifices in the body	<i>kun-gzhi</i>
White	Cohesion/ water	Blood/lymph and the overall constitution	<i>kun-gzhi'i mam-par shes-pa</i>
Yellow	Solidity/ earth	Flesh and bones	<i>yid</i> ←
Red	Heat/ fire	Body warmth	↓ <i>nyon-yid</i>
Green	Motility/ wind	Breath	<i>sgo-linga'i mam-par shes-pa</i> →

The arrow indicates subliminal structuring.

The technical terms retained for simplicity's sake in Figure 4 are:

*kun-gzhi*: the genus- and species-specific potential as an approximate symmetry transformation of Being (*gzhi*) as the exact symmetry limit;

*kun-gzhi'i mam-par shes-pa*: the genus- and species-specific potential on its way toward constituting the experiencer's background for perceptual processes;

*sgo-linga'i mam-par shes-pa*: the five sense-specific perceptual operations;

*yid*: the concept-forming perception;

*nyon-yid*: the affectively toned perception determining the character of the subject's response to the environment.

## FIGURE 4

I termini tecnici, per semplicità contenuti, della figura 4, sono:

*Kun-gzhi*: il gene-potenziale-specifico della specie, in forma di simmetria approssimativa, in trasformazione dell'Essere (*gzhi*) come preciso limite della simmetria.

*Kun-gzhi nam-par shes-pa*: Il gene potenziale-specifico della specie nelle sue prossime condizioni costituenti la base per i processi percettivi dello sperimentatore.

*Sgo-linga'i nam-par shes-pa*: La messa in opera dei cinque sensi specifici della percezione;

*Yid*: Il concetto-idea, che forma la percezione;

*Nyon-yid*: La percezione carica di emotività, che determina il carattere della risposta del soggetto pensante all'ambiente circostante.

Nella strutturazione ed interpretazione di ciò che sta diventando il “nostro mondo” visto sia dalla prospettiva cosmica che esistenziale, l’attività mentale, in quanto principio organizzante del sistema cosmo-ontologico, gioca un ruolo decisivo. Elaborando questo terna col riunire insieme, e parafrasando, le presentazioni di *Klong-chen rab-'byams-pa*, possiamo dire che il complesso ‘motilità-attività mentale’ opera da, e attraverso la realtà di ordine superiore delle quattro forze fondamentali come principio costituente, nella realtà di ordine inferiore delle stesse quattro forze fondamentali, di cui costituisce, su questo piano, l’informazione genetica di ciò che sta diventando il “macrosistema”, il quale si presenta come una rete di interrelazioni funzionali. La parte paterna contiene le proprietà “catalitiche” (*rgyu*) mentre quella materna contiene le proprietà “sintetizzanti e modificanti” (*rkyen*). Ciascuna offre qualcosa che l’altra non possiede. Da questa interazione tra *catalisi* e (*ri-*)*sintesi* evolve il sistema-materia dell’attività mentale. In maniera più significativa, i testi parlano di questo ordine inferiore delle forze fondamentali nei termini del loro aspetto di “essenza-radianza” (*dangs-ma*) stemperato da una certa mescolanza di “essenza-materia” (*snyigs-ma*), per mezzo della quale la realtà di ordine inferiore rimane dinamicamente connessa con la realtà di ordine superiore.

Fig. 5

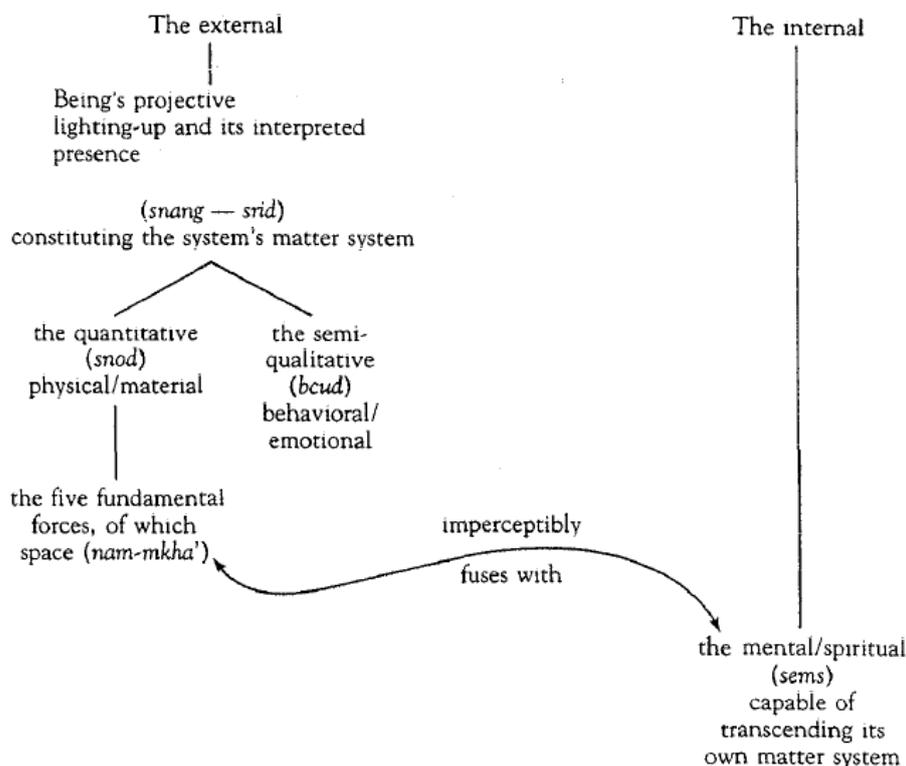


FIGURE 5

La distinzione tra forze fondamentali dominate dalla “radianza” (*dangs-ma*) e forze fondamentali dominate dalla “materia” (*snyigs-ma*), la cui interazione determina l’evoluzione dell’universo e si manifesta in una contestualità globale di costituenti interconnessi, viene messa in luce nel risveglio dell’olomovimento (impulso olistico) dell’Essere che, nella sua continua creatività, dà origine alle situazioni esperienziali *del samsara e del nirvana*. Poiché le forze fondamentali, in quanto

caratteristiche dell'olomovimento, "nascono" e costituiscono un creativo gioco nella luminosità proiettiva dell'Essere, il quale esso stesso, come olomovimento, può essere considerato una "originaria" rottura della simmetria, queste prendono il nome di "forze fondamentali" ('*byung-ba*) proprio da questo avvenimento. All'interno di questo olomovimento avviene una ulteriore rottura della simmetria, cosicché queste forze fondamentali conservano "internamente" il loro carattere dominato dalla radianza, diventando la pura autoluminescenza di una originaria consapevolezza (*ye-shes*), mentre "esternamente" il loro carattere dominato dalla materia, costringe il sistema a smarrirsi nell'errore, in un totale modello autopertpetuantesi di contestualità (*bag-chags 'khrul-pa*). In altre parole, le forze fondamentali si presentano esternamente con la rigidità dei modelli strutturali (fenomeni solidi= *gzugs*) che formano l'ambiente che ci circonda, con i suoi campi visivi, auditivi, olfattivi e tattili installati nello sperimentatore e che possono, in quanto tali, essere considerati una specie di energia "congelata"; internamente, le forze fondamentali mantengono il loro carattere dinamico presentandosi come una specie di vibrazione-essenza (potenzialità di pensiero= *ngos*). Questo aspetto vibratorio delle forze fondamentali serve, potremmo dire, come un "telaio-neurale" (83) per il "continuum" mentale (*sems*) per un verso, e per la consapevolezza originaria (*ye-shes*) o attività cognitiva (*rig-pa*), per l'altro, entrambi nel loro stesso essere paragonabili ad immagini di un'onda piatta (84).

Strettamente parlando, le forze fondamentali, dominate sia dalla "radianza" che dalla "materia", sono manifestazioni dell'olomovimento nel suo processo di restare avvolto dalle sue stesse creazioni senza, tuttavia, venirne toccato o interessato in modo permanente. Lo splendore proiettivo di una chiara lucentezza altrimenti invariabile – una rottura della simmetria che piuttosto è una approssimativa trasformazione della simmetria – è uno svago divagatorio che ha diverse ramificazioni. Da *Klong-chen rab-'byams-pa* leggiamo:

“Benché non vi sia opacità nel carattere di campo dell'Essere, a causa dell'olomovimento questa si manifesta in maniera inostacolata in certune forme, non appena esso comincia ad agitarsi ed a vibrare. Questa divagazione in versione discendente della originale ed ottimale eccitazione apre la porta all'attività-mentale; il suo ornamento è la soggettività individuale che si manifesta nelle emozioni. Inoltre, la divagazione sta a significare una capacità o creatività, o un raggio di luce e, come tale, è il puro splendore proiettivo dell'Essere. È la stessa situazione di quando un germoglio nasce da un seme, o quando i lineamenti di un volto sono riflessi in uno specchio. L'ornamento significa che è semplicemente un aspetto del culmine del processo, proprio come il fiore è il culmine del programma della pianta, già presente nel seme o come una impressione incisa su di un sigillo (85).”

Questa pittoresca raffigurazione implica l'auto-ordinamento gerarchico in cui ogni livello situa la sua propria organizzazione dinamica e sta già operando con gli altri piani in maniera coordinata. *Klong-chen rab-'byams-pa* indicò esplicitamente questo triplice carattere con queste parole:

“La versione discendente della vibrazione dell'Essere (*ma-rig-pa* = ignoranza) non esiste da sola o di per se stessa; essa dimora ornata da tutti i programmi pertinenti alle impressioni dell'uomo nella sua realtà di ordine inferiore, riassunti col termine "attività-mentale" (*sems*); ed inoltre essa dimora insieme col pensiero oggettivante, cioè con la soggettività (*vid*) dell'individuo. La loro unità è sommariamente chiamata 'la versione discendente della eccitazione dell'Essere' e questo è precisamente ciò che si intende con il termine "*samsara*" (86).”

Mentre *Klong-chen-* enfatizzò l'unità di questa gerarchia, il *Rig-pa rang-shar* ha chiaramente precisato (87) l'evoluzione di questa gerarchia:

“Sebbene nella luminosità della genuina super-trasparenza (*ka-dag*) dell'Essere non esista la versione discendente della sua eccito-vibrazione, né attività-mentale e né soggettività, questa stessa versione discendente sorge e dà origine alla dinamica creativa dell'Essere sotto forma di spontanea

presenza (*lhun-grub*). Dalla divagazione di questa versione discendente della eccito-vibrazione sorge l'attività mentale; dall'arricchimento dell'attività mentale ha origine la soggettività; dalla relazione tra la soggettività ed i suoi oggetti hanno origine i cinque veleni (88)".

Nonostante il fatto che si possa fare una differenziazione tra l'attività mentale e la eccito-vibrazione dell'Essere ed attribuire la prima ad una realtà di più basso ordine e la seconda ad una realtà di ordine più elevato, l'attività mentale resta un aspetto integrale dell'organismo vivente chiamato "uomo". Ancora, la loro connessione è indicata da *Klong-chen rab-'byams-pa* con le seguenti parole:

"L'attività mentale simula la eccito-vibrazione nella misura in cui quest'ultima sia presente o meno; la eccito-vibrazione, al contrario, non imita l'attività-mentale, seguendola quando c'è o ritornando in se stessa quando l'attività mentale non è presente. In sostanza, la eccito-vibrazione non è subordinata all'attività mentale; poiché l'eccito-vibrazione stessa è la dinamica creativa dell'Essere, è la attività mentale che è subordinata ad essa. Se la eccito-vibrazione non mette in atto la sua eccitazione, l'attività mentale, con le sue biforcute tendenze che spaccano l'originaria unità, è incapace di divenire operativa. È proprio come il caso delle onde che, appunto, non possono essere generate quando l'acqua non si muove" (89).

Per illustrare questo punto, lo stesso *Klong-chen* enunciò una parziale citazione dal *Rig-pa rang-shar* che qui si riporta integralmente:

"Una illustrazione della differenza tra la eccito-vibrazione e la sua versione discendente è l'acqua nella sua rappresentazione figurativa, quest'ultima dipendente da una molteplice varietà di condizioni. Una illustrazione della differenza tra l'attività mentale e la eccito-vibrazione viene data dall'acqua e le onde; la eccito-vibrazione, come l'acqua, non è subordinata all'attività mentale, che è, invece, come le onde" (90).

Mentre i termini *attività-mentale* (*sems*) e *versione-discendente-della-eccito-vibrazione* (*ma-rig-pa*) sono generalmente usati come sinonimi nella descrizione della discesa dell'uomo nella realtà di ordine inferiore che compone il chiuso universo del suo mondo-vita, i termini *eccito-vibrazione-conoscitiva* (*rig-pa*) e *consapevolezza-originaria* (*ye-shes*) sono spesso pure usati per riferirsi alla realtà di ordine superiore che è caratterizzata da spontanea apertura e che, nel pensiero *rDzogs-chen*, è più la natura di una approssimata trasformazione della simmetria che non un esatto limite della simmetria stessa (91). La complessità di questo olistico approccio *rDzogs-chen* può essere risolta dalla presentazione grafica nella fig. 6:

Fig. 6

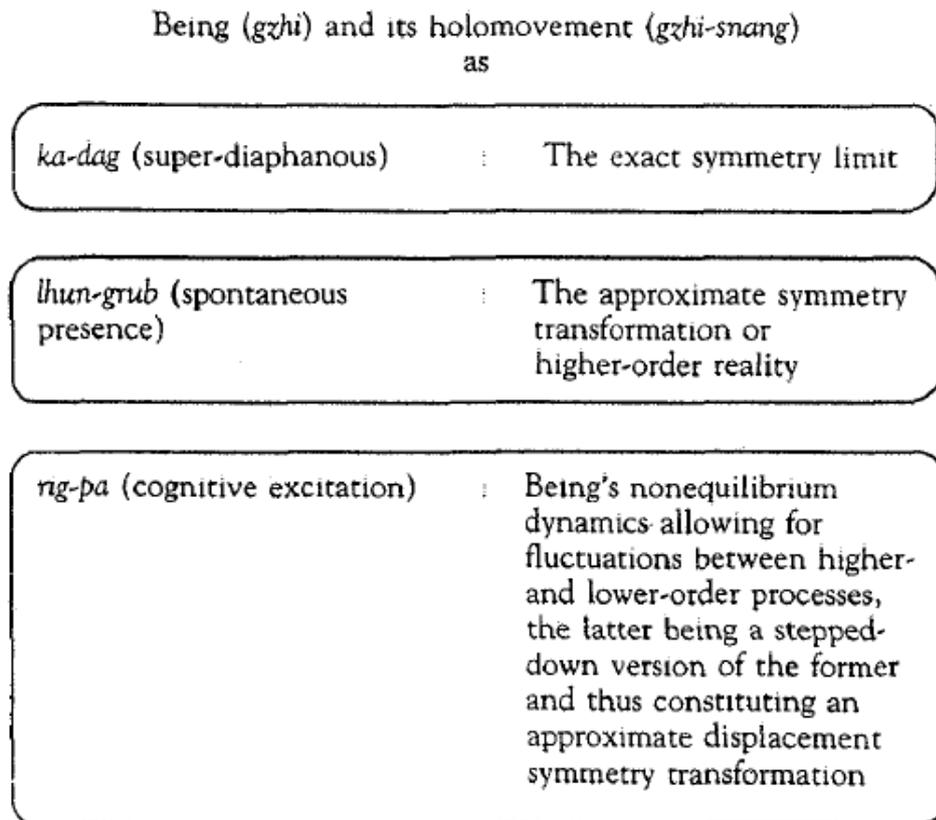


FIGURE 6

Sebbene la eccito-vibrazione cognitiva e la consapevolezza originaria possano essere usate come sinonimi, vi si può anche distinguere una sottile differenza nell'uso. La eccito-vibrazione cognitiva è più specificatamente usata nei riguardi della ottimale dinamica dell'Essere di cui la consapevolezza originaria, con le sue specifiche modalità, è una delle sue numerose funzioni. Come pura dinamica conoscitiva, si manifesta ed è percepita in una risplendenza proiettiva che genera sia l'attività mentale che le modalità della consapevolezza originaria. Questa apparente contraddizione rimane inesplicabile allorché sia attuato un approccio meccanicistico-riduzionista alla soluzione del problema e l'Essere sia considerato un sistema equilibrato. A questo punto possiamo occuparci dei processi vitali di, e in un sistema squilibrato che, a causa della sua intelligenza pervasiva, è diventato sempre più autoriflessivo in virtù delle fluttuazioni nella sua attività eccito-vibrativa. In questo processo creativo, l'immaginazione olistico-contemplativa (*sgom-pa*) spesso vagamente, se non erroneamente, ritenuta una semplice meditazione, gioca un significativo ruolo. Da tener presente che c'è una notevole differenza tra la immaginazione creativa olistica e l'immaginazione ri-confermativa basata su operazioni logico-astratte che restano situazioni specifiche. Ancora, *Klong-chen rab-'byams-pa* ha vieppiù chiaramente sottolineato la differenza tra la genuina e contemplativa immaginazione creativa (*sgom-pa dag-pa*) e la personalistica, egocentrica ruminazione (*gid-dpyod*), in questo modo:

“Il fondamento della “immaginazione olistica” è che in essa non vi sono vani vagheggiamenti su operazioni tematizzanti e concettuali della mente, essendo essa l'assoluta chiara luminosità dell'Essere...” (92). Ed anche:

“... Non confusa riguardo alla permanenza dell’Essere, essa è libera dagli estremi del ritenersi qualcosa di eterno o di essere una qualsivoglia nullità...” (93). Ed infine:

“Avendo perduto l’essenza di ciò che è la profondità della immaginazione olistica, una persona stupida adopera questo tipo di immaginazione deformandola nella sua soggettiva ruminazione ed a causa di ciò inganna la sua propria mente” (94).

Per la *immaginazione olistica e creativa* che, come *Klong-chen* ha dianzi fatto capire, è “sistemica” nel senso di essere la dinamica della assoluta chiara luminosità dell’Essere, la realtà di ordine inferiore dell’attività mentale diventa una sfida alla realtà di ordine superiore della consapevolezza originaria nel proprio ‘sé’ e, attraverso questa immaginazione creativa, l’attività mentale è riscattata dalla rigidità dentro la quale aveva permesso di far cadere se stessa. Nella immaginazione creativa, la consapevolezza originaria è sempre al lavoro e vi ha preso libera dimora.

La simbolica ri-creazione della realtà esteriore e della vita individuale in questo mondo, dal quale essa è foggata e sul quale essa lascia le impressioni della sua autentica presenza è, da parte dello sperimentatore, un riepilogo dell’auto-generazione (*autopoiesi*) dell’Essere ed inizia con una prima modalità espressiva che emana dal suo livello di realtà di ordine superiore (*don-dam-pa’i sngags*). Di per sé, la modalità espressiva riflette già la dinamica del sistema, esprimendo sia se stessa nella complementarietà di appropriata attività e discernimento valutativo, sia la formulazione di una completa spontanea-apertura dell’Essere che, in virtù della sua onnipervasiva consapevolezza originaria, implica una intenzionalità tale da essere insieme sia lo stadio dell’azione che lo stadio della oggettivazione, essendo oggetto la stessa apertura originale. Attraverso la comprensione “profondamente-sentita” di ciò che tuttora è una indivisa totalità, il sistema (organismo psicofisico) viene impedito dallo scivolare dentro uno stato segnato da vibrazione discendente ed è quindi ripristinata la sua eccito-vibrazione ottimale. Per questa ragione la modalità espressiva è stata definita come una protezione dell’individuo dal venir soggiogato alle vicissitudini del samsara e lo aiuta nella sua ricerca verso l’ottimale “evoluzione perfetta” (95).

Su questo livello di realtà di ordine superiore, la modalità espressiva è lontana dal voler rappresentare la parola. Nel suo passaggio dentro la realtà di ordine inferiore, essa evolve nel linguaggio parlato attraverso i suoi componenti gnosemici, che sono composti da vocali e consonanti e che contengono già in se stessi una qualità gestaltica la cui dinamica interiore è fornita dalla originaria consapevolezza dell’Essere (96).

### *IL RIEPILOGO IMMAGINATIVO DEI PROCESSI MORFO- ED ONTOGENETICI*

La *Gestalt* (costante verifica esperienziale) che emerge da tutto questo ha, per così dire, una sua propria vita e, nel suo successivo sviluppo, si esprime con immagini intensamente in movimento. Così facendo, dà origine ad una quintuplica serie di processi morfo- ed ontogenetici intra-vissuti in modo immaginativo ed esperienziale (97). Sebbene questi processi operino dalla realtà di ordine superiore, di cui le dinamiche, riferentesi alle modalità della consapevolezza originaria, sono già una espressione, dato che si esprimono entro se stesse, e susseguentemente sono illustrate da immagini che appartengono alla realtà di ordine inferiore. Quindi, in virtù del loro essere sia una espressione che la cosa espressa, queste immagini facilitano l’accesso alla realtà di ordine superiore (98). Tuttavia, questa realtà non è qualcosa di statico ma una organizzazione complessa nella quale le sue modalità di consapevolezza originaria hanno ciascuna una distinta qualità funzionale.

L’immagine del primo processo morfo-ontogenetico intra-vissuto immaginativamente ed esperienzialmente, è *una luna piena* che si è sviluppata dalle vocali gnosemiche, in quella che è

diventata la prima modalità espressiva dell'Essere. Il suo colore è bianco per indicare ciò che essa esprime simbolicamente, che è libero da qualsiasi tipo di soggettività (logico-astratta o emotivo-contaminante) e senza la nebbia delle tendenze separativistiche della mente, nonché privo della sporcizia depositata dalle emozioni. Vi è un'altra potente associazione coinvolta nello scegliere o assegnare un preminente posto all'immagine della luna. Il mondo fenomenico, cioè la realtà di ordine inferiore, è sempre stato sentito e visto come qualcosa che è simile al riflesso della luna sull'acqua limpida o, come *Klong-chen rab-'byams-pa* espresse nel seguente modo:

“Nella misura in cui esistono i fenomeni, fino alla misura in cui non vi è che il “nulla” (la spontanea-apertura); tutto (cioè i fenomeni) (è) proprio come la inseparabilità dell'acqua col riflesso della luna in essa” (99).

La consapevolezza originaria che opera in tal senso è la cosiddetta “consapevolezza-originaria-simile-a-specchio”, la cui definizione-tipo fu data nel *Mahà-yànasùtràlankàra* (Ix,68):

“La consapevolezza-originaria-simile-a-specchio, non si preoccupa di un Io o mio, non ha un limite circoscritto e, da sempre presente, non si confonde giammai con tutto ciò che può essere conosciuto, ma neppure vi sarà giammai vero desiderio o passione per esso.”

Questa definizione, comunque, non dice nulla sulle dinamiche interne della consapevolezza-originaria, suggerite dal riferimento ad uno specchio che, nel pensiero buddhista ed orientale, è generalmente considerato come un potente rivelatore e non soltanto un mero riflettore. Questo carattere dinamico è messo in evidenza in taluni testi, come il *Rig-pa rang-shar* ed il *sGra thal-'gyur-ba*. Diversamente dal *Mahà-yànasùtràlankàra*, che si interessa a questa consapevolezza ed alle altre modalità correlate nel contesto della loro implicazione sociale ed applicabilità, le opere citate si occupano delle qualità coinvolte in maniera psichica. Perciò il *Rig-pa rang-shar* dichiara:

“La consapevolezza-originaria-simile-a-specchio opera nel seguente modo: proprio come nel disco di uno specchio qualunque cosa venga esposta davanti ad esso sembra entrare in esso, così nella perfetta eccitazione vibratoria dell'Essere, la sua consapevolezza si irradia come la pura luminosità dell'Essere” (100).

Una più elaborata descrizione appare nel *sGra thal-'gyur-ba*:

“Nella consapevolezza-originaria-simile-a-specchio, l'aspetto radiante della riflessione di forme e colori è un evento totale. Poiché essa è bianca e senza-macchia, presenta una pregevole luce che nel suo illuminarsi da se stessa si lega con ciò che sta per divenire *samsara* e *nirvana* contemporaneamente. Poiché la forma di tutto ciò che è, viene illuminata da essa, Essa è una consapevolezza auto-eccitativa e auto-vibrante. Benché radiante, essa è “NULLA” ed a causa del suo essere “nulla” (cioè una completa spontanea-apertura) essa è libera. Non vi sono in essa nozioni riduzionistiche che si arrogano il diritto di essere un qualche cosa, ma vi è una totalità esistente come base dinamica che non ha il bisogno di porsi come una base ed è solo libertà in e per se stessa” (101).

Di conseguenza, il fresco biancore della luna piena, il potere rivelatore dello specchio, così come la dinamica apertura dell'Essere “che immagina” se stesso in queste immagini, contribuiscono a dare a questo processo morfo-ontogenetico sperimentato immaginativamente, un posto preminente nell'autopoiesi (auto-generazione) del sistema.

L'immagine del secondo processo morfo-ed ontogenetico intra-vissuto in maniera immaginativa ed esperienziale è quella *del sole*, che dissipa l'oscurità da ogni luogo ed è di beneficio a tutti gli esseri viventi. Esso è anche una tale energia, che se la luna rivela possibilità di prospettive, il sole le inonda con la sua luce calda e forte. In termini di consapevolezza questo carattere onnicomprensivo è

espresso dalla identità con la consapevolezza-originaria o, più precisamente, identità-*come-tale*- della consapevolezza-originaria, e che nel *sGra thal-'gyur-ba* è così definita:

“L’Identità (con la consapevolezza-originaria)-in-quanto-tale (*mnyan-nyid*), significa identità rispetto al duplice momento causale (*rgyu*), identità nei riguardi del triplice modo di modificarsi (*rkyen*), identità rispetto al tempo e identità rispetto allo spazio. In essa non vi è dualità e nemmeno vi sono delimitazioni. Rimanere nell’indiviso con intenzionalità (in quanto fase-oggetto) e nel non-separabile (in quanto fase-azione) è ciò che si intende con identità (*mnyan-pa*) ed in questo nodo essa rimane liberata dai processi del pensiero oppressi da sofferenza. “Come-tale” (*nyid*) significa che essa non può essere costruita né può essere trovata tramite qualsiasi ricerca; Essa c’è per suo proprio diritto, priva di qualsiasi essenza; come pura esperienza è tale che, in essa, tutte le dicotomie scompaiono. Infine, “Consapevolezza- originaria” significa che, nei riguardi della sua permanenza, e dal comprendere che essa risiede realmente in se stessa, non rimane impigliata né nel samsara e né nel nirvana” (102).

Vi sono numerosi e difficili termini-chiave in questo passaggio che, sebbene in maniera concisa e “codificata”, furono chiariti da *Klong-chen rab-'byams-pa* (103). Secondo lo stesso, il “duplice-momento-causale” si riferisce alle due situazioni di vita in cui l’individuo concreto ritrova se stesso, e che vengono sommariamente chiamate *samsara e nirvana*. Per tutto il tempo in cui si produce la sua sentita presenza, ognuna di tali situazioni di vita resta identica a se stessa. Così, la cosiddetta *identità di samsara e nirvana* significa soltanto che entrambe sono identiche nell’essere una situazione; non significa che una può essere equiparata all’altra. Il “triplice modificatore” indica il modo in cui queste situazioni di vita possono essere comprese dal punto di vista della loro identità con loro-stesse. Esse sono, conseguentemente e rispettivamente, la comprensione profonda di ciascuna situazione come una luminosità, una apertura spontanea o un “nulla”, come pure la non-dualità di queste luminosità e apertura. In altre parole, la comprensione della situazione nella sua immediatezza sorge come una riaffermazione del paradosso in cui vi è una presenza, ma contemporaneamente ‘nulla’. Comunque, attraverso questa comprensione “sentita-profondamente” di ciascuna situazione di vita, lo sperimentatore è ugualmente attivamente ed olisticamente impegnato nella situazione. Nella situazione chiamata “samsara”, egli va avanti alla cieca nelle azioni messe in moto dal suo corpo (*lus*), parola (*ngag*) e mente-ordinaria (*gid*) – le tre porte separate attraverso le quali l’individuo mondano va incontro al proprio “essere-nel-mondo”. Nella situazione chiamata “nirvana”, egli si avvia verso essa in un modo coerente e coordinato che riflette gli interpenetranti livelli di qualità della *Gestalt* (*s'ku*), comunicazione/espressività (*gsung*) e spiritualità/risonanza (*thugs*).

Se si parla di identità con se stessi di *samsara e nirvana*, in ciascuna identità è olisticamente presente l’identità con se stessa dell’Essere o della Totalità, cosicché, nella identità del samsara con-se stesso è presente un approssimativo spostamento della simmetria in trasformazione, mentre nell’identità del nirvana con se stesso, è presente l’approssimativa trasformazione stessa della simmetria. “Identità rispetto al tempo” significa che nell’immediatezza di questa identità-consapevolezza, è stato sospeso il lineare ed irreversibile tempo, mentre “Identità rispetto alla dimensione” significa che tutte le tendenze dicotomiche (multidirezionali) sono state completamente soppresse da parte dello sperimentatore.

Diversamente da questi due processi morfo-ontogenetici intra-vissuti immaginativamente ed esperienzialmente, che possono essere considerati come fasi preliminari nella globale auto-organizzazione del sistema, nello stretto senso in cui la parola “auto” sta ad indicare una autentica individualità (*bdag-nyid chen-po*), da non confondere con il comune soggetto dell’organismo con il suo ciclo limitato di comportamento e le sue preoccupazioni *ego*-logiche (*bdag*, scrt.:*ātman*), il terzo processo morfo-ontogenetico intra-vissuto immaginativamente ed esperienzialmente, non è

associato ad una distinta immagine, per illustrare il suo carattere. Piuttosto, questo processo mette a fuoco qualche aspetto, che nell'olomovimento è andato così avanti e lontano dal "se stesso-simile-a-specchio" del sistema, da arrivare a "scoprire" la propria identità con se stesso. Esso sviluppa una specificità che è simile ad un disegno creativo nel suo diventare sempre più auto-riflessivo e qualunque specificità di questo tipo non è predeterminata neanche se avviene all'interno di un certo contesto. Così, questo processo viene appropriatamente chiamato "una selettiva tracciante consapevolezza originaria che promuove la specificità". Nel *sGra thal-gyur-ba*, ciò è stato spiegato nel seguente modo:

"La selettiva, tracciante consapevolezza originaria che promuove la specificità, secondo le sue sfere sensoriali, illumina selettivamente, per gradi, qualsiasi cosa che viene da essa illuminata. Ciò che è stato selezionato, una volta che la sua auto-luminosità è diventata trasparente e chiara, diventa l'oggetto per l'attivazione cognitiva del sistema.- "Che-promuove-la-specificità" (*so-sor*), significa che ogni specificità sopravviene come aiuto-a-se stessa, la quale neutralizza ogni altra specificità; "Selettiva-tracciante" (*rtog-pa*), significa vedere la caratteristica specifica di tutto quello che è stato specificato, apportando con sé un aumento di chiarezza su ciò che è stato illuminato nel proprio campo coscienziale. "Consapevolezza-originaria" (*ye-shes*), significa che come originaria (*ye*), essa è sorta da tempi senza inizio (*beginning without beginning*). E, come consapevolezza (*shes*) è pura e libera dai difetti delle emozioni contaminanti" (104).

Questi tre processi descrivono la complessità che caratterizza il "processo di individualizzazione" con le sue dinamiche endogene che corrispondono al processo di incarnazione, anch'esso con le "sue" dinamiche endogene, passando per la corrispondente omologia o connessione olistica. Inoltre, la evolvente individualità, come autentico sé dell'individuo, si presenta con una specifica "impronta" (*phyag-mtshan*) (105), una emblematica qualità che, nella vita della persona, diventa una immagine-guida. Per evolversi, essa ha bisogno, se così si può dire, dell'innovativo, catalitico incentivo dell'auto-specchiarsi della Totalità e della conservativa auto-consistenza della Totalità per mezzo della sua totalità, l'una immaginata come la luna (corrispondente a livello organismico al fluido seminale) e l'altra immaginata come il sole (corrispondente a livello organismico all'estro o calore fecondo). L'impronta nella quale la Totalità esprime e insedia se stessa nel suo contesto esistenziale, traendo il suo sostentamento dalla totalità sotto forma di suo terreno nutritivo, corrisponde, a livello organismico, al principio di attività mentale che ricerca la sua incarnazione ed il suo insediamento nell'*humus* preparato dalla fusione del fluido seminale maschile con l'estro femminile.

Il quarto processo morfo-ontogenetico intra-vissuto immaginativamente ed esperienzialmente che, a livello organismico, corrisponde al periodo della gestazione, durante la quale il feto si sviluppa in un essere senziente, è chiamato "consapevolezza-originaria-incaricata-e-compiuta". In questo collegamento è importante ricordare che tutti questi processi morfo-ontogenetici sono sistemici, concernenti cioè la totalità e perciò la frase: "incaricata-e-compiuta" deve essere considerata e compresa da questo piano. Come attività sistemica, questo cognitivo e morfogenetico processo, non implica quindi un sequenziale problema da risolvere ed un tipo di attività strettamente lineare che procede per gradi e non è mai un '*fait-accomplì*' (fatto compiuto), ma costituisce una dinamica creativa che *Klong-chen rab-'byams-pa* indica con la frase: "La manifestazione delle possibilità dell'Essere sta nella loro dinamica creativa" (106). Questa consapevolezza sistemica fu spiegata nel *sGra thal-gyur-ba* in questo modo:

"La consapevolezza-originaria-incaricata-e-compiuta è tale che quando la sollecitazione a dover fare qualcosa e lo sforzo per compiere qualcosa si sono ridotti e diminuiti da soli, ogni cosa si colloca al suo posto con la sua intrinseca libertà. Fuori dall'olomovimento la sua integrità, che è intrinsecamente libera e completa ed è distante da qualsiasi atomistica riduttività, è diventata un inalienabile possesso. Essa è oltre la sfera delle discorsività concettuali ed è proprio fatta in

modo da non poter esser scissa né divisa da nessuna cosa. Siccome essa è completa in ciò che è, non vi è limite alla sua luce; Poiché ciò che è stato selezionato è compreso in tutta la sua immediatezza, ad essa si fa riferimento come proposta da incarico (*bya-ba*), e giacché ogni tale incarico risulta essere un fatto compiuto (*grub-pa*) non vi è necessità di ripetere o abbandonare tutto ciò che non sarà più motivo di desiderio. Allorquando la Totalità, che è sempre stata, da tempi senza inizio (*ye*), si è messa in luce ri-conoscendosi in quanto tale (*shes*), si raggiunge lo stadio in cui la confusione del separato è infine soppressa (107).”

Il quinto ed ultimo processo morfo-ed ontogenetico intra-vissuto immaginativamente ed esperienzialmente corrisponde, a livello organismico, alla nascita di un bambino come essere psicofisicamente incarnato (*lus*). A questo livello la Totalità, al culmine del suo processo olistico di autorealizzazione, sperimenta se stessa come una *Gestalt* (*sku*) che, in modo assoluto e irriducibile, ha il valore di un qualunque preconcetto o predeterminato (e altrimenti postulato) “significato”. Come dinamica interiore della Totalità, il significato (o espressività) è il suo continuo ampliamento di estensione (*dbyings*), che coincide ed è proporzionato alla sua consapevolezza originaria (*ye-shes*). Questa olistica consapevolezza è descritta nel *sGra thal-gyur-ba* con i seguenti termini descrittivi, codificazione di un intricato programma:

“La dimensione del significato (o espressività) è così vasta che né una circonferenza esterna né un centro interno possono essere localizzati con precisione (108); perciò vi è la pura significatività dell’Essere come base e ragione per la libertà in quanto olistico processo (109). Il significato (*chos*) è quella cosa che, quando ci si impegna in esso, stabilisce i parametri del mondano e dell’ultramondano, mentre in sé esso rimane l’intrinseca radianza dell’Essere nel suo stesso fulgore. La dimensione (*dbyings*) è un aperto spiegamento delle possibilità, una auto-esistente, definitiva, finale permanenza. La consapevolezza originaria (*ye-shes*) significa che “originaria” (*ye*) ha il valore dell’autentico “sé” permanente che è così da sempre e non è mai esistito come una qualche artificiosa entità, mentre “consapevolezza” (*shes*) significa che per mezzo di questa consapevole coscienza, l’Essere resta sempre libero da samsara e nirvana. Questo è il conferimento vitale del “significato” in se stesso, una illuminazione olisticamente automanifestantesi” (110).

Con il sorgere del significato, siamo ancora una volta tornati al punto di partenza. Nell’immediatezza della sua esperienza, il dualismo di corpo e mente, il dualismo della realtà di ordine inferiore e della realtà di ordine superiore, è stato trasceso e risolto in una prospettiva unificata, meglio descritta con il termine “puro processo”. Ma, nel significato di processo vi è precisamente quella cosa dalla quale ha inizio ciò che ordinariamente, come autoconoscenza, chiamiamo “coscienza”. Questo “inizio” fu cripticamente indicato, dalla consapevolezza-originaria-simile-a-specchio, come il primo processo morfo-ontogenetico intra-vissuto immaginativamente ed esperienzialmente. È come se la Totalità – e qui possiamo dirlo solo in modo figurato – stia sollevando su sé stessa lo specchio della propria composizione e ciò che vede non è altro che sé stessa nella propria totalità. Ciò è stato dichiarato abbastanza esplicitamente da *Indrabhūti* nel suo *Jnanasiddhi* (I,49):

“Nello stesso modo in cui una persona vede il suo riflesso fermanente fissato in uno specchio, così anche l’Essere, nel suo pieno significato di gestalt, vede se stesso presente nella sua consapevolezza rispecchiante”.

Poiché la totalità dell’Essere diventa così rivelata nello specchio, il suo riflesso è un invito a “vedere”, in modo creativo, ciò che la dinamica interiore dell’Essere esprime. Un tal modo di vedere è equivalente alla immaginazione creativa, la quale asseconda sé stessa attraverso le immagini che ricorda e sviluppa. Queste immagini, oltre ad essere delle figure e dei segni convenzionalmente prestabiliti, sono prevalentemente dei simboli, poiché nella loro qualità sensibile non perdono la loro connessione con la concreta situazione in cui si trovano ad essere, e dato che hanno, in rapporto ad

essa, ciò che Hans Lipps (1938), riferendosi al linguaggio parlato, chiamò “il cerchio dell’inespresso” e “l’infinità del non-detto” che, in questa situazione, trascina lo sperimentatore (colui che fa l’esperienza) all’interno di sempre più estesi regni di significatività profondamente percepita e sentita. L’importanza della immaginazione creativa nel processo di auto-realizzazione come auto-conoscenza e, implicitamente, nella simbolica ri-creazione di noi stessi e del nostro mondo è stata, perciò, sempre riconosciuta dai pensatori *rDzogs-chen*. Essi riconobbero che queste immagini non solo incitano ad una indagine degli strati più profondi del sistema-organismo-vivente, ma anche diventano energie rivitalizzanti all’interno di esso. *Dam-pa bsod-nams rgyal-mtshan* ha le seguenti cose da dire sul significato delle immagini nei cinque processi morfo- ed ontogenetici intra-vissuti immaginativamente ed esperienzialmente:

“Poiché l’immaginazione creativa è facilitata quando queste cinque modalità della consapevolezza originaria sono immaginativamente affrontate nei termini delle loro rappresentazioni sensibili, come la luna e così via, questo è ciò che si intende col ‘produrre la via all’autorealizzazione attraverso le immagini dei sensi’; poiché dal convincimento che queste immagini sensibili sono realmente le cinque modalità della consapevolezza originaria, la loro pèntade viene con ciò realizzata, questo é ciò che si intende col ‘produrre la convinzione per la via all’autorealizzazione’; se inoltre si pensa che questa pèntade appartiene al livello di coloro che ne sono usciti vittoriosi e si immagina che essa sia presente a quel livello proprio *qui ed ora*, questo è ciò che si intende con l’ottenere ‘la mèta sulla via dell’autorealizzazione’; e ancora, dato che attraverso questa pèntade i prerequisiti per l’autorealizzazione sono approntati e le oscurazioni intellettuali ed emozionali sono state eliminate, questo è ciò che si intende col ‘produrre la rivitalizzazione sulla via alla autorealizzazione’ (111).”

Un attento esame di questo passaggio rivela una importante rappresentazione dei processi della vita: la loro circolarità. Nel contesto della fase di sviluppo in quanto possibilità di effettuare la simbolica ri-creazione di noi stessi e del nostro mondo, la circolarità non solo riguarda un collegamento a ritroso con l’origine come se fosse un nuovo inizio, ma mostra anche l’idea di essere un processo circolare piuttosto che lineare, di modo che la conoscenza-immaginazione ed il conosciuto-immaginato sono correlati l’un l’altra in una maniera simile alla corrispondenza tra lo stato iniziale di un sistema dinamico ed un successivo stato di esso come sua immagine. Una simile corrispondenza è valida per tutte le condizioni in cui un sistema può ritrovare se stesso, sia questa una condizione di conoscenza attivata in modo ottimale (*rig-pa*) o una condizione non cognitivamente attivata (*ma-rig-pa*).

La trasformazione che ha luogo, ha le sue radici nello squilibrio interno del sistema, che viene dichiarato da ciò che è stato definito “attività conoscitiva dell’Essere come sua dinamica auto-riferita”. Questo squilibrio interno esercita una prevenzione, facendo in modo che il sistema non arrivi mai ad uno stato di arresto – o morte –, ma, attraverso una sequenza di transizioni mutevoli (le rappresentazioni con molteplici sfaccettature della fase di sviluppo) lo conduce a nuovi regimi dinamici. La pienezza di questo processo formativo che modella l’orizzonte intellettuale e spirituale dell’individuo, il modo in cui vedrà sé stesso ed il mondo, riflette l’enorme ricchezza di aperte possibilità di venir conformati entro nuove realtà (rinascite), che modelleranno in modo vicendevole l’individuo ed il suo mondo. In questo processo completamente creativo, il mondo è trasformato all’interno e ri-creato nei reami dell’immaginazione spesso riferiti, nel linguaggio mitologico, come “reami di Buddha” che, in qualche modo, si ritiene che siano *localizzati* nelle quattro direzioni della bussola e, come una organizzazione sociopolitica, presieduti a capo dei sudditi da una autorità organizzativa centrale – *il re* – che, inseparabilmente dalla sua consorte, illustra il principio di complementarietà che pervade l’intero universo. In tal modo questi reami rispecchiano, malgrado le rotture riguardanti la simmetria, una nuova dinamica di collegamento con lo spazio-tempo. Questa è di certo l’interpretazione indigena del termine *’zhing-khams’*, reso in Occidente con “Reami-di-Buddha”:

“Si parla di *zhing*, poiché esso è come un campo nel senso che è la sorgente da cui si propaga l’illuminazione dell’Essere sia come samsara che come nirvana, come pure nel senso di essere diventato l’universo come sfera conoscitiva dell’uomo. Si parla di *kham*s, poiché in qualsiasi modalità sensibile il samsara ed il nirvana si manifestino, essi hanno la medesima essenza per il fatto di essere l’espressione del potenziale umano come sua ottimalizzazione spinta” (112).

Sebbene il riferimento alla *ottimalizzazione spinta* possa essere intesa come proposta dell’auto-organizzazione del sistema nei termini del suo collegamento col tempo, la prima composizione che emerge, nei termini del suo collegamento con lo spazio, è quella di un palazzo od un tempio che, a causa della sua scala cosmica, partecipa tuttora all’apertura della Totalità ed in tal modo sfida ogni tentativo di misurarla per mezzo dei modelli del pensiero concettuale e rappresentativo (113).

Attraverso questa strutturazione, la Totalità dell’Essere, o l’universo, è diventato la “casa” degli esseri viventi. In un senso più ristretto, questa “casa” fa da intermediaria tra noi ed il nostro mondo circostante. Per il fatto di essere un intermediario, il palazzo o il tempio o la casa è qualcosa di più dell’essere una estensione della nostra esistenza incarnata (*corpo=lus*), così maggiormente le entrate del palazzo o, secondo altre fonti, le mura del palazzo, sono i “quattro grandi incommensurabili”, catalizzatori di gentilezza, compassione, gioia e completo equilibrio dinamico.

“Vi è soltanto un *unico* tempio nel mondo e questo, è il “corpo umano”. Con queste parole (114), *Novalis* ha catturato mirabilmente il sentimento di dignità dell’individuo umano come essere incarnato.

## CONCLUSIONE

Nella sua incarnazione, un essere umano è, in ogni momento, un modello di energia vibrante, un insieme di relazioni che si estendono verso altri settori, all’interno di una più vasta *interità*. Nel linguaggio mitologico-religioso egli è un *dio* o una *dèa* e questa deiforme energia è sperimentata più esplicitamente in un modo avente una qualità gestaltica nella quale rifulge la totale pienezza di significato dell’Essere.

Secondo il contesto in cui questa esperienza gestaltica si manifesta, essa esibisce talvolta una qualità calma, serena e pacifica, talaltra una qualità feroce, frenetica ed irata. Queste qualità non implicano necessariamente una alternanza, ma dimostrano la paradossale natura dell’Essere, di essere un “nulla” o una “vacuità”, cioè una completa, spontanea apertura e, malgrado tutto, una “radiante” presenza, una continua divertente “divagazione” nei ruoli più svariati. Questo è esplicitamente stabilito nel *dGonqs-pa zang-thal*, una immensa collezione di opere riscoperte nel 1366/67 da *Rig-’dzin rGod-kyi ldem-’phru-can* (1337-1408):

“Dall’aspetto spontaneità-apertura della Gestalt piena di significato dell’Essere provengono le deiformi energie pacifiche;  
“Dall’aspetto radianza-illuminazione della Gestalt piena di significato dell’Essere provengono le deiformi energie irate” (115).”

Queste energie trasformative, tanto nel loro aspetto pacifico che feroce, vengono percepite come fattori che guidano e indirizzano nella totale ri-creazione simbolica del mondo. In questo processo vengono ri-create le personalità individuali umane nel modo più rilevante, non nel senso di un egocentrismo logico e fisso, ma come un intervento autopoietico che è altrettanto in coevoluzione con sé stesso quanto con il mondo.

## **PARTE SECONDA: LA PRESENTAZIONE ORIENTALE**

### **“OMAGGIO AL LAMA” (116)**

#### (PROLOGO)

Le due realtà (117) attraverso le quali il mistero dell'Essere si esprime, ritrovano la loro originaria unità allorché si riesce a vedere l'Essere sia come *appropriata attività* (il metodo) che come *discernimento valutativo* (la saggezza).

L'attività appropriata, la via di *rDo-rje-'chang* (113), durante la fase di sviluppo trattiene dal far scivolare in basso nel livello inferiore delle proprie concretizzazioni e reificazioni, tramite la sua impronta dinamica (119) su di noi, dimostrando che il potenziale pieno di significato (120) dell'Essere 'è' la sua reale ottimalizzazione spinta (121).

Il discernimento valutativo, non trattenuto prigioniero nell'orizzonte concettuale dalla credenza nel fatto che qualsiasi cosa illumini le immagini simboliche sia una qualche concreta realtà, può vedere che la serie di fantomatiche figure non è fondata su un qualcosa di permanente nell'Essere (122).

#### (INTRODUZIONE)

Le successive operazioni che devono essere conosciute da coloro che aspirano a raggiungere sia i più alti ottenimenti (frutto) come pure le realizzazioni ordinarie (123) in vita, attraverso la schiacciante esperienza, vengono offerte dall'approccio esistenziale del *Guhyamantra* (124), l'insuperabile metodo per entrare in sintonia col mistero dell'Essere. Solo i punti più importanti saranno discussi in maniera facilmente comprensibile, affinché possano essere praticati e sperimentati. L'esposizione dettagliata delle pratiche e delle effettive esperienze devono, tuttavia, essere apprese dai testi della trasmissione diretta e dai trattati riscoperti (125) come pure dalle opere scritte dei venerabili del passato; esse non potrebbero essere comprese in sole poche righe.

Sebbene la potenzialità per *l'esperienza-Buddha* (126), che abbraccia la totalità delle qualità, come i poteri-Buddha (*siddhi*) (127), e che opera come sua propria ottimalizzazione spinta e come incentivo dello sperimentatore per ottenere questa esperienza, sia da sempre esistita in ogni Esistenza (128) dell'essere senziente, si è già detto di come il proprio potenziale psicofisico, o affinità con l'Essere (129), considerato in quanto tale, sia diventato temporanea-mente nascosto in un involucro di sporcizia (il nostro corpo fisico).

Ciò che deve essere purificato e trasformato è tutto quello che oscura e insudicia la ottimalizzazione spinta ed è associato col samsara, postulato di esistere come un qualcosa, ancorché non realmente esistente come una "qualche cosa". Nell'onda di un flusso all'interno di questa ottimalizzazione spinta, la sua capacità conoscitiva non riesce a riconoscere se-stessa per quello che è, e si smarrisce dentro la contestualità spazio-temporale che, da una parte è preaffermativamente legata alla dinamica creativa di questa spinta e, dall'altra sta scivolando nella dicotomia soggetto-oggetto del pensiero ordinario. Sebbene questa contestualità non sia qualcosa di realmente esistente, il ritenerla soggettivamente qualcosa di esistente ed il restare coinvolti nelle fantasie concettuali rappresentative che costituiscono il samsara, fa deviare questa ottimalizzazione spinta verso un processo oscurante ed oscurato.

Nel complesso, comunque, vi sono numerosi procedimenti di trasformazione e qui verrà discussa la fase di sviluppo preferendola alla fase di completamento, poiché una persona abile sa che la prima è

il fondamento e l'incentivo per i suoi sforzi, in virtù della sua vicinanza alla mèta. L'apice di questa trasformazione avviene quando, attraverso il potere dell'immaginazione creativa come sentiero, ogni occasionale sporcizia sarà stata rimossa e l'originale purezza ripristinata, cosicché le qualità della significativa esistenza gestaltica si metteranno in evidenza, dato che esse sono già presenti in modo latente nel fondamento di base.

Quindi, è della massima importanza sapere che la fase di sviluppo è pressoché tutto (ciò che serve). Anche se, avendo studiato gli aspetti ordinari del Mahàyàna, con la sua divisione tra una causa relativa e l'ottenimento di un effetto sostenuto, abbiamo una vaga idea di ciò che significa punto di partenza, sentiero e scopo finale, il senso della fase di sviluppo e tutto quello che comporta, non sarà evidente in noi se non conosciamo niente di questo metodo, che lavora in consonanza con lo scopo finale. Non verranno, qui, discusse in dettaglio le divisioni che comprendono il punto di partenza, il sentiero e lo scopo finale perché, per chiarire il senso completo della fase di sviluppo è solamente necessario discutere cosa deve essere trasmutato e come questa trasmutazione debba venir effettuata.

Le caratteristiche determinanti della fase di sviluppo sono state specificate dal venerabile *Kun-dga'snying-po* (1092-1158), in questo modo:

“Il processo di armonizzazione delle dinamiche dell'Essere per mezzo della fase di sviluppo comporta la descrizione concettuale dell'esperienza gestaltica nei confronti di una idealizzata, deiforme energia, che ha quattro speciali aspetti: pratica rituale; autoraggiungimento del culmine, sostanza e funzione.

Lo speciale aspetto della sua pratica rituale, assicurando il passaggio da uno stadio all'altro, è il completamento dei dettagli rituali. relativi alle fasi di sviluppo che sono state descritte nei vari Tantra. Lo speciale aspetto del suo autoraggiungimento del culmine, un effetto senza una causa antecedente, è la sua capacità di attivare la potenza della globale dinamica comunicativa del sistema. Lo speciale aspetto della sua sostanza è la sua fluente beatitudine e la totale apertura. Lo speciale aspetto della sua funzione è il. carattere simbolico, il suo carattere olistico e la sua maturazione all'interno di una unitaria presenza.”

Vi sono tre sezioni in questo saggio: (I) Preparazione, (II) Parte Principale e (III) Conclusione.

### *(I) PREPARAZIONE*

Questa consiste in (A) Preparazione Generale e (B) Preparazione Speciale.

#### *(A) PREPARAZIONE GENERALE*

Generalmente, un individuo che intraprenda un approccio esistenziale al significato della vita, deve avere la sua mente direzionata verso il Mahayana. Il presupposto indispensabile per realizzare la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia è la buona volontà di portare sempre il fardello di amore e compassione: un amore che è convinto che tutti gli esseri senzienti sono e sono stati i propri amorevoli genitori, ed una compassione che, come un fuoco che tutto brucia, è unicamente interessato al benessere degli altri. Se questo presupposto non è presente, ogni intenzione ed azione saranno inutili e, per quanto ci si possa enormemente sforzare nell'intenzione di raggiungere l'elevato livello di limpida chiarezza e perfetta perspicacia in tutta la sua integrità e perfezione, non si sarà mai capaci di raggiungere questo livello elevato poiché, persone simili, non saranno adatte né per il Mahàyàna e né per l'Hinayàna. Solamente quando si vive con le restrizioni e gli obblighi (130) di un individuo eticamente morale si diventerà un prezioso rappresentante dell'umanità (131).

Allorquando, per mezzo del potere della propria affinità con l'Essere, si sarà in possesso di amore, compassione e di una attitudine verso la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia, venendone nel contempo sostenuti e ricevendone i pieni poteri all'interno della collocazione configurativa (132) di una energia spiritualmente stabilizzata (133) proveniente dalle configurazioni sia generali che specifiche del Vajrayàna; allora si otterrà la maturità spirituale. Conseguentemente si verrà altresì contrassegnati dai tre tipi di restrizioni ed obblighi (134). Perciò è molto importante stabilire in se stessi le regole del gioco, sia primarie che secondarie (135) che diventeranno come un *bodhimandala*, cioè il *luogo della realizzazione*. Si dovrà successivamente comprendere cosa significa produrre un senso di disimpegno, attraverso il *prendere rifugio*, che è il fondamento del generale perseguimento spirituale, e con *l'innalzare la propria mente* al livello più elevato, che è la base del perseguimento Mahàyàna.

*1. IL SENSO DI DISIMPEGNO:* Benché ora si abbia un corpo umano, così prezioso ma anche così difficile da ottenere, dovremmo essere preoccupati dal fatto che la Morte ci può afferrare in qualsiasi momento. Persuasi che la relazione tra le nostre azioni ed i risultati che sperimentiamo si dimostra infallibilmente valida, dovremmo realizzare che in qualunque stadio del samsara si sia nati, alto o basso che sia, non potremo sfuggire alle sue frustrazioni. Benché si possa sperimentare qualche apparenza di felicità nel samsara, essa è soltanto come il sole che erompe attraverso le nuvole, per sparire ancora nuovamente. Piacere e sofferenza, vittoria e sconfitta, non fanno altro che avvicinarsi l'un l'altra e non potranno durare per sempre. Essendo pienamente consapevoli di questa verità, non dovremmo cedere nemmeno per un momento ai piaceri di questo mondo. Dobbiamo cambiare le nostre attitudini pensando che non vi è nessuna altra cosa necessaria, o più benefica, che vivere una vita veramente significativa. Sia che si esponano queste idee con parole o no, è assai importante impregnare il nostro intero essere con questo cambiamento di attitudine.

## 2. PRENDERE RIFUGIO

*a) IL SUO SIGNIFICATO:* Secondo il Mahàyàna, la base del prendere rifugio è l'unica attitudine che sollecita la liberazione per gli esseri senzienti, che sono considerati come una anziana madre nella infuocata fossa del samsara. E dove si può prendere rifugio, dopo la rinuncia a dei maestri che sembrano possedere il più grande potere di questo mondo, tipo Brahma, Shiva e Vishnu? Dopo la rinuncia ai loro insegnamenti che, con le loro eternalistiche concessioni, positive o negative, sono come insidie su una via che è ingannevole? Dopo essersi dissociati dai loro seguaci barbari e settari ed essersi emancipati dalla credenza che il Signore del proprio paese con i suoi dèi popolari, i serpenti a mo' di idoli, gli antenati e così via, possano fornire rifugio?

Generalmente si può prendere rifugio nella preziosa *triade dei Gioielli*. In questa ricerca esistenziale, in particolare, l'unico vero oggetto di rifugio è il Lama, come quintessenza dei Tre Gioielli, lo *yi-dam* come Gioiello-Buddha, i *dàka* (135) ed i protettori come Gioiello-Sangha. In essi, i Tre Gioielli più noti trovano la loro completezza ed esecuzione. Il Lama (*bla-ma*, scrt. *guru*) è la quintessenza di tutti questi Gioielli messi insieme e la sua impronta, che rispecchia l'unione di presenza e spontanea apertura manifestandosi come uno *yi-dam* (una energia in espressione che presiede la rappresentazione configurativa), è il *Buddha* in *veste di maestro*. La comunicazione esistenziale, in forma di processo che include una fase-oggetto ed una fase-azione, è il messaggio vivente (il *Dharma*). L'Uditorio, costituito dagli eroi, dai *dàka* e *dàkìni* e così via, sono la comunità spirituale (*sangha*). Questa preziosa triade forma una singola rappresentazione configurativa. Viene realizzato il proprio scopo nella vita, sapendo che il Lama, nel quale sono riuniti i Tre Gioielli ed i tre impulsi principali di una esistenza autentica (137) ed al quale ci si dedica come fosse l'unica

germa-che-esaudisce-i-desideri-, è sufficiente come il solo oggetto di rifugio. Nel *sDom-byung* è stato dichiarato: “Il Lama è il Buddha, il Lama è il Dharma ed il Lama è anche il Sangha. Perciò, il Lama è il glorioso Venerabile *rDo-rje-chang* !”

*b) IL SUO SVILUPPO IMMAGINATIVO* – In un posto aperto, di fronte a sé, si deve immaginare il proprio Lama-radice nella forma di *rDo-rje-chang*, assiso su uno spazioso trono sorretto da leoni e circondato da tutti i Lama del lignaggio (138). Davanti a Lui vi è lo *yi-dam*, la deiforme energia della propria maggior aspirazione spirituale, circondato dalle deiformi energie della rappresentazione configurativa come viene specificato dalle quattro, o sei, grandi divisioni (o classi) del Tantra (139). Alla sua destra vi sono: il Gioiello Buddha, i Buddha dei tre tempi ed i mille Buddha che vivono in questa auspiciosa era; dietro di lui vi è il Gioiello Dharma, le scritture che eccheggiano nel loro “linguaggio” (140). Alla sua sinistra vi è il Gioiello Sangha del Mahàyàna, gli otto sommi figli-di-Buddha (141) e la moltitudine di aspiranti-santi, come i sedici esseri spirituali (142) di questa era favorevole, come anche coloro che percorrono la Via della *fase di Accumulazione* e della *fase della Visione* secondo il Sentiero Mahàyàna (143) e la moltitudine di persone sante rappresentate dagli *Srāvaka* e *Pratyekabuddha*. Tutto all’intorno vi sono schiere di eroi spirituali, *dàka*, protettori e guardiani, simili a dense nuvole che riempiono l’intero spazio del cielo. Guide dell’umanità, che si curano di noi con grande amore, essi possiedono innumerevoli qualità di sensibilità, tenerezza ed abilità. Tutti gli esseri senzienti, inclusi noi stessi con i nostri genitori, e fino agli spiriti dannosi, che si estendono dalla terra al cielo, stanno davanti a Lui a mani giunte. Dopodiché si dovrebbe dire, con fervore, per tre volte o più, finché ci si senta soddisfatti: “Da adesso e fino che io non abbia raggiunto il cuore della limpida chiarezza e perfetta perspicacia, dipenderò da Te, ti farò offerte e non prenderò mai rifugio in nessun altro che in Te!”

Quando, insieme con tutti gli esseri senzienti, ci si fonde con questi oggetti di rifugio e questi, a loro volta, con *rDo-rje-chang* che è il Lama al centro, e questa esperienza viene stabilizzata nella dinamica gamma di estensione in cui non entrano più nozioni soggettive ed in cui si sono placati tutti i riferimenti oggettivi, questo è il reale significato del prendere rifugio nella continuità dell’Essere. Così, la presa di rifugio è la base di ogni training spirituale, il luogo di accettazione di tutte le limitazioni e gli impegni, l’inizio del sentirsi un membro interessato alla esperienza-Buddha, la capacità di salvaguardare sé stessi contro i pericoli, e la sorgente delle valorizzazioni e, delle qualità che non possono essere penetrate e comprese dal pensiero ordinario.

Avendo preso rifugio nel Lama, si ottiene che qualsiasi cosa si dica (144) sia autorevole. Avendo preso rifugio nel Buddha, non si è costretti a rendere omaggio agli dèi “ordinari” del mondo. Avendo preso rifugio nell’insegnamento del Buddha (Dharma) non si reca danno agli altri. Infine, avendo preso rifugio nel Sangha non ci si associa con coloro che non hanno fiducia nelle parole del Vittorioso.

Di norma, si dovrebbe prendere rifugio sei volte al giorno. Una volta che la mente si è stabilita su questi Gioielli si dovrebbe, per un senso di fiducia in essi, mostrare la propria venerazione (145) alle statue del Buddha, alle immagini, alle scritture e così via, scacciando ogni forma di irriverenza.

### 3. ELEVARE LA PROPRIA MENTE AL LIVELLO PIU’ ALTO

*a) IL SUO SIGNIFICATO:* – Benché tutti gli esseri senzienti abbiano in loro l’esatto momento per la realizzazione dell’esperienza-Buddha, che dall’eterno principio è sempre stata pura e trasparente essendo priva di una limitante sostanza, essi per il fatto di non riconoscersi per quello che sono, si sono smarriti entro i confini di una dicotomia soggetto-oggetto, in cui ora vagano girando in tondo e credendo che questa illusione sia un qualcosa di reale. Come la propria anziana madre, preoccupata

ed ansiosa, essi cercano e bramano la felicità trovando purtroppo soltanto frustrazione; i loro desideri ed i loro sforzi vengono ostacolati e non li conducono a nulla. Con un profondo senso di compassione, ci si dovrebbe impegnare per renderli liberi da questa frustrazione e farli giungere al superiore livello della insuperabile limpida chiarezza e della perfetta perspicacia, cioè alla felicità duratura e permanente.

Per questo scopo devo, *Io stesso*, prima raggiungere questo superiore livello. Io stesso devo sperimentare la via veloce e profonda, risvegliando ed apprezzando pienamente lo *yi-dam*, ché è lo speciale potere per l'attualizzazione di questo scopo. Questo è l'impegno.

Si dovrebbe coraggiosamente pronunciare a parole tre volte l'intenzione di elevare la propria mente al livello più alto seguendo la propria tradizione (146), pensando a ciò con una intenzione positiva e accresciuta dallo scopo e dall'impegno, cosicché si avrà l'elevarsi della propria mente al livello che è soffuso di limpida chiarezza e perfetta perspicacia, e si diverrà liberi da ogni oscurazione e torbidezza. Simultaneamente, con l'elevazione della propria mente a quel livello superiore, si diverrà un figlio-del-Buddha; tutte le azioni positive diverranno apportatrici di emancipazione; ogni male sarà annientato in un attimo ed il più piccolo bene che si sarà fatto si trasformerà in meriti infiniti, così che la via che porta alla liberazione verrà effettivamente percorsa. Il *De-bzhin-gshegs-pa'i gsang-ba'i mdo* dichiara:

“Se i meriti di una attitudine impregnata da limpida chiarezza e perfetta perspicacia, assumessero una forma visibile, questa forma riempirebbe lo spazio intero. E l'attitudine stessa è perfino più grande.”

*b) LA PRATICA:* Ciò che deve essere imparato e praticato è di attrarre tutti gli esseri senzienti, impegnandosi a non scacciarli mai dalla propria mente, alimentando il desiderio di aiutarli e non dimenticandosi mai del proprio desiderio di raggiungere il superiore livello dell'esperienza-Buddha. Se questi due obblighi vengono dimenticati, “scopo” ed “impegno” verranno completamente sradicati e la positiva radice del Mahàyàna con tale azione verrà distrutta. Perciò questi due obblighi devono essere fermamente mantenuti nella mente dato che non vi sono altri mezzi per realizzare la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia nella loro completezza e perfezione. Per questa ragione, la disciplina mentale, per la persona moralmente etica, è di primaria importanza. Nel processo del risvegliare la mente al livello superiore, “significato” e “pratica” devono camminare insieme.

## *B) LA PREPARAZIONE SPECIALE*

### *1) L'ELIMINAZIONE DELLE CONDIZIONI SFAVOREVOLI*

Ciò consiste in a) Scacciare gli spiriti malevoli e b) Chiudere i pertugi.

*a) SCACCIARE GLI SPIRITI MALEVOLI (147):* Qui, il procedimento immaginativo viene eseguito in questo modo: Quando si è diventati pienamente consapevoli che la *totalità della realtà* è tanto *presenza* quanto *spontanea apertura* (vacuità), si deve immaginativamente trasfigurare sé stessi in una deiforme energia, sia essa *rTa-mchog Heruka* o qualche altra stabilizzante forza spirituale. Questa trasfigurazione la si percepisce come se avvenisse per mezzo della totale dinamica dell'Essere che si trasforma nel sentiero di crescita spirituale, simile ad una bolla affiorante dall'acqua. Si recita, poi, la seguente formula, al di sopra dell'offerta sacrificale composta dai dolci, intesa a rabbonire gli spiriti

malevoli: "OM", che elimina ogni impurità annullando il maleficio e la depravazione; "ÀH", che moltiplica ed espande, benedicendoli, gli ingredienti dell'offerta sacrificale; "HUM", che induce la comprensione del fatto che i colori, le fragranze ed i sapori di questi ingredienti virtuali sono della più squisita qualità, mantenendo fede alla propria devozione; ed infine, "HO", che rimuove i difetti contaminanti e trasforma qualsiasi cosa passata nel nettare della incorruttibile consapevolezza originaria (148).

In seguito, si immaginano questi malevoli spiriti che si inarcano spaventati a causa della luce che sgorga dal centro della nostra propria spiritualità, mettendosi in ascolto delle nostre ammonizioni. Nel mentre si stanno impartendo le ammonizioni secondo la propria tradizione, si dovrebbe fare l'offerta e quindi scacciarli. Se questi non ascoltano e danno ancora fastidio, si dovrebbero immaginare armi infuocate e infinite repliche di *Heruka* adirato che esplodono dai loro germinali punti accentrati nel nostro cuore. Queste repliche sgorgano come scintille sparate in un numero incalcolabile, simili ad atomi, da sopra, sotto e dal centro, martellando i corpi e le menti di questi spiriti nocivi, riducendoli in polvere e cenere, così da non far restare più neanche i loro nomi.

*b) CHIUDERE I PERTUGI* – (149): Ciò equivale a sprangere la porta e tutte le entrate, dopo che dei ladri siano stati espulsi fuori. In un modo immaginativo si radunano le armi sparpagliate e le si colloca, una a fianco all'altra sì da sembrare saldate tra loro, e si chiude tutt'intorno il protettivo tendone della nostra propria vita-nel-mondo, la cui base è la terra ed a cui fanno da tetto arcate e teli, e come mura vi è un grande recinto-palizzata circolare. L'insieme somiglia al nostro universo, circondato da montagne di ferro. La tenda stessa, sollevata nella parte centrale, si inclina gradualmente verso i margini esterni, coprendo il recinto come un coperchio. In mezzo al tendone ed al recinto pendono cortine fissate con corde. La sommità delle arcate è sagomata come la metà di uno scettro ed a metà del recinto vi sono tutt'intorno ghirlande di scettri completi. Tutti gli scettri usati nella costruzione e decorazione del cerchio protettivo sono di un colore blu profondo. In mezzo ai numerosi scettri ve ne sono altri più piccoli sistemati in modo da sembrare saldati assieme. All'esterno di questo cerchio protettivo, si immagina che penzoli una pioggia di armi le più svariate e, nel centro, una violenta forza in cui sorgono nuvole furibonde di potenze minori. Oltre questa disposizione, si diffondono archi di ardenti fiamme e, aldilà di queste, archi di fiumi gonfi ed in piena e, aldilà di questi, archi di uragani violenti che spezzano le membra. A questo punto, dato che gli spiriti nocivi ed i dèmoni non possono entrare a causa della chiusura, da parte del cerchio protettivo, di ogni pur piccolo pertugio attraverso il quale essi potrebbero sgusciare all'interno; ci si può immaginare protetti definitivamente con tutti i propri cari e gli amici sistemati in un modo sicuro. Si dovrà quindi recitare la formula di protezione in accordo alla propria tradizione. Infine, attraverso l'applicazione del proprio discernimento valutativo che non ha più alcun riferimento oggettivo davanti a sé, ciò che deve essere protetto, colui che protegge e l'azione del proteggere vengono trasformati nel cerchio protettivo che è la realtà stessa. Questa è la forma di protezione più sottile.

## 2) *PRODURRE LE CONDIZIONI FAVOREVOLI*

Questo consiste di: a) la sensazione di essere spiritualmente rivitalizzati, e b) santificare gli elementi usati nella cerimonia rituale.

*a) LA SENSAZIONE DI ESSERE SPIRITUALMENTE RIVITALIZZATI* (150): Spinti dalla propria fervente devozione, si dovrà immaginare che questa rivitalizzazione sia causata dal proprio essere in sintonia con i tre stimoli dell'esistenza autentica che, nella loro piena risonanza con la Totalità,

sono la sorgente di tutte le realizzazioni. Questa rivitalizzazione la si percepisce come qualità gestaltica di quegli stimoli, composti da una impressione indelebile, il cui messaggio è trasmesso per mezzo di nuclei gnosemici e la cui risonanza con la Totalità si iscrive dentro la propria effettiva limitazione. Questa triade è fusa con il proprio “sé”, il proprio stato sociale e la propria condizione esistenziale, nello stesso modo di ‘neve che cada dentro un lago’. Si deve successivamente esprimere la formula in accordo con questa sensazione di venir rivitalizzati, come prescritto dalla tradizione che si segue.

*b) SANTIFICARE GLI ELEMENTI USATI NELLA CERIMONIA RITUALE:* Si devono immaginare i tre gnosemi *RAM*, *YAM* e *KHAM* che emanano dal centro spirituale della deiforme energia, che è visualizzata in forma di se stessi. Il fuoco, guizzando su dalla lettera *RAM*, brucia via tutte le impurità e le contaminazioni degli elementi usati nella cerimonia rituale; il vento, soffiando dalla lettera *YAM*, sbaraglia tutti i vincoli del credere nella concretezza delle cose; l’acqua, sgorgando a fiotti dalla lettera *KHAM*, lava via tutta la sporcizia delle tendenze malvagie. Indi, dopo essersi ricomposti nella chiara spontaneità-apertura dell’Essere, che non è esistente come un qualcosa di “reale” e concreto ma è simile allo spazio-cielo, si immaginerà che, da questa spontanea-apertura emerge, con un risonante *BHRUM*, un largo, ampio e prezioso vaso e che, dalla *OM* contenuta in esso, scaturiscono fiori ed altri splendidi oggetti sensoriali composti di materia eterea che costituiscono la offerta ordinaria esterna, similmente all’autoesistente materiale psichico, rappresentato dai cinque organi dei sensi ciascuno dei quali percepisce il rispettivo oggetto, che costituisce la cerimonia rituale interna. Ogni offerta simboleggia una specifica divinità femminile che porta con sé il suo particolare elemento nella cerimonia rituale. Tutte insieme, queste divinità femminili, si muovono quà e là come nuvole che riempiono il cielo. Vi è, inoltre, una *offerta speciale* che consiste di 1) il tonificante (151), 2) i dolci e 3) l’essenza vitale (152):

### *1) Il Tonificante*

Si dovrebbe immaginare un vaso autogenerato nella forma di un largo ed ampio teschio (153) contenente cinque qualità di carne e cinque qualità di nettare. Questi contenuti sono disposti (154) in maniera che al centro vi sia carne umana e feci, ad oriente carne di bue e liquido seminale, a sud carne di cane e materia cerebrale, ad occidente carne di cavallo ed estro femminile ed a nord, carne di elefante e urina. In tale ordine, questi ingredienti devono essere trasformati in partners maschili e femminili nelle loro forme gnosemiche ridondanti di *HRIH-BAM*, *HUM-LAM*, *TRAM-MAM*, *OM-MUM* e *AH-TAM*, ciascuna coppia in posizione dominante nella loro rispettiva affinità con l’Essere. Dal punto in cui sono congiunti, vi sgorga un creativo ruscello, colorato di bianco e rosso, che riempie l’intero vaso-teschio. Infine, tutte queste deiformi energie si dissolvono in una diafana luminosità che, venendo assorbita dagli elementi usati nella cerimonia rituale, viene convogliata nelle cinque modalità della consapevolezza originaria, ognuna delle quali avente un più intenso colore, fragranza e sapore.

### *2) I Dolci*

Si dovrebbero immaginare dei dolci sacrificali, sistemati in bell’ordine su un vassoio cerimoniale o qualche altro piatto prezioso poggiato in terra, a rappresentare gli oggetti da noi desiderati, le cui qualità sono gradite e che, come una grande quantità di nettare, riempiono la totalità dello spazio.

### *3) L’Essenza-Vitale*

Si dovrebbero immaginare tutte le proprie fantasie ed inclinazioni circa le tre sfere del mondo, che sgorgano come sangue dentro un largo ed ampio vaso, fatto in forma di un fresco cranio, con ancora i capelli attaccati. Poi si dovrebbe immaginare quest’oceano di sangue, la cui vera natura è la

beatitudine ultima, non collegato a niente di particolare ma in procinto di gonfiarsi come una nuvola piena di qualunque cosa si desideri, riempiendo, in questo modo, l'intero spazio-cielo.

In ogni caso, bisogna capire che è semplicemente un motivo di convenzione se, nei sommari resoconti di tali esperienze (155), sono menzionate queste speciali pratiche preparatorie invece che soltanto quelle del prendere-rifugio ed elevare la propria mente al livello più alto.

## *II – LA PARTE PRINCIPALE*

Le valutazioni profonde implicano due procedimenti: A) Sintonizzarsi su uno stato di padronanza di sé- e B) Rimanere sintonizzato quando si ri-emerge da questo stato.

### *A) SINTONIZZARSI SU UNO STATO DI PADRONANZA DI SÉ*

Questo “sintonizzarsi” comprende tre aspetti: 1) Sintonizzarsi su una esperienza-Gestalt sentita come impronta dell'Essere; 2) Sintonizzarsi su una esperienza-informazione sentita come comunicazione dell'Essere e 3) Sintonizzarsi sulla chiara e assoluta luminosità dell'Essere sentita come una risonanza con la Totalità.

#### *1) SINTONIZZARSI SU UNA ESPERIENZA-GESTALT COME IMPRONTA DELL'ESSERE IN NOI*

L'esperienza-Gestalt intesa come un sintonizzarsi sul proprio essere contrassegnato dall'Essere, che è la sensazione immaginata di se stesso come presenza gestaltica, implica cinque procedimenti: a) Riesaminare le tre valutazioni profonde, b) Predisporre una configurazione dinamica come luogo in cui le nostre forze operino ed attivino queste effettive forze; c) Invitare la consapevolezza originaria dell'Essere come fosse un ospite e mantenerla fermamente insediata; d) Ossequiare, onorare e glorificare questo ospite, ed e) Accudire la proiettata presenza della primitiva deiforme energia ed il proprio coinvolgimento con essa.

#### *a) RIESAMINARE LE TRE VALUTAZIONI PROFONDE*

##### *1) La Valutazione Profonda dell'Essere nella sua Essenza (156)*

Ciò che deve essere trasmutato è la brevissima presenza del sentire una luminosità, una spontanea-apertura ed una inseparabilità che, come assoluta radianza della Gestalt piena-di-significato dell'Essere, implica sia la morte delle vecchie e abitudinarie strutture che la possibilità di una nuova strutturazione in termini di consuetudine. Questa brevissima presenza avviene quando, al momento di morire, con la dissoluzione dei mondi esterno ed interno, sorgono le esperienze di luce, crescenti in magnificenza ed intensità, ed infine si passa nell'assoluta radianza (Chiara Luce) dell'Essere (157), da cui le persone si rivoltano e cercano di ritornare al consueto quando non riescono a comprendere che cosa sta accadendo e cosa questo momento riveste per loro.

Il procedimento di trasmutazione consiste nel fatto che, quando la propria naturale capacità conoscitiva, come pure l'esperienza, la costante presenza genuina e noncostruita nella propria limitazione, si è fermamente stabilita in questo non-artificioso stato, vi è la valutazione profonda dell'Essere-nella-sua-essenza che vede il vero volto del suo proprio potenziale-pieno-di-significato, che non può essere preso soggettivamente come una qualche realtà esistente, dato che ciò che emana

luce, come il proprio mondo fenomenico, non va da qualche parte né rimane in qualche parte e neppure può essere concettualizzato come una qualche cosa.

Poiché la sua intrinseca caratteristica non è mai stata sperimentata come qualcosa di esistente, non è *ea ipsa* qualcosa di inesistente e, poiché non è mai stata sperimentata come qualcosa di inesistente, non è *ea ipsa* qualcosa di esistente; vi è come una dimensionalità-aperta che non è legata alla pretesa di eterna esistenza o eterna inesistenza. Dato che non può essere stabilita come qualcosa di conoscibile che possa essere espressa in parole, essa è una dimensionalità-aperta *vuota* di ogni attributo. Dal momento che la sua effettività non può essere localizzata entro la sfera del proprio modello preconstituito, essa è una dimensionalità-aperta che non è prevenuta in favore di questo o quel modello. Questo è ciò che si intende con la continuità dell'Essere nei tre modi di abbandono (158).

La conseguenza di questo processo di trasmutazione è una consapevolezza originaria totalmente sganciata dalle limitazioni concettuali, la qualità gestaltica piena-di-significato della esperienza-Buddha. Poiché questa valutazione profonda è insieme in armonia con ciò che deve essere trasmutato e con lo stesso esito della trasmutazione, abbiamo il fatto che, per mezzo della coltivazione immaginativa, al livello inferiore della triplice organizzazione gerarchica dell'individuo e del suo mondo-vitale, la sporcizia del samsara, le tendenze associate con la morte e con i possibilistici processi, come pure la credenza in una qualsiasi concretezza innata, vengono trasmutate in puri simboli. Al livello superiore di questa organizzazione, per mezzo dell'attivazione delle capacità che si collegano alla propria affinità con l'Essere, espresso nella sua Gestalt piena-di-significato, il punto culminante nella olistica esperienza del nirvana è garantito dal suo pieno entrare in azione. In mezzo a questi due livelli, dato che è stato preparato il terreno per far generare in sé l'assoluta radianza (Chiara Luce) dell'Essere, trova piena attuazione, per mezzo di un processo di avanzamento evolutivo, la maturazione dell'individuo.

## 2) *La Valutazione Profonda di una Luminosità-che-abbraccia-il-mondo* (159).

Ciò che deve essere trasmutato è il fattore psichico (160) in procinto di incarnarsi, completo di tutte le capacità sensoriali costituite dalla combinazione di motilità e attività-mentale, nel momento in cui non riconosce la qualità 'gestalt' piena-di-significato dell'assoluta radianza (Chiara Luce) dell'Essere, che si manifesta nella *fase di transizione (bar-do)* tra la morte e la successiva ristrutturazione (rinascita). È una veloce presenza momentanea brevissima, come una immagine di sogno. Questa presenza viene chiamata "entità-mangia-odori" (161) poiché è in cerca di appagamento all'interno di una ulteriore esistenza incarnata.

Il procedimento di trasmutazione è la coltivazione immaginativa della compassione, includendovi tutti gli esseri senzienti dei sei tipi di esistenza, senza mostrare alcuna preferenza per l'uno o l'altro e senza effettuare distinzioni discriminatorie su queste basi. Questo sentimento procede in modo quasi magico, senza nessuna pretesa soggettiva. È il sentimento che tutti gli esseri senzienti possano essere liberati dai tormenti che sperimentano, dovendo vagare impotenti nei loro rispettivi stadi samsarici, dato che hanno preso per realtà ciò che invece è soltanto realmente una apparizione luminosa di tipo magico delle dinamiche creative, nella costante presenza dell'Essere-nella-propria-essenza. A causa della vibrazione ed estensione di quest'ultimo, quell'apparizione luminosa di tipo magico non ha potuto mai allontanarsi dalle due estremità di *samsara e nirvana*.

La conseguenza di questa trasmutazione è una esperienza-Gestalt di un significativo vasto-mondo, le cui qualità gestaltiche sono le modalità della sua consapevolezza originaria di tipo magico, scintillante nella radiosità e nella percezione dei segni e dei simboli che si propagano in ogni dove. Si coltiverà immaginativamente questa valutazione profonda di modo che, sia la *fase di transizione (bar-do)* della ricerca di un corpo da parte del fattore psichico, e sia l'esperienza-Gestalt di un vasto-mondo-significativo, siano in consonanza. Al livello inferiore della triplice organizzazione

gerarchica, le tendenze e propensioni della fase di transizione, che costituiscono la contaminazione detta *samsara*, come pure la nozione di una certa apertura-vacuità, vengono trasmutate in puri simboli. Al livello superiore di questa organizzazione, poiché il seme per l'accesso diretto alla esperienza-Gestalt di un significativo vasto-mondo è stato ben piantato e germinato, la sua fruizione viene garantita di entrare in piena azione. Nel mezzo di questi due livelli, poiché per mezzo della compassione, il terreno è stato preparato a crescere nel proprio essere, laddove la compassione equivale al momento in cui diventa chiaramente espressa come qualità gestaltica di una deiforme presenza proveniente dall'assoluta radianza (Chiara Luce) dell'Essere, a causa della consapevolezza originaria dell'Essere, essa maturerà nella *fase di completamento* direttamente intra-vissuta.

### 3) *La Valutazione Profonda di un Momento-Causale* (162)

Ciò che deve essere trasmutato è la combinazione “motilità-attività/mentale”, al momento della sua entrata nella particolare “forma-vita” tra le quattro possibili (163) da cui si è sentita attratta, nella sua ricerca di una esistenza incarnata.

Il procedimento di trasmutazione mette in atto la capacità auto-stimolante dello sperimentatore, nella quale la apertura-vacuità e la compassione formano una sola unione. Questa unione diventa, poi, il luogo per la relazione con la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia in modo tale che, pur senza essere un qualcosa di per sé stesso, esso si illumina in un cifrario gnosemico per merito della forza-vitale che è la propria risonanza di base con la Totalità, nella sua concezione di deiforme presenza che si riverbera negli gnoseri, quali *HRIH* o *HUM* (164). Questa stessa forza-vitale, che deriva dall'aspetto-radiazione delle forze fondamentali, benché sia molto luminosa e non sottoposta ad alcun cambiamento, deve essere immaginativamente coltivata come capace di sorgere, ma mai come una qualche cosa in alcun modo.

La conseguenza di questa trasmutazione è la manifestazione di concreti modelli culturali che vengono sperimentati come aventi una qualità gestaltica, da parte di coloro che devono essere guidati ed istruiti; dalla vantaggiosa posizione della esperienza di qualità gestaltica di un vasto-mondo-significativo (cioè, in espressione totale). Successivamente, si coltiva questa valutazione profonda, che è il seme di tutte le rappresentazioni configurazionali, giacché è in consonanza sia con il momento-causa per la emergente esistenza della combinazione “motilità-attività/mentale” in procinto di entrare in una particolare forma di vita nel corso della fase di transizione, nonché con la manifestazione degli svariati modelli-guida verso la perfezione, per coloro che devono essere istruiti e guidati da parte di questi modelli-Buddha che possiedono la pura qualità gestaltica. Al livello inferiore della triplice organizzazione gerarchica, vengono trasmutate e trasformate in simboli puri le tendenze e propensioni ad entrare in una particolare forma-vivente, come pure i pensieri concettuali che provano un ardente desiderio nei confronti della differenza tra ciò che luminoso (cioè i fenomeni ordinari) e ciò che è spontaneamente vuoto od aperto (cioè il noumeno). Al livello superiore di questa organizzazione, poiché il seme per la liberazione dei modelli-Buddha fa aumentare l'esperienza, il punto culminante è garantito entrare in piena azione. Nel mezzo di questi due livelli, poiché è stato preparato il terreno per far emergere la combinazione “motilità-attività/mentale” come una deiforme presenza della qualità gestaltica della consapevolezza originaria dell'Essere, essa maturerà nella fase di completamento, direttamente intra-vissuta.

### (“RIASSUNTO DELLE VALUTAZIONI PROFONDE”)

Poiché queste tre valutazioni profonde sono il fondamento per la realizzazione dei tratti distintivi generali della fase di sviluppo, è indispensabile una comprensione più profonda delle energie deiformi, sia in maniera concisa che dettagliata. Quindi, prima di iniziare la coltivazione immaginativa di qualcuna o tutte le energie deiformi si deve recitare la seguente formula:

*“OM svabhàvasuddhàh sarvadharmàh svabhàvasuddho ‘ham!’”*

che significa: “Così come tutto è naturalmente puro, così anche io sono puro (pura) naturalmente”. Questa formula è relativa alla valutazione profonda dell’Essere-nella-sua-essenza. Oppure si può recitare questa altra formula:

*“OM mahàsùnyata-jnanavajrasvabhàvàmako ‘ham!’”*

che riassume tutte e tre le valutazioni profonde e significa: “Io sono della natura di indistruttibilità dell’Essere come consapevolezza-originaria e apertura-vacuità di ordine assoluto superiore”. In questo contesto “apertura-vacuità di ordine assolutosuperiore” descrive la valutazione profonda dell’Essere-nella-sua-essenza, mentre il resto della formula descrive le altre due valutazioni profonde, in quanto l’ “indistruttibilità dell’Essere come consapevolezza originaria” è l’apertura-vacuità di ordine superiore nella sua unione di beatitudine suprema e spontanea apertura, mentre “Io sono della natura (dell’unione) di spontanea-apertura-vacuità e compassione” descrive la valutazione profonda di una Luminosità che abbraccia-il-mondo insieme con quella del Momento-Causale.

#### *b) PREPARAZIONE DI UNA CONFIGURAZIONE DINAMICA come luogo di operatività’ delle FORZE IN NOI E ATTIVAZIONE DI QUESTE STESSE FORZE*

Questo implica due impegnative sistematiche: 1) La costruzione di un Palazzo come sede operativa e 2) La attivazione di una deiforme energia come forza operativa centrale.

##### *1) LA COSTRUZIONE DEL PALAZZO*

La costruzione del Palazzo implica tre procedimenti immaginativi: a) Fornire un piano-terrazza che serva come base per le forze fondamentali, b) Erigere un Palazzo come residenza, e c) Predisporre il Trono.

##### *a) Fornire una base per le Forze Fondamentali*

Ciò che deve essere trasmutato è il piano configurazionale della forze fondamentali dell’universo, con le sue montagne assiali come si presentano alla *coscienza ordinaria*, che è lo stato in cui ci si è smarriti a causa della credenza nella solida concretezza delle sue creazioni. Questo equivale ad essere in presenza delle attività confusionarie della propria attività-mentale nelle sue impure ed offuscate modalità (166).

Il procedimento di trasmutazione, che dovrà iniziare all’interno del cerchio protettivo ampio e spazioso preventivamente immaginato, procede nel modo seguente: Dai nuclei gnosemici concernenti la valutazione profonda del Momento-Causale, che sono immaginati librarsi nel cielo sopra di noi, le potenzialità germinali delle cinque forze fondamentali insieme con le montagne co-assiali, si propagano in maniera ordinata. Dalla lettera-gnosema ‘E’ si sviluppa il deposito e la sorgente (*alayavijnana*) della espressività, di colore blu, col suo angolo appuntito rivolto verso il basso e la sua larga base all’insù, e con una dimensione che si estende oltre ogni limite. Al di sopra di essa, dalla lettera-gnosema ‘YAM’ si sviluppa la configurazione della motilità, a forma di croce e circondata da ammassi simili a fumo, che irradia luce verde-scuro. Al di sopra di essa, dalla lettera-gnosema ‘RAM’ evolve la configurazione del calore, rossa di colore, triangolare nella forma e circondata da ghirlande di lingue di fuoco. Al di sopra di essa, dalla lettera-gnosema ‘BAM’ prende corpo la configurazione della coesione, di color bianco con la sua superficie esterna a forma di globo e circondata da raggi di luce bianca. Al di sopra di essa, dalla lettera-gnosema ‘LAM’ evolve la configurazione della solidità, colorata di oro, di forma quadrangolare e circondata di luce gialla. Al di sopra di essa, dalla lettera-

gnosema 'SUM' si sviluppa la montagna assiale, con quattro terrazze, ciascuna composta da uno dei quattro materiali preziosi (167).

La conseguenza di questa trasmutazione è l'auto-presenza di una consapevolezza originaria che non erra, appartenente alla realtà di ordine superiore. La sua incommensurabile sfera cognitiva è il campo espressivo dell'Essere come sua ultra-attuazione-liberante, simbolizzata dalla coppia *Vajra-Padma* (lo Scettro di Diamante e la Vagina della Signora) (158) e da vortici di spazio diafano delle consorti femminili dei Reggenti maschili, in questa contestualità di ordine superiore, come sua solenne presenza.

#### *b) L'Erezione del Palazzo*

Ciò che deve essere trasmutato è la compulsiva e dissociativa tendenza a ritenere entità concrete gli ambiti sociali ed i territori in cui gli esseri senzienti si muovono, andando in giro per le loro attività quotidiane, come pure le case e le abitazioni in cui vivono.

Il procedimento di trasmutazione consiste nella costruzione di un Palazzo nella cui luce si divide lo gnosema 'BHRUM' quando, scintillando nei cinque colori e sgorgando dalla valutazione profonda del Momento-Causale, si dissolve in cinque tonalità e ricade sopra la montagna assiale. Il basamento delle forze fondamentali, insieme con le loro conformazioni configurazionali all'interno del cerchio protettivo, non deve essere creato più lucente dei recinti e della tenda di questo cerchio protettivo, come furono immaginati in precedenza. Tuttavia, dalla cinta composta di scettri, che circonda le estremità della base materiale, a sua volta composta da uno *scettro simile ad una montagna di ferro* che circonda il nostro sistema planetario, ardono masse di fuoco di vario colore e di illimitate dimensioni. All'interno di questo recinto di scettri, il livello del suolo è contornato da otto grandi campi crematori.

All'interno dell'intera struttura, al di sopra del pistillo di un *fiore di loto* dai mille petali, composto dello stesso prezioso metallo di cui è costituita l'essenza dell'universo, è posto uno splendente e radiante *disco-solare*, grande quanto lo stesso pistillo. Su questo disco, sopra il piano formato dal centro quadrangolare blu-scuro del doppio-scettro, è poggiato il Palazzo con quattro lati. Le sue mura sono fatte di piastre verticali piene di cinque tipi di gioielli, risplendenti dentro e fuori con colori vividissimi e con il colore della principale affinità con l'Essere nel centro.

Al di sotto del muro esterno vi sono dei sostegni fatti da piedistalli rossi sui quali stanno erette le sedici divinità femminili di adorazione (169) che tengono in mano i rispettivi oggetti-elementi usati nella cerimonia rituale e con i volti rivolti verso chi risiede nel palazzo. Gli spigoli superiori delle mura sono bordati con tegole gialle rivestite di gioielli, sporgenti in fuori e nella forma di fiori di loto. In cima a queste tegole vi sono travi sostenute da piccoli pilastri e colonnine e, al di sopra di questi, è poggiata una trave-portante le cui estremità sono formate da creature favolose dalle cui bocche pendono festoni e ghirlande ingioiellate. Al di sopra della trave-portante vi è un tetto inclinato e piastrellato, che arriva fino ai bordi esterni dei piedistalli e, di sotto, all'interno, vi sono piastrelle di bianchi gioielli simili a boccali rovesciati, pieni di ghirlande, le cui estremità raggiungono la parte inferiore della trave portante. Lungo tutto il tetto sono distesi tre o quattro strati di tavole ingioiellate, disposte alla base a mo' di parapetti o balaustre (170).

All'interno del Palazzo, al di sopra dei capitelli degli otto pilastri, sono poggiati dei travicelli fatti di legno laccato e decorato. Fanno eccezione i pilastri del lucernario, che sono composti di ventotto travi. La parte più in alto è adorna di gioielli e, ai quattro angoli del lucernario, sui pinnacoli della copertura, sostenuti da pilastri di assi di legno, vi è una decorazione scolpita composta di diamanti ed altre pietre preziose. Direttamente al centro delle mura vi sono quattro porte con torrette. Ciascuno dei quattro supporti di queste torrette, con i loro angoli superiori ed inferiori che si estendono fino ai sostegni, possiede otto gradini segnalatori che conducono al capitello della trave incrociata. Il loro

ordine è il seguente: una disposizione ornamentale di foglie di loto fatte con gioielli rossi (171); una costruzione squadrata lavorata in rilievo, composta di svariati gioielli, collocata tra i capitelli ed i pilastri (172); un traliccio di grate di gioielli bianchi (173); un insieme di piastrelle (174); una composizione fatta da una grata ed un'altra mezza grata, anch'esse trapuntate di gioielli (175) ed infine, assicelle di copertura ed il tetto stesso (176), come è stato spiegato in precedenza (177). Sulla sommità del tetto vi un bianco baldacchino al di sopra di una coppia di cervi, maschio e femmina, scolpiti in oro e con una ruota pure dorata tra di essi.

Benché un palazzo generalmente dovrebbe essere fatto in questo modo, in certe rappresentazioni in cui le forze operative sono del tipo irato, esso viene descritto in un modo differente: cioè viene raffigurato come un infuocato campo di cremazione, in considerazione del carattere indisciplinato di coloro che devono essere istruiti e guidati. In questo caso, si dovranno immaginare le mura del palazzo contornate da teschi aridi e crani gocciolanti e putrescenti; i pilastri saranno intarsiati con le immagini infuriate delle maggiori divinità della credenza popolare; le travi inclinate avranno la forma degli otto grandi dèmoni-serpenti; il tetto sarà composto dalle ventotto case lunari; le finestre dagli otto pianeti con il sole e la luna; le intelaiature ed i tralicci saranno intarsiate da teschi e serpenti; i gradini segnalatori saranno costituiti da ghirlande di dita mozzate, da scheletri, dai componenti fisici dei cinque organi dei sensi e arabescati con immagini di soli e lune; il parapetto sarà composto dalle ossa della colonna vertebrale e la sommità del tetto sarà il teschio cavo di *Mahàdeva*, con il sovrastante ornamento appuntito e con drappi e cortine penzolanti fatte di pelle organica. Il terreno esterno ed interno di questo palazzo risulterà punteggiato di forni crenatori e inondato da oceani di sangue, mentre in ogni direzione, all'esterno come all'interno, si immagineranno fuochi terrificanti e terribili tempeste che infuriano senza sosta.

Quando si costruisce con l'immaginazione un tale palazzo, si dovrebbe riflettere bene su questi simboli e sui loro significati; se non si capiranno questi simboli, ciò che immaginativamente viene sviluppato assumerà un carattere autonomo. Ma se li si comprende, l'immaginazione creativa del palazzo e la deiforme energia che risiede in esso, probabilmente produrranno il modo e la via per incanalarsi verso la maturità spirituale per gli esseri di infima intelligenza che non "sentono" e non comprendono ancora l'esatto senso della continuità dell'Essere, che è quella cosa che rivela e comunica il significato della vita, attraverso la sua spinta dinamica verso la limpida chiarezza, in cui si concentrano le qualità dell'esperienza-Buddha, con tutto ciò che gli si riferisce e che è insondabile da parte del pensiero ordinario, nonché l'ottimalizzazione della sua attività. Se non li si comprende in codesto modo, ci si incatena alle proprie tendenze e propensioni che, facendoci attaccare ad una vita personale, ci rendono impossibile il distacco dal samsara. In tal modo, al massimo si potrà diventare un dio del mondo dei desideri o un *Rudra* (178).

### *(I SIMBOLI DEL PALAZZO)*

Il significato dei simboli del Palazzo è il seguente:

La sua forma quadrangolare è il simbolo del campo-di-espressività dell'Essere, che resta identico a se stesso comunque e dappertutto (179).

- Le sue quattro porte sono le grandi attivazioni incommensurabili, che conducono alla cittadella della suprema beatitudine (180).

- Gli otto gradini segnalatori, per il fatto che aiutano nel progresso sulla via, sono i simboli per entrare in possesso del perseguimento non-duale, dopo che si è attraversato gli altri otto sentieri (181).

- Gli altri quattro gradini segnalatori, poiché portano alla realizzazione del proprio scopo, sono i simboli dei quattro sentieri e indicano l'aumento dell'interesse in coloro che devono essere istruiti (182).

Questi gradini, sia che formino una serie di otto o di quattro, hanno rispettivamente otto o quattro ringhiere, che sono i simboli delle qualità olistiche presenti in tutti i sentieri filosofici (183) e sono relativi agli otto o quattro sentieri spirituali.

- La ruota è il simbolo della continua rotazione del messaggio del Buddha (184).

- I sostegni sono il simbolo della applicazione dei quattro tipi di introspezione (185).

- I quattro pali dei gradini segnalatori sono i simboli delle quattro eliminazioni (186).

- Le quattro finestre sono i simboli delle quattro basi del successo spirituale (187).

- Le mura composte dalle cinque lastre di gioielli sono i simboli dei cinque poteri di controllo psichico (188).

- Le tegole, le ringhiere che collegano i piccoli pilastri, le assicelle, le balaustre ed il lucernario sono i simboli delle cinque forze psichiche (189).

- Gli ornamenti di grate ingioiellate, il traliccio, le ghirlande di fiori, le fascie di seta attaccate ai pilastri, lo specchio, la luna e la coda dello *yak*, sono i simboli dei sette costituenti della limpida chiarezza e della perfetta perspicacia (190).

- Gli otto pilastri sono i simboli degli otto costituenti del nobile sentiero (191).

- Gli otto capitelli sono i simboli delle otto liberazioni (192).

- Le quattro travi sono i simboli delle quattro impavidità (193).

- Le ventotto travi inclinate, all'interno del Palazzo, sono i simboli dei diciotto aspetti della apertura-vacuità (194) e dei dieci effetti dell'autotrascendenza (195).

- La trave-maestra del tetto è il simbolo delle qualità e potenzialità dell'esperienza-Buddha (196), che è inaccessibile al pensiero ordinario.

- Le quattro intelaiature del lucernario sono i simboli delle quattro comprensioni analitiche (197).

- L'ornamento superiore sul pinnacolo è il simbolo di tutti gli schemi configurazionali, fusi in un ammasso roteante nel vortice della consapevolezza originaria dell'Essere, in funzione della sua auto-eccito-vibrazione (198).

- Il baldacchino è il simbolo della protezione, estesa agli esseri viventi, da parte della assoluta compassione dell'Essere-Buddha (199).

- Gli stendardi appesi al baldacchino sono i simboli di una compassione di ordine superiore (200).

- Tutti i raggi di luce che sfavillano in ogni dove sono i simboli della roteazione, di incomparabile bellezza, delle qualità gestaltiche di comunicazione e risonanza spirituale dell'Essere (201).

- La luminosità dell'aspetto radiante delle forze fondamentali, nella loro lucentezza inconfondibile, è il simbolo della creatività all'interno della consapevolezza originaria (202).

- Il doppio-scettro che sta alla base dell'intero universo è il simbolo assoluto della consapevolezza originaria dell'Essere e della sua totale apertura-vacuità (203).

- I dodici pali del recinto sono i simboli delle dodici parti della connessione universale (204).

- Il trono con la forma del sole è il simbolo del potenziale significativo dell'Essere, che è pura luminosità (Chiara Luce) in sé e nella sua realtà (205).

- La ghirlanda di fiori di loto che circonda il sole, è il simbolo del potenziale in fase di espressività dell'Essere, non contaminato da alcun difetto (206).

- Gli otto campi crematori sono i simboli degli otto apparati di percezione (207), e degli indicatori della loro presenza simil-magica, com'è illustrato nelle otto similitudini (208).

- Il recinto composto da scettri, è il simbolo della consapevolezza originaria dell'Essere, non disturbata dai concetti separativi (209).

- Gli ammassi di fuoco sono i simboli della eliminazione delle forze negative (210) e delle contaminazioni emozionali per mezzo del fuoco della consapevolezza originaria (211).

Benché sia importante comprendere come ciascun simbolo sia insieme il rivelatore nonché la cosa rivelata, il principiante può non essere capace di comprendere tutto ciò in una sola sessione. Egli deve, quindi, concepire tutte queste caratteristiche del palazzo come aventi le qualità dinamiche dell'esperienza-Buddha, descritte in termini di eliminazione delle offuscazioni intellettuali ed emozionali e di "sentita" comprensione del significato-pieno dell'Essere, non accessibile al pensiero ordinario, in quanto esse sono degli indicatori per tutto questo. Pensando così, si diventerà idonei e prossimi alla comprensione dei simboli.

La conseguenza di questa trasmutazione è l'autopresenza della reale condizione del reame di 'Ogmin (212), cioè la continuità dell'Essere dentro noi-stessi, questo mistero che è la vera suprema gioia della vita, la cittadella della libertà assoluta, il *nirvana*; tutto questo è simbolizzato dal palazzo. Inoltre, la piattaforma delle forze fondamentali dell'universo, con il suo asse montagnoso, può essere immaginata con delle "nervature" bilaterali, come una sorta di canali energetici con cinque punti focali ed un flusso di corrente centrale (213) in una composizione che raffigura l'emergere del mondo e del sistema corporeo; la base di questa configurazione immaginata è una struttura a forma di croce, ricolma di fiori di loto e con al centro il sole, da cui la motilità ed il flusso energetico informativo muovono attraverso il centro dei canali-nervature e dei punti focali. La costruzione immaginativa del Palazzo è ciò che costituisce questo processo che estende l'attività mentale nel suo triplice aspetto di luminosità, apertura-vacuità e beatitudine fuse in essa stessa. Sviluppando appropriatamente questo processo immaginativo, la triade dei canali conduttori, l'energia informativa e la motilità, diventa flessibile e produttiva. Con ciò viene preparato il terreno affinché la consapevolezza originaria, appartenente alla fase di completamento, cresca all'interno del proprio essere e sia effettuata la maturazione del processo di avanzamento evolutivo.

### (c) *Disposizione del Trono*

Ciò che deve essere trasmutato sono le tendenze e le propensioni *latenti* nei fluidi procreativi dei futuri genitori, nel caso degli esseri viventi nati da un utero e pronti ad incarnarsi e prendere nascita in qualche ambito sociale, oppure nell'umidità e nel calore nel caso di nascita per mezzo del calore e dell'umidità, per altre forme viventi.

Il procedimento di trasmutazione è quello di immaginare, al centro del palazzo, un trono composto da un fiore di loto rosso, sulla sommità del quale sono posti, uno sull'altro, un disco rosso del sole ed un disco bianco di luna piena, di eguale misura, al centro del fiore di loto. Ciò si applica solo alla deiforme energia, centrale e primaria, che risiede sul trono, mentre i troni delle energie circostanti devono essere visti in accordo al carattere dell'una o dell'altra. Nel caso di una deiforme energia di tipo irato, il suo trono è costituito da Rudra, un cadavere putrefatto e da svariati esseri animati.

La conseguenza di questa trasmutazione è l'esperienza-Buddha nella forma di una immagine-guida che si può manifestare dovunque ed in qualunque ambito sociale, non essendo viziata da malvagità o difetti poiché, a causa della naturale trasparenza della sua risonanza spirituale con la Totalità, essa è la finalità della consapevolezza originaria dell'Essere nella sua radiante lucentezza (Chiara Luce) in cui l'attività appropriata e il discernimento valutativo formano una indissolubile unità.

La speciale importanza di questo processo immaginativo sta nel fatto che, quando si percorrono i sentieri più elevati, viene preparata la base per realizzare l'invariante permanenza della suprema beatitudine. Questa 'maturazione spirituale' è determinata dal proprio affidarsi alle forze interiori prodotte ed immaginate, cosicché il fiore di loto equivale al sistema intrecciato di canali e nervature (*nadi* in sanscrito) insieme ai punti focali; il sole è il calore interno, simbolizzato dal breve gnosema 'A', disposto nel perineo; la luna è lo gnosema *HAM* (214) disposto nel cervello e la loro unione è la sensazione di beatitudine che scorre dall'alto in basso, dovuta al calore che sorge dal basso e che liquefa la rigidità del proprio ego.

## (2) L'ATTIVAZIONE DELLA DEIFORME ENERGIA

Questa si compone di due sezioni: a) Il procedimento di attivazione e b) Le speciali rappresentazioni della deiforme energia.

### a) Il Procedimento di attivazione

Diversi procedimenti di attivazione sono stati compilati nei testi riscoperti della primitiva trasmissione del Buddhismo in Tibet. Tra questi, la versione estesa comprende i procedimenti che assicurano il passaggio da uno stato ad un altro per mezzo dei cinque processi morfo-ontogenetici intra-vissuti esperienzialmente ed immaginativamente; una versione mediana che comprende quattro di tali processi ed una versione condensata che ne comprende soltanto tre (215).

Ciò che deve essere trasmutato da questo procedimento di attivazione è quel momento in cui il principio cosciente, nella sua fase di transizione in cui si incarna, si immerge introducendosi nella mescolanza dei fluidi procreativi bianchi e rossi per la potenziale materializzazione nell'utero della propria madre. Tutto ciò è immaginato nel modo seguente: "Quando questo principio cosciente, nella sua fase di transizione verso l'incarnazione, ha impiantato se stesso all'interno del seme paterno e dell'estro materno e, gradualmente, diventa pienamente sviluppato in corpo e forma, esso si presenta come la capacità germinale di uno gnosema, nella valutazione profonda del Momento-Causale, che si insedia sul suo trono formato dal sole, simbolizzato dall'estro della madre, e dalla luna, simbolizzata dal seme del padre.

Il procedimento di trasmutazione consiste nella trasformazione di ciò che è diventata la straordinaria fusione dei fluidi maschili e femminili insieme con l'attività-mentale del "essere-nell-essere", una volta che questo principio cosciente, nella sua fase di transizione, si sia installato in ciò che ora diventa la potenziale materializzazione del seme bianco e dell'estro rosso. Questo principio cosciente costituisce la capacità germinale che si svilupperà nella particolare "impronta" (216) della deiforme energia verso cui ci si sente portati. Questa capacità germinale ha il potere di pulsare e vibrare con raggi di luce che, da una parte, come funzioni delle quattro forze fondamentali, iniziano l'evoluzione del corpo fisico all'interno dell'utero – i suoi aggregati psicofisici, il loro potenziale operativo ed i loro campi di operatività – e dall'altra, iniziano l'evoluzione della totale presenza assoluta della qualità gestaltica dell'organismo, nel modo in cui si manifesta al di fuori della "impronta". Questo è ciò che si intende con la trasmutazione delle tendenze e propensioni, funzionanti durante tutto il periodo dal concepimento alla nascita, in quegli esseri viventi nati da un utero materno.

Questo procedimento di attivazione si applica anche alla trasmutazione delle tendenze e propensioni funzionanti negli esseri animati delle altre forme di vita. Nel caso di esseri nati da un uovo, il procedimento è il seguente: La capacità germinale, cioè l'attività-mentale "mangiatrice-di-odori", trasformata nella "impronta", si insedia nel mezzo dei fluidi procreativi maschili e femminili all'interno dell'utero. Quando la vibrazione nei raggi di luce è arrivata alla fine, questa "impronta", come una gocciolina che si dissolve nella pura luminosità, trasmuta le tendenze e propensioni che sono operative in quegli esseri che nascono per mezzo di un uovo.

Nel caso di esseri originati per mezzo del calore e umidità, il procedimento è il seguente: Il trono formato dal sole, in quanto calore, e dalla luna, in quanto umidità, insieme con la capacità germinale come "impronta", costituiscono la combinazione "motilità/attività-mentale" nella sua fase di transizione. La triade comprendente la combinazione "motilità/attività-mentale" insieme con la vibrazione in raggi di luce e la totale presenza della qualità gestaltica trasmuta ciò che sta diventando il corpo fisico di quegli esseri che originano da calore e umidità.

Nel caso degli esseri soprannaturali, il procedimento è il seguente: Il trono della deiforme energia è il suo preciso luogo di nascita, la capacità germinale come sua "impronta" è la combinazione "motilità/attività-mentale" nella fase di transizione e la vibrazione in raggi di luce è il nutrimento della condizione e della apparenza fisica in virtù dell'intenso desiderio di una identificazione con essi. La totale presenza di una gestaltica qualità è la attuale esistenza corporale che viene realizzata per mezzo della trasmutazione attraverso questo procedimento.

Il riassunto di questi procedimenti trasmutativi è: avere questa capacità germinale, che è una causa-momento librantesi nel cielo-spazio davanti a noi, insediata sul suo trono, è il procedimento di attivazione della dinamica comunicativa dell'Essere nella sua espressività gnosemica. Il fulgore degli infiniti raggi di luce provenienti da ciascuna "impronta" verso cui ci si sente portati, che è contrassegnata dallo gnosema nella sua capacità germinale come suo nucleo dinamico, esorta e spinge i Buddha ad apparire nel cielo-spazio davanti a noi. La loro dissoluzione in termini di raggi di luce nella "impronta", insieme con la capacità germinale, è il procedimento di attivazione della dinamica risonanza dell'Essere attraverso la sua stessa "impronta". La Gestalt pienamente qualificata di uno *yi-dam* come *rDo-rje 'dzim-pa* (217), come culmine della metamorfosi della "impronta" con la sua capacità germinale, completa di tutti i segni, rilucente e ricca di significato simbolico, è il procedimento di attivazione della dinamica gestaltica dell'Essere nella sua piena presenza olistica.

Le attività-Buddha sono la risultante di questa trasmutazione che, nel breve tempo tra il concepimento e la nascita, diventano esse stesse disponibili per il momento della manifestazione nell'esperienza interiore delle immagini-guida e delle regole culturali onde venire incontro ai bisogni di coloro che devono essere istruiti e guidati.

Quando si giunge ai livelli dei sentieri più elevati, l'appropriata unione del sole e della luna, situati sul trono formato da un fiore di loto, viene percepita per mezzo dell'intreccio degli esperienziali punti focali nel canale conduttore centrale sotto forma di calore che sorge e beatitudine che scorre verso il basso. La "sentita" presenza di una capacità germinale e la sua "impronta" contraddistinguono l'immersione della combinazione "motilità/attività-mentale" dentro il canale chiamato *avadhùti* (218). La pulsante vibrazione trasformativa è la sensazione di completa felicità ed apertura nella loro unione che sgorga dal flusso di beatitudine attraverso l'organismo. L'esperienza di una dinamica *Gestalt* pienamente qualificata è la maturazione nella fase di completamento che produce la sua "sentita" presenza in qualsiasi qualità gestaltica che la deiforme energia della consapevolezza originaria sistemica dell'Essere (219) può assumere dall'unione di beatitudine e spontanea-apertura.

Le descrizioni sommarie di tale esperienza contengono alcuni riferimenti alle *fasi di sviluppo* in cui è immaginato il trono ma non il Palazzo e nei quali non è necessaria la elaborata ri-creazione

simbolica del proprio mondo dato che, in quel caso, è di primaria importanza la lucida comprensione dei simboli in un solo breve istante. Comunque, i vari contesti in cui vi sono queste asserzioni, non possono essere ridotti ad un solo e singolo livello di interpretazione. Si dovrebbe, perciò, prendere in considerazione che la versione elaborata della *fase di sviluppo* con il Palazzo e le altre cose non è sempre necessaria.

*(b) Le Distinte Rappresentazioni della Energia Formulata*

Poiché l'immaginativo sviluppo di uno *yi-dam* dettagliato, in considerazione di tali esperienze, non può essere trattato e ridotto da un singolo punto di vista, qui non sarà necessario elaborarlo in un modo completo. Si proporrà solamente un esame generale dei significati simbolici delle deiformi energie che devono essere immaginativamente sviluppate nelle loro rispettive apparenze, pacifiche o irate.

*(L'ASPETTO PACIFICO)*

- Una sola faccia (della deiforme energia) indica la singolarità della esperienza-Gestalt piena-di-significato dell'Essere (220).

- Tre faccie indicano le tre manifestazioni (221) o l'esperienza dell'Essere nei suoi tre tipi di Gestalt (222).

- Due mani indicano l'attività appropriata come comprensione dell'ordine superiore (223) e il discernimento valutativo come spontanea-apertura dell'Essere.

- Quattro mani indicano le quattro modalità della consapevolezza originaria (224) o anche le quattro attività trasformatrici della gentilezza amorevole, compassione simpatetica, gioia partecipativa e comportamento etico corretto (225).

- Sei mani indicano le cinque modalità della consapevolezza originaria con, in più, la modalità intrinseca della stessa consapevolezza originaria.

- (Quattro gambe indicano le quattro basi del successo) (226).

- Il colore bianco della *Gestalt* di questo *yi-dam* indica che è incontaminato da ogni difetto e negatività.

- Il colore giallo indica che le sue facoltà sono completamente sviluppate.

- Il colore rosso indica la sua dedizione al mondo a causa della sua risonanza con esso

- Il colore verde sta ad indicare le sue inostacolate attività ottimali.

- Il colore blu ed il colore nero indicano la continuità del potenziale pieno-di-significato dell'Essere.

Passando ora ai suoi simboli, che sono sperimentati come "impronte":

- Lo scettro indica che l'essere non è qualcosa di composto.

- La ruota indica che le contaminazioni sono state sradicate.

- Il gioiello indica la manifestazione rivelata delle potenzialità.

- Il fiore di loto indica che egli è non toccato dalle negatività.

- La postura a gambe incrociate indica l'uguaglianza di samsara e nirvana ed anche il fatto che l'Essere non può essere localizzato soltanto in ciascuno di questi estremi.

Poiché il comportamento pacifico e calmo dello *yi-dam* viene migliorato dalle nove sensazioni sensorie e sensuali, egli risulta piacevole da guardare, tanto più se non vi è alcunché di inadatto intorno a lui. Di queste nove sensazioni (227), cinque si riferiscono alle proprietà della “sostanza” di cui lo *yi-dam* è composto. L’armoniosa rotondità della sua forma si rivolge alla nascita trasmutata; il suo essere ben proporzionato nella forma, le cui parti sono ben distinte ma confluiscono armoniosamente l’una nell’altra, si indirizza a trasmutare la malattia; la diritta compostezza della sua postura, mai afflosciata come pure la sua statura alta e slanciata, punta alla trasmutazione della morte; la soavità e il suo aspetto giovane puntano alla trasmutazione della vecchiaia. Delle restanti quattro proprietà della forma dello *yi-dam*, la sua luminosità e la radiosa carnagione sono dovute al fatto di essere adornate da segni auspiciosi, rappresentati dai fiori che sono simmetricamente disposti a grappoli; la sua lucentezza e brillantezza è dovuta ai suoi poteri sensoriali che sono olisticamente presenti e operativi; la sua naturale bellezza è dovuta alla sua risplendente piacevolezza e questo fulgore è dovuto alla autorità che esercita nei confronti di coloro che devono essere istruiti e guidati.

Come simbolo di liberazione da ogni tipo di afflizione contaminante, lo *yi-dam* indossa una bianca sciarpa di seta, un soprabito a bande dorate ed una sottoveste screziata, abbottonata con cordicelle multicolori. Come simbolo della presenza di tutto ciò che è positivo, la capigliatura del suo capo è intrecciata e termina con un ciuffo. Gioielli ed ornamenti fioriti stanno ad indicare la grandezza del fatto che i piaceri sensuali e sensoriali, lungi dal dover essere abbandonati; hanno il valore di ornamenti delle modalità della consapevolezza originaria e, i gioielli stessi, indicano le sette rappresentazioni del cammino verso la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia (228); Il girocollo fatto di gioielli simboleggia l’introspezione assidua e costante; l’ornamento del capo, la critica investigazione dell’idea che interpreta la nostra realtà; i braccialetti, lo sforzo prolungato; gli orecchini, la serenità che sorge dall’affinamento e dalla chiarificazione della “visione”; la collana di perle, l’equilibrio dinamico e, infine, la ghirlanda di fiori simboleggia la gioia e la beatitudine.

#### (L’ASPETTO IRATO)

I simboli dell’aspetto irato dello *yi-dam* sono generalmente i seguenti: Poiché la sua consapevolezza originaria, completamente libera e non-impedita, va aldilà dei tre aspetti del tempo, egli ha una o più teste, con tre occhi in ciascuna di esse; inoltre, per mezzo dei quattro poteri di: qualità gestaltica, potenzialità comunicativa, risonanza intuitiva e consapevolezza originaria, egli è sensibile a tutto ciò che può essere conosciuto. Delle sue due paia di gambe, uno sta con la gamba destra distesa, ad indicare che egli non dimora nell’estremo della quiescenza nirvanica, mentre la gamba sinistra è piegata per indicare che non dimora nell’estremo delle limitate possibilità samsariche. L’altro paio di gambe, che esprimono l’appropriata attività ed il discernimento valutativo, è raffigurato nell’atto di calpestare con un piede un demone maschile, che rappresenta la quintessenza dell’estremo nichilismo e l’apprensiva preoccupazione nei riguardi della soggettività, e con l’altro, un demone femminile che rappresenta la quintessenza dell’estremo eternalismo e l’apprensiva preoccupazione nei riguardi della oggettività.

Per indicare che le sei funzioni trascendenti sono complete in lui, egli indossa sei tipi di ornamenti fatti di ossa: la collana significa la generosità; i braccialetti, l’autodisciplina; gli orecchini, la paziente accettazione; la corona rotonda, il vigore o sforzo entusiastico; la cintura, la concentrazione, ed il vestito di seta trapuntato di ossa, il discernimento valutativo o meditazione contemplativa.

Il suo viso, stravolto ed incollerito sia su una o più faccie, sta ad indicare che tutti i punti di vista erronei sono stati rifiutati e confutati. Al fine di schiacciare i quattro poteri riduttivi rappresentati dagli aggregati psicofisici, dalle contaminazioni, dal Signore della morte e dalle opinioni sopravvalutate, egli scopre le sue quattro zanne, in ognuna delle sue faccie. La sua sembianza è imbrattata di cenere, in quanto l’attinenza con la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia, simbolizzate dal colore bianco-ciclamino del suo volto, ha assunto la qualità gestaltica della suprema

beatitudine. Sulla sua fronte è posto un contrassegno sanguigno in quanto sono stati purificati i tre veleni (229). Dato che egli è al servizio degli esseri viventi per mezzo della sua abilità, ha dei ciuffi di barba sulle sue guancie. Per indicare che la sua consapevolezza originaria ha eliminato la gelosia ed è costantemente purificata dai cinque gnosemi operativi nei due canali *ro-ma* e *rkyang-ma* (230), all'interno del corpo-vivente, come pure dai cinque operatori dicotomici dell'attività mentale, egli indossa un collare composto da cinque teste grondanti sangue. Poiché l'oscurazione spirituale è stata sgominata dai dieci poteri della sua consapevolezza sensibile, egli veste una pelle di elefante come soprabito e, come simbolo della sconfitta delle sei negatività – desiderio, collera, arroganza, stupidità, ostinazione e incertezza – egli indossa una pelle di tigre come sottoveste. Questi indumenti si possono anche interpretare come simboli di irritazione-avversione che sono state sopraffatte. Per simbolizzare che sono state sradicate tutte le contaminazioni, egli indossa una cintura fatta di pelle umana; come simbolo che il desiderio è stato sconfitto dalla relazione con la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia, egli ha una corda di seta a mo' di fascia intorno alla vita e come simbolo che è stata sconfitta anche l'arroganza egli ha sulla testa un ornamento composto da cinque crani rinsecchiti per simbolizzare le cinque modalità della consapevolezza originaria che si riferiscono alle cinque affinità con l'Essere in quanto esperienza-Buddha. Dato che le ottimali attività derivanti dalla sua magnificenza vengono eseguite in un modo spontaneo, egli ha sul capo una corona ornata di gioielli. Onde sradicare gli abietti modi di vivere, egli mette in mostra sentimenti di ferocia su larga scala. Possedendo i nove sentimenti di ferocia, così come furono espressi nella danza-dei-Reggenti (delle-cinque-affinità-con-l'Essere) insieme alle loro quattro consorti (231) – che sono i sentimenti da lui manifestati e ogni volta che le circostanze lo richiedono – egli dimostra di essere l'unione di queste nove energie deiformi: il sentimento di seduzione e adescamento è presente come *Vairochàna*; il coraggio come *Ratnasàmbhava*; la paura e l'odio come *Aksòbhya*; l'allegria e l'ilarità come *Amitàbha*; la voce stentorea o urlante come *Amogàsiddhi*; lo spavento e la voce stridula come *Màmaki*; la compassionevolezza come *Tàra*; lo stupore e la sorpresa come *Pàndaravàsini* e, infine, la serenità e la pacificazione come *Buddhalòcana*. Poiché la calma interiore e la maggior prospettiva hanno formato una unità, egli congiunge lo scettro con il loto. Poiché la apertura-vacuità e la compassione non sono affatto separate l'una dall'altra, anche la qualità gestaltica spirituale ed il corpo-vivente materiale sono congiunti in unione. Siccome la costante pienezza della gioia ha un unico sapore, nello stato in cui non sopravvengono i concetti, egli e la sua consorte hanno le loro bocche unite in un profondo bacio. Dato che il suo discernimento valutativo ha compreso lo stato “non-ontico” di ciò che è chiamato “mondo” e, col fuoco della meditazione, distrugge le terribili rappresentazioni dei tre-mondi, egli dimora in mezzo alle balenanti fiamme furiose delle cinque modalità espressive della consapevolezza originaria.

La sostanza-essenza di cui è fatta questa deiforme energia è la seguente: Dalla prospettiva dell'ordine inferiore, comunemente accettato come “realtà”, la sua relazione col benessere degli esseri viventi, mostrata dalla sua inclinazione ad impegnarsi nel più straordinario tipo di compassione (232), costituisce la sua attività appropriata che è l'aspetto manifesto della consapevolezza originaria dell'Essere, sotto forma di invariabile suprema beatitudine. Tutto ciò deve immaginativamente essere sviluppato in una sua “sentita” immagine come consorte-maschile. Dalla prospettiva dell'ordine superiore di Realtà, l'aspetto totalmente spontaneo ed aperto del campo dinamico dell'Essere, sotto forma di apertura-vacuità e discernimento valutativo, è immaginato come consorte-femminile e, pensando ad essa con una “immagine-intensamente-sentita”, di fatto questa rappresenta la Via dello Sviluppo immaginativo (233). Per questo, l'apertura-spontaneità serve come base e motivo per l'affioramento della Totalità nella propria realtà, compresi i processi di trasmutazione che portano verso l'acquietamento di tutto ciò che attiene al *nirvana*, come pure del mondo esteriore con i suoi contenuti – colori, suoni, odori, sapori e così via – che è ciò che si conosce col nome di *samsara*. E poiché tutto questo, ad esclusione della sua intrinseca apertura-vacuità, non è mai stato sperimentato come qualcosa di esistente inerentemente o come avente in sé non un solo atomo di concretezza, può

sorgere come una qualsivoglia cosa non ostacolata da alcunché, in un modo o nell'altro proprio come uno spettacolo magico. Per tale ragione, (tutto ciò) produce la sua intensa e sentita presenza in quel che sembra essere una relazione causa-effetto e sembra subire origine e cessazione, aumento e diminuzione, trasmigrazione e trasfigurazione.

Inoltre, la verità di questa completa apertura-spontaneità, che appare come relazione di causa-effetto, nella sua continua presenza fuori dalla creatività spontanea dell'Essere – una verità che non può essere negata una volta che si è visto l'inizio della presenza dell'Essere dalla sua stessa spontaneità – e la verità di questa interconnessione universale, che non contraddice questa spontaneità, formano insieme una unità tale che, rifiutando la propria rappresentazione in questa complementarietà e perseguendo meramente una qualche altra faccenda, non potrà mai essere ottenuto il nirvana-reale. Perciò deve essere sviluppato questo processo di auto-rigenerazione attraverso la “sentita” immagine interiore dei consorti maschile e femminile avvinti in uno stretto abbraccio, come esempio dell'unione e unità dell'attività appropriata e del discernimento valutativo, paragonabili al metodo e saggezza, ben noti ai praticanti del metodo graduale. Questa immagine, e quindi l'unione dei due, non può essere divisa a metà né può essere ridotta all'aspetto preso separatamente di ciascuno dei due.

La consorte femminile, in quanto esaltazione del suo consorte maschile, presenta queste caratteristiche:

- Il suo unico volto indica che la Totalità della Realtà ha un unico sapore nella essenza dell'Essere.
- Le sue due mani indicano che essa esercita insieme sia l'attività appropriata che il discernimento valutativo.
- Essa è splendente nella sua luminosità, come il fuoco che brucia e consuma il mondo, quando è giunto alla fine, per indicare che la sua assoluta natura è un desiderio che oltrepassa tutti i desideri e la sua consapevolezza originaria include l'intero mondo animato ed inanimato.
- Essa si agita freneticamente per indicare il suo superamento di tutte le tendenze separative.
- Essa rotea i suoi tre occhi con un vivido bagliore rossastro, per indicare che la sua diretta esperienza della suprema beatitudine, purificata dai tre elementi fisiologici determinanti (*rajas, tamas e sattva*) (234) squassa tutto ciò che è conosciuto.
- Essa porta i suoi capelli sciolti per indicare che la sua consapevolezza originaria copre tutto il vasto campo dell'Essere senza propendere da una parte o dall'altra, ed è completamente nuda per indicare che tutte le oscurazioni e gli impedimenti sono stati rimossi (235).
- Per indicare la sua saggezza nell'amministrare la sua abilità, essa frapponne tra sé e la bocca del suo consorte un teschio, come simbolo della suprema beatitudine, che è colmo del sangue dei quattro poteri distoglienti, i quali sono stati sconfitti per mezzo di questa suprema beatitudine.
- Per indicare che i limiti posti dalle proliferazioni concettuali sono stati sormontati, essa dimena minacciosamente in tutte le direzioni, l'indice eretto della sua mano, nella quale sostiene uno scettro.
- Poiché essa considera che il samsara non ha avuto mai una qualche validità come tale e che gli esseri viventi che si muovono in esso, similmente, non hanno in se-stessi niente di sostanziale, essa ha il suo flusso mestruale, dotato di aspetto sottile, che fuoriesce per effetto del *rajas* (la primordiale qualità del desiderio e dell'attività).
- La sua gamba destra piegata indica che, a causa della suprema beatitudine che si manifesta in forma di attività appropriata, essa non risiede nel *samsara*, e la sua gamba sinistra distesa indica che,

a causa della sua qualità gestaltica come spontaneità-apertura del discernimento valutativo, essa non risiede nemmeno in un *nirvana* quietistico.

Il significato simbolico del suo essere-in-unione col consorte maschile è identico a quanto spiegato nel passaggio sull'unione del consorte maschile con la consorte femminile. Comunque vi sono due aspetti in questa unione; uno, che è stato sempre completo fin dalla sua origine e si riferisce al carattere simbolico del consorte maschile, è che quando l'attività appropriata riflette la consapevolezza originaria dell'Essere, essa è, contemporaneamente, anche discernimento valutativo; l'altro, che non deve mai essere dimenticato e si riferisce alla consorte femminile, è che quando il discernimento valutativo riflette l'Essere in quanto tale, esso è, contemporaneamente, anche attività appropriata.

- I cinque emblemi simbolizzanti le cinque modalità della consapevolezza originaria sono i seguenti: La ruota della corona sulla sua testa indica la modalità del potenziale pieno-di-significato dell'Essere; la sua collana di ossa, la modalità dell'identità dell'Essere in e con se stesso; gli orecchini pendenti, la modalità che è specificità-iniziazione; i suoi braccialetti indicano la modalità della consapevolezza originaria simile-a-specchio e la fascia, la modalità della consapevolezza originaria che esegue i suoi doveri in modo ottimale.

- Le file di campanelli appesi al suo scialle e le catenelle alle sue caviglie indicano entrambe le dodici rappresentazioni del principio della connessione universale o le dodici divisioni delle scritture Buddhiste (236).

(Quando ci si riferisce ai sei emblemi, si intendono le sei funzioni trascendenti, in quanto l'attività appropriata vi gioca un decisivo ruolo. In accordo ad altri testi, questi riferiscono cinque grandi aspetti della spontanea apertura dell'Essere (237) e sei aspetti in-formazione-dinamica dello stesso Essere (238) cosicché è sottinteso che l'attività appropriata è contrassegnata da discernimento valutativo e quest'ultimo, da appropriata attività).

- I cinque teschi essiccati sono i simboli dell'esperienza-Buddha come facente parte delle cinque affinità con l'Essere.

- L'ornamento sulla spalla, composto da cinquanta teschi, ha il significato simbolico simile a quello già discusso nel riferimento ai cinquanta gnosemi ed ai cinquanta attivatori dell'attività mentale. Tuttavia, vi è la seguente differenza: questi teschi e crani sono sia asciutti che sgocciolanti. Inumiditi dal liquido della suprema beatitudine, in quanto attività appropriata, i crani sono umidi e sgocciolanti. Essiccati dal calore del discernimento valutativo dimensionalmente-vuoto-ed-aperto che riflette il fuoco della consapevolezza originaria, i teschi sono asciutti.

- Per manifestare la sua consapevolezza originaria, che è immortale e non soggetta a mutamento e vecchiaia, essa ha una immagine di fresca giovinezza. Per indicare che il suo scopo personale, come pure quello altrui, è pienamente realizzato, ha i suoi due capezzoli perfettamente eretti.

- Per mettere in evidenza che il potenziale pieno-di-significato dell'Essere è difficile da comprendere e non può essere sondato dal solo pensiero razionale, la sua vita è meravigliosamente snella.

- Per dimostrare che la sua partecipazione, con limpida chiarezza e perfetta perspicacia, procura una ferma base per i suoi sforzi, i suoi fianchi sono ampi e ben arrotondati.

- Per mostrare che i meriti e le conoscenze supreme sono stati ben accumulati, le sue coscie sono piacevolmente sode.

- Per mostrare che essa possiede tutte le qualità della massima perfezione, la sua regione pubica è estremamente arcuata ed a forma di tartaruga.

- Per mostrare che essa accorderà quanto di meglio agli esseri viventi, con tutti i possibili significati, ogni aspetto della sua forma è puro e squisito.

Ecco ora un breve resoconto dei significati simbolici dei suoi emblemi:

- Uno scettro a cinque punte simbolizza le cinque modalità della consapevolezza originaria.

- Un pugnale simbolizza il recidere le tendenze separative.

- Un teschio simbolizza la consapevolezza originaria indivisa e la preservazione della suprema beatitudine. Lo stesso teschio, colmo di sangue, indica che la consapevolezza originaria assoluta e ultima ha sconfitto i quattro poteri oscuranti, per cui il samsara è stato riportato sotto controllo.

- Una spada simbolizza lo sradicamento di nascita e morte.

- Un tridente simbolizza l'estirpazione dei tre veleni.

Nella configurazione, le manifestazioni di contorno allo *yi-dam*, non sono qualcosa di differente o separabile dalla stessa figura principale, di cui esse sono mere trasformazioni che si manifestano secondo i bisogni di coloro che devono essere guidati ed istruiti. Così, anche i palazzi abitati da queste deiformi energie, sono manifestati esclusivamente dalla creatività, nella triade di beatitudine, lucentezza e spontaneità-apertura, come un fantastico spettacolo messo in atto dalla consapevolezza originaria della figura principale. Quindi, tutto ciò che vi è rappresentato, sembra apparire come un arcobaleno in un limpido cielo o come il riflesso delle stelle nella chiara acqua di un lago. Dato che queste apparizioni non hanno una realtà a loro propria, ma illustrano semplicemente il principio della connessione universale, cioè il reale significato dell'Essere, è assai importante tenere questo fatto davanti alla propria mente. Sebbene sia necessario sviluppare dalla immaginazione creativa ogni e qualsiasi *gestalt*, con i suoi colori e le sue impressioni come emblemi, ed anche tenere a mente ogni e qualsiasi simbolo che metta in evidenza il loro significato più profondo, il principiante può non essere capace di far ciò, se non è ancora pronto a radunare e riunire la sua attività mentale con la *fase di sviluppo* (239). Perciò, è molto importante che egli focalizzi il suo interesse e la sua devozione sull'idea che, allorché abbia avuto un barlume della luminosa presenza di una deiforme energia, sia pure per un breve istante, possa vedere tutto ciò come la mirabile simbolizzazione e la intima competenza che punta alla consapevolezza originaria pervasiva della potenzialmente espressiva Gestalt dei Buddha, evidenziando la loro abilità, che non può essere sondata dal solo pensiero razionale, la loro incommensurabile risonanza con l'Essere e le loro attività in procinto di essere sempre più ottimalizzanti. Questa tale attitudine giunge molto vicino alla visione ed alla comprensione dei simboli.

Per mezzo di tale immaginazione creativa, dal livello di partenza, questo procedimento di trasmutazione viene ad affrontare i seguenti stadi della vita di un individuo: il suo venire al mondo, il suo diventare adulto ed il suo essere afflitto dai desideri, cercando una opportuna sistemazione di coppia e prendendo, quindi, una moglie (o un marito); il suo sviluppare le capacità fisiche, vocali e mentali, passo per passo e, infine, il suo adempiere ai doveri ed agli obblighi derivanti dal suo stare in una società. Il risultato di questa trasmutazione è di essere nato come incarnazione di un ideale culturale, sopportare le sofferenze con la ricerca della limpida chiarezza e perfetta perspicacia, dopo aver abbandonato la sua casa paterna, lasciarsi questa fase alle spalle e andare direttamente verso la sorgente rivitalizzante, sconfiggere le forze ostacolanti, sviluppare la concentrazione come una solida base per il proprio pensiero ed ottenere il ripristino della consapevolezza originaria che è sempre sensibile a tutti gli aspetti della realtà. A differenza del successivo superiore livello in cui il problema è, al contrario, quello di realizzare *in se-stessi* l'esperienza gestaltica di *essere* una deiforme energia, sostanziata di beatitudine, spontanea apertura e consapevolezza originaria. In questo livello, il processo di maturazione concerne il fare un salto all'interno di questa esperienza gestaltica, dal

proprio triplice stato di godimento, motilità ed attività mentale, facendo ricorso sia all'una che all'altra "sentita" immagine (240), unitamente al desiderio di realizzare il più elevato risultato della propria vita, familiarizzandosi ancor di più con la intrinseca consapevolezza originaria dell'Essere e, quindi, preparando le fondamenta per una rapida realizzazione di questo risultato più elevato. Il senso della rivitalizzazione risulta nel modo seguente:

Ciò che deve essere trasmutato sono le tendenze e propensioni umane, una volta che le potenzialità di corpo, parola e mente di una persona ordinaria siano diventate pienamente sviluppate.

Il procedimento di trasmutazione consiste nell'immaginare se-stessi nella forma di una assemblea configurazionale di motivazioni ed impegni, in modo tale che all'interno della propria testa, nel cosiddetto Palazzo *dung-khang* (241) situato nel cervello, su un trono fatto a forma di ruota, il bianco e brillante gnosema *OM*, simbolizzi la indistruttibilità dell'Essere nella sua gestaltica qualità; indi, all'interno della propria gola, su un trono fatto a forma di un fiore di loto rosso e con otto petali, il rosso vivido e lucente gnosema *AH*, simbolizzi la indistruttibilità dell'Essere nella sua funzione di comunicatività; e, infine, all'interno del proprio cuore, su un trono composto dal sole e dalla luna, il blu e splendente gnosema *HUM*, simbolizzi la indistruttibilità dell'Essere nella sua risonanza con se stesso.

Alcuni testi dichiarano che le deiformi energie devono essere immaginate contornate da questi gnosemi. Tuttavia, ove non sia possibile, è sufficiente immaginare i soli gnosemi. La ragione è che, visto che questi gnosemi sono l'espressione della "sentita" immagine, influenzata dalla consapevolezza originaria dell'Essere e poiché i tre aspetti della indistruttibilità dell'Essere sono la quintessenza delle sei modalità della consapevolezza originaria, essi si rivolgono all'interno delle rispettive immagini percepite e non vi è, quindi, bisogno di immaginare queste deiformi energie in forme concrete, con viso, mani, ecc.

La conseguenza di questa trasmutazione è la realizzazione di essere in possesso del mistero dell'Essere che, insondabile dal pensiero razionale, è la triplice indistruttibilità della Gestalt dinamica, pienezza di comunicativa, e risonanza, in senso assoluto, di tutti i Buddha.

### *(c) Invitare ed ospitare la Consapevolezza Originaria dell'Essere.*

Ciò che deve essere trasmutato sono le tendenze e propensioni a diventare uguali, nelle capacità intellettuali, ai propri simili, del passato e del presente.

Il procedimento di trasmutazione consiste in (1) Invitare il consesso circolare delle modalità della consapevolezza originaria, e (2) Richiedere loro di accomodarsi.

#### *(1) L'Invito*

Si immagini che dallo gnosema *HUM* del proprio cuore, concepito come se rappresentasse una cerchia di motivazioni ed impegni (242), raggi di luce rossa a forma di uncini irrompano in avanti e ci costringano verso i centri spirituali dell'autentica esistenza, ove sussistono i tre stimoli principali. Quando vengono richiamati, questi stimoli che sono la quintessenza di tutte le sembianze che può assumere l'esperienza gestaltica dell'Essere pieno-di-significato, fuoriescono dai rispettivi reami di residenza, superando lo spazio intero, in una manifestazione quasi giocosa di forme sensibili, senza alcuna separazione dalla loro originaria qualità gestaltica.

## *(2) La Richiesta di Accomodarsi*

Insieme con le parole di invito, come prescritto nella tradizione che si segue, si richiama a questa cerchia di modalità della consapevolezza originaria (243) di accomodarsi nel consesso circolare delle motivazioni ed impegni, come acqua versata in altra acqua, in modo che non si riscontri dualità e che prevalga un unico sapore.

La formula generale che attiene ad ogni fase, consiste nei seguenti gnosemi: *DZAH*, *HUM*, *BAM* e *HOH*. Con *DZAH*, la cerchia delle modalità della consapevolezza originaria è invitata dentro al consesso circolare delle motivazioni ed impegni; con *HUM*, tutti e due i circoli vengono assorbiti nella non-dualità; con *BAM*, la cerchia della consapevolezza originaria è trattenuta saldamente e non gli è permesso di andarsene, e con *HOH* gli si procura di starsene alloggiata felicemente.

La conseguenza di questa trasmutazione è che al momento dell'esperienza-Buddha, tutti i processi-Buddha e le modalità della consapevolezza originaria diventano un singolo atto del conferimento di senso.

## *(d) Venerazione ed Elogio*

Ciò che deve essere trasmutato sono le tendenze e propensioni che costringono una persona ordinaria ad accumulare ricchezze ed a ottenere onori e fama, allo scopo di indulgere in piaceri sensuali in continuità, senza mai essere sazia.

Il procedimento di trasformazione consiste in 1) ossequi, 2) venerazioni e 3) elogi.

### *1) L'Ossequio*

L'ossequio è la consapevolezza del fatto che la mescolanza dell'assemblea configurazionale delle motivazioni ed impegni con l'assemblea configurazionale delle modalità della consapevolezza originaria, come acqua versata in altra acqua, è una unica configurazione, nella quale il campo espressivo dell'Essere è diventato inseparabile dalla sua consapevolezza originaria. Comunque, si può anche immaginare che tali ossequi, in quanto segni di rispetto, avvengano alla maniera rievocativa dei *Nirmànaratideva* (244) in cui si godono i piaceri delle loro stesse creazioni. Cioè, dal centro di spiritualità della figura principale in questa rappresentazione configurazionale, che non è null'altro che ciascuno di noi stessi, come autentico soggetto, schizzano fuori delle forme fantasmagoriche, simili a quella principale, così come in un falò una seconda fiamma sgorga dalla prima.

Esprimendo le parole di ossequio, in accordo ai testi della tradizione che si segue, ciò che è inteso come incremento di meriti e conoscenza è questa triade composta dalla moltitudine delle deiformi energie della configurazione, che costituisce l'oggetto da ossequiare e l'incontro con esso, così che questi e la nostra comprensione formino un inseparabile vincolo costituente il significato e lo scopo dell'atto di ossequiare, e lo stesso atto di ossequio possa essere solo un gesto ispirato da sincero piacere nei riguardi delle loro straordinarie qualità.

### *2) La Venerazione*

La venerazione comprende quattro aspetti: a) l'atto esteriore, b) l'atto interiore, c) l'atto arcano e d) l'atto dell'Essere-nella-sua-essenza.

#### *a) L'atto esteriore*

L'atto del venerare, che è comune sia agli atti esteriore ed interiore, consiste nell'immaginare che dal centro della spiritualità della figura principale, cioè l'autentico soggetto di questo spettacolo,

fuoriescano innumerevoli divinità femminili abilitate ai piaceri sensoriali. È come se ciascuna di queste divinità si venerasse l'un l'altra con atti esteriori ed interiori, muovendosi come delle nuvole e riempiendo completamente il reame immaginario, come pure le sfere ordinarie delle attività umane, superando tutti i limiti del pensiero razionale. Simultaneamente, esprimendo le parole di venerazione, secondo i testi della propria tradizione, queste divinità, recando con sé i rispettivi oggetti di venerazione, li offrono ai sensi dell'individuo. Essi sono: una chiara, fresca e dolce bevanda come offerta generale; acqua pulita per rinfrescare mani e piedi; coloratissimi fiori di prato e di lago per adornare il capo; incenso profumato corrispondente alla intrinseca fragranza dell'Essere per appagare il naso; scintillanti gioielli e ardenti lampade ad olio per il piacere dell'occhio; fresca acqua di sandalo spruzzata con polvere di zafferano per la gioia della mente; cibo gustoso per il godimento della lingua e melodiosi suoni soffiati da strumenti musicali, nonché vibrati e battuti per la soddisfazione delle orecchie. Alla conclusione dell'atto di venerazione, queste divinità spariscono e si dissolvono nelle stesse sensazioni intrattenute che vengono, quindi, esse stesse venerate.

### *b) L'atto interiore*

L'atto di venerazione interiore include l'offerta di 1) Il Rigenerante, 2) I dolci e 3) L'Essenza vitale.

#### 1) Il Rigenerante

Tutto ciò che è compreso nel samsara e nel nirvana è stata, da sempre, la qualità purissima che è l'essenza di un genuino, autogenerato *elisir* (245). Questo è stato dichiarato dagli otto principi fondamentali, relativi a ciascuno dei tre livelli gerarchicamente organizzati (l'esteriore, l'interiore e l'arcano) (246) o dai quattro principi fondamentali relativi all'esteriore ed all'interiore riguardo ai cinque tipi di *elisir* (247).

Gli otto principi fondamentali possiedono, ciascuno, centoventicinque ramificazioni. La loro essenza è questo *elisir*, così chiamato perché è il diluente derivato dalla profonda comprensione che tutto ciò che esiste è direzionato verso l'identità dell'Essere, in e con se stesso, così che non vi è nulla da accettare o da rifiutare. Questo *elisir*-diluente rimuove il potere ostacolante del pensiero dicotomico, con la sua credenza in una dualità incontrovertibile. Quando questo *elisir* è stato consacrato nell'essenza di cui sono composte le cinque affinità con l'Essere e le modalità della loro consapevolezza originaria, secondo la formula prescritta nei testi della propria tradizione, si raccoglie una goccia, dall'oceano di questo *elisir*, col pollice e l'anulare uniti a forma di cofanetto, in cui il coperchio si identifica con la base, simili al sole ed alla luna, e la si lascia sgocciolare dentro la bocca delle radunate deiformi energie, immaginandole tutte ben saziare dall'aroma della suprema beatitudine.

#### 2) I Dolci

Si immagini che dei dolci preparati con i meravigliosi ingredienti di cibo e bevande, con i quali ci manteniamo in vita, siano stati ammassati in quantità smisurata dentro un barile vasto e spazioso come l'intero campo pieno-di-significato dell'Essere.

Questi dolci, che sono l'*elisir* delle modalità della consapevolezza originaria, procurano il nutrimento essenziale per poter indulgere nei piaceri dei sensi. Quando si offrono questi dolci alle deiformi energie della configurazione, con le parole appropriate per l'occasione, esse li prendono e li degustano usando la loro lingua a forma di scettro, come se fosse un cucchiaino di luce, li mangiano e si sentono deliziate. Il significato è che i cibi, che rappresentano i cinque oggetti dei sensi, e le bevande, che rappresentano le cinque percezioni di questi oggetti, rendono insieme allegre le deiformi energie, in un turbinio di luce radiosa.

#### 3) L'Essenza Vitale (248)

La radice della frustrazione è il sanguinante, ardente *desiderio* e l'essere attaccati alle cose illusorie di questo mondo. Affogare e sommergere questa frustrazione, in un turbinìo di suprema beatitudine, è lo scopo dell'offerta di questa Essenza-vitale, che è la dimensione della non-originazione, alle deiformi energie della configurazione. Effettuando questa offerta dell'oceano di sangue che è il samsara, si dovrebbe immaginare le deiformi energie nell'atto di mangiare e bere questa offerta, in modo tale con non venga tralasciata nessuna cosa di alcun genere per la loro soddisfazione.

### c) *L'Atto Arcano*

L'atto arcano di offerta ha due aspetti: 1) L'accoppiamento e 2) Il lasciar andare.

#### 1) L'accoppiamento

La luminosità dell'Essere come proprietà di un campo conoscitivo e coscienziale, costituente l'attività appropriata è ciò che si intende col principio maschile. La spontanea apertura dell'Essere come campo conoscitivo e coscienziale, costituente il discernimento valutativo è ciò che si intende col principio femminile. La loro inseparabile unione (249) è ciò che si intende con la dichiarazione che tutto e tutte le cose sono composte da un *superaccoppiamento* originario. L'aroma di suprema beatitudine derivante da questo accoppiamento soddisfa tutte le figure della configurazione. Questo è stabilito dalla immagine del maschile e del femminile uniti in un bacio-abbraccio e dal godimento estatico della loro penetrante, intima unione. Nel caso che si immagini una divinità da sola, essa gode la sua estasi nell'unione con il Tridente, in cui il Signore dell'affinità con l'Essere o il suo occulto e recondito consorte maschile ha trasformato se stesso. Concentrandosi su questa originaria consapevolezza, che è suprema beatitudine e che fa aumentare gradualmente la propria piena intensità in uno speciale "feeling" di inondante felicità che scorre giù dall'alto e si concentra nel basso e che diventa sempre più stabile, cresce in se stessi un senso di orgoglio divino nel sentirsi inseparabilmente uniti dall'amore di queste deiformi energie femminili (o maschili).

#### 2) Lo scioglimento o Il Lasciare andare

Ciò che deve essere tagliato, abbandonandola, è la esteriorizzante tendenza dicotomica verso la rigida separazione tra soggetto ed oggetto, che è ancora sottilmente operativa nel proprio 'sé', concepito come una deiforme energia. Poiché questa tendenza dicotomica ci getta dentro al samsara, essa è il nemico che blocca ed ostruisce la comprensione profonda della consapevolezza originaria in cui non viene prodotta la dualità. Come avviene questo scioglimento? Esso è effettuato dall'affilata spada della reale consapevolezza originaria che ci mantiene lontano dalla tendenza verso la dicotomia soggetto-oggetto. In principio, essa taglia e scioglie questa dicotomia, che è operante unitamente alla disposizione verso l'Esistenza individuale e la introduce nel "continuum", che è il campo dell'Essere in cui non vi sarebbe originazione di nessuna cosa all'interno di qualche altra cosa. Questo è ciò che è inteso dall'ingiunzione che tutto e tutte le cose hanno sempre avuto una super-originaria libertà (250). Successivamente, da questa dinamica portata ed estensione dell'Essere, sorge una compassione di livello superiore nell'intento di proteggere tutti gli esseri senzienti dei dieci reami più elevati, dalla insopportabile frustrazione che è il risultato dell'accumulazione di azioni malvagie. Attraverso la comprensione profondamente "sentita" in se stessi che tutto ciò che deve essere tagliato e sciolto non è altro che uno spettacolo magico o un velo di nebbia davanti ai propri occhi, non essendoci mai stata una esperienza di qualcosa "realmente" esistente, la tendenza dicotomica è sradicata e tutta la moltitudine di costruzioni pensative sprofonda e si annulla nel campo pieno-di-significato dell'Essere. Si dovrebbe pensare, di questo procedimento, come ad un atto di venerazione in cui *samsara e nirvana* formano un vortice, il quale possiede, completamente e dappertutto, un unico e identico sapore.

*(d) L'Atto dell'Essere-nella-sua-essenza (o Essere in quanto tale)*

La venerazione sotto forma di Essere-nella-sua-essenza è la più sublime di tutte le forme di venerazione poiché in essa, sia l'oggetto della venerazione, il soggetto che venera, nonché lo stesso atto del venerare, non hanno più alcun riferimento esterno od interno. Questa venerazione tiene a mente e comprende che qualsiasi cosa che riluce e viene interpretata in termini di *samsara e nirvana*, è stata pura come tale fin dal principio stesso ed è sempre stata spontaneamente presente, nel suo carattere simbolico, come configurazione suprema del Vittorioso.

*(3) L'Elogio*

Il rendere elogi significa che, alla fine dell'atto di venerazione, si prova una profonda fiducia nelle deiformi energie della configurazione e si continua a rendere grazie alle loro qualità, nella seguente maniera: Benché il campo espressivo dell'Essere, in quanto suprema beatitudine, oltrepassi tutto ciò che può essere conosciuto, estendendosi attraverso i tre aspetti del tempo e si manifesti in tutte le modalità del *samsara* e del *nirvana*, esso è dissociato da ogni proliferazione concettuale e prende forma dapprima come *gestaltrappresentativa* con le sue due modalità di consapevolezza originaria sensibili alle cose del mondo ed in seguito nel modo in cui queste cose sono in se stesse con le loro interconnessioni (251), e tutto ciò senza attaccamento o impedimenti. Dall'interesse per il benessere degli innumerevoli esseri senzienti e nel corso del suo "divertimento" per mezzo delle due forme sensibili di esperienza personale, che non sono mai state separate dalla Gestalt espressiva dell'Essere, questo campo espressivo assume diversi ruoli e sembianze, pacifiche ed irate, che hanno i più squisiti segni e le più specifiche caratteristiche. La sua comunicatività possiede le sessanta modulazioni di voce, da armoniose a squillanti. La sua risonanza, non-concettuale e non-separativa, è sempre in una condizione di gioia dato che esso ha l'essenza della suprema beatitudine. Le sue capacità, incluse rinuncia e compassione, non possono essere sondate dal pensiero razionale. Le sue attività ottimalizzanti, non includenti alcuna forzosità ma spontaneamente attivate, si manifestano dovunque ed ogni qualvolta vi siano esseri senzienti da istruire e guidare. Tenendo a mente la gestualità e la grandezza di questo valore esistenziale, le si riporta sotto forma di parole di elogio. Si dovrebbero esprimere tali elogi con la consapevolezza che l'oggetto di lode ed il soggetto lodante siano tali da non poter essere sommati né divisi l'un dall'altro.

Il risultato di questo procedimento di trasmutazione è che, quando si ottiene questa esperienza-Buddha, si è per sempre il processo-che-dà-un-senso per mezzo degli atti di venerazione che non richiedono alcun sforzo e si è diventati l'insuperabile punto focale per venir accolti e venerati, a nostra volta, da tutto ciò che costituisce il *samsara* ed il *nirvana*.

*e) Il Coinvolgente impegno con la Presenza di una Deiforme Energia.*

Questo implica quattro intime e "sentite" qualità: (1) la lucentezza delle sue osservabili rappresentazioni; (2) l'unificazione dell'orgoglioso "senso-di-essere" un aspetto di Totalità dell'Essere; (3) Il tenere a mente i simboli ed i loro significati e (4) la olistica esperienza di beatitudine, lucentezza e spontanea-apertura.

*(1) La lucentezza delle sue osservabili rappresentazioni*

Questo si riferisce al visionare l'intera esperienza-Gestalt come inondata di luce in un solo istante ed il mantenerla davanti all'occhio della mente oppure, cominciando dalla cima del capo e scendendo gradualmente verso il trono del loto, visionare in dettaglio l'esperienza-Gestalt ed i suoi ornamenti uno ad uno, come inondati di luce. Alla conclusione, quando in un solo attimo ogni cosa è stata vista

come inondata di luce, si deve focalizzare totalmente la propria mente su ciò, come se questa presenza fosse un riflesso in un lago terso, risplendente e senza fango, non agitato da alcun impeto di vento. Il fatto che si cominci con un esame globale o un pò alla volta, dipende dal proprio temperamento. Non c'è un ruolo fisso.

### *(2) L'Unificazione dell'orgoglioso "senso-di-essere" un aspetto di Totalità dell'Essere.*

Questo è l'orgoglioso "senso-di-essere" una qualche deiforme energia quale esperienza-Buddha, vuota di ogni difetto e completa di caratteristiche e qualità positive, che deve essere sviluppato e che si presenta prima come la percepibile nozione, soffusa di amor proprio, di "Io sono". Ma quando questo sentimento di orgoglio viene sperimentato in tutto il suo splendore da una mente indifferente al tentativo di appropriarsene in modo soggettivo (252), le *fasi di sviluppo e di completamento* si riuniscono in una unica unità.

Ciò che deve essere trasmutato è la ordinaria, impura e opaca presenza del mondo e l'egoistico e smodato attaccamento per esso. Il procedimento di trasmutazione implica, in primo luogo, il visionare le osservabili rappresentazioni della deiforme energia come inondate di luce, mantenendo davanti alla propria mente e comprendendo i loro simbolici significati e, secondariamente, cambiare l'oggettiva, presunta concretezza del mondo esteriore in una luminosa, puramente simbolica presenza ed il soggettivo, egocentrico attaccamento a questo mondo in un distaccato, puramente simbolico sentimento di orgoglio ed auto-stima, attraverso la partecipazione a ciò che si intende con questo orgoglioso *senso di essere* una parte della Totalità dell'Essere.

### *(3) Tenere a Mente i Simboli e Comprenderli*

Nel presente contesto, questo può essere fatto nel modo già spiegato nella sezione che riguardava l'attivazione di una deiforme energia. Dal punto di vista della genuina sapienza, le qualità delle deiformi energie, come pure la sostanza di cui sono fatte, sono permeate di carattere simbolico fin dall'assoluto inizio, poiché esse sono già spontaneamente presenti nella esperienza-Buddha. Perciò si deve riconoscere che queste deiformi energie, evocate per mezzo delle valutazioni profonde, come pure le loro qualità e la sostanza di cui sono composte, sono anch'esse meramente di carattere simbolico.

Eppure, quando si evocano questi simboli, conformemente alle descrizioni di queste profondamente "sentite" esperienze, si deve mantenerli davanti alla propria mente, per poterli comprendere. In questo contesto, per divenire coinvolti con la presenza di una deiforme energia, bisogna accostarsi ai simboli con un profondo senso di devozione e, quando ogni simbolo è diventato sempre più internamente consolidato, ci si deve immergere in una valutazione profonda di questa *fase di sviluppo*, collegando tra loro le precedenti fasi descritte di osservare le visibili qualità inondate di luce con l'unificato, non-egoistico, sentimento di orgoglio ed auto-stima.

### *(4) La olistica Esperienza di beatitudine, lucentezza e spontanea-apertura*

È importante imparare a valutare la fase di sviluppo come luminosa, simbolica ed unificante, per mezzo di un discernimento valutativo dissociato dalle tendenze separative, con il loro coinvolgimento nei confronti di una presunta, statica realtà, ed a riconoscere che la sostanza di cui è composta questa fase è dimensionalmente aperta, quantunque la sua presenza effettiva si illumini nello stesso modo del riflesso della luna sull'acqua o di un arcobaleno nel cielo, non avendo caratteristiche di tipo sostanziale o qualitativo. Suggerendo la *fase di sviluppo* con la *fase di completamento*, la

meravigliosa attività dell'Essere conclude la sua opera, portando alla luce tutte le configurazioni come esperienze-Gestalt completamente in espressione. Di conseguenza, la fase di sviluppo, che è stata coltivata come una ri-creazione del mondo in termini simbolici da parte dell'intelletto, trasforma l'accumulazione di meriti nell'accumulazione delle modalità della olistica e non-artefatta consapevolezza originaria. Poiché le due accumulazioni, dei meriti e della conoscenza, le due qualità gestaltiche dell'Essere, le due realtà e la dualità di attività appropriata e discernimento valutativo, sono restituite alla loro originaria unità da questo procedimento, questo veloce metodo, rappresentato dall'approccio esistenziale, è obbligatoriamente conosciuto come metodo particolarmente profondo e segreto.

Se, senza conoscere ciò che si sta realmente facendo, ci si occupasse della *fase di sviluppo* solamente in termini di sostanza e qualità, ogni pensiero che si dovesse avere intorno all'esperienza di una luminosa presenza e su uno specifico senso di auto-stima, questa particolare esperienza non potrebbe mai diventare la Via verso la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia. Al contrario, essa sarebbe solamente un perfetto dispositivo per mantenersi incatenati al samsara. Attribuendo una esistenza autonoma alle serene e pacifiche energie, quando le si immagina in modo creativo, si diventerebbe un dio nel reame delle forme estetiche, mentre, attribuendo una esistenza autonoma alle energie feroci o irate, sempre quando le si immagina in modo creativo, si diventerebbe un demone o un Rudra, come è stato riferito nelle storie e nelle introduzioni alle opere del *Mantrayàna*. È necessario non diventare negligenti o indolenti nel mantenere la lucentezza delle forme passate in visione, nel comprendere il loro carattere simbolico e nell'unificarle con un sentimento non ego-logico di orgoglio ed autostima che accompagna la *fase di sviluppo*. Anzi, se ci si dovesse stancare di esercitare questa immaginazione creativa, si dovrebbe ripiegare nella pratica delle intonazioni e recite (di mantra, ecc) (253).

(EPILOGO) (254)

### ***B. RIMANERE SINTONIZZATI QUANDO SI RIEMERGE DALLO STATO DI COMPOSTEZZA***

Quando si riemerge dalla luce radiosa dell'Essere, nella quale ci si è immersi e si è sperimentata la qualità gestaltica di una deiforme energia in tutto il suo magico splendore, si deve sapere che il visibile e l'udibile nel proprio mondo circostante è la manifestazione giocosa della consapevolezza originaria dell'Essere, nell'aspetto di altrettante energie deiformi, con la loro maniera di comunicazione, nel contesto delle proprie tre affinità con l'Essere (255). Si deve anche comprendere che camminare, sedere ed altri movimenti volontari o involontari sono segni della deiforme energia; che la consumazione di cibi e bevande è un sacrale rito interiore e che la partecipazione alla manifestazione giocosa dei numerosi piaceri sensuali del mondo, senza riserve o aspettative, è il percorso della propria via (o vita) percorsa insieme ad un amico (o amica). Il fatto che *ci si immerga dentro e se ne riemerge fuori*, da questa pura luminosità dell'Essere, è detto essere come il passaggio dal sonno profondo allo stato di sogno o anche come il coricarsi per dormire ed il rialzarsi su dal letto al mattino.

### ***OSSERVAZIONI CONCLUSIVE***

Nel processo della simbolica "ri-creazione" di noi stessi e del nostro mondo, iniziato e compiuto attraverso la cosiddetta *fase di sviluppo*, che riguarda quell'aspetto del pensiero buddhista e quel livello dell'evoluzione umana in cui l'individuo si è allontanato dalla prospettiva meccanicistica riguardo se stesso ed il proprio mondo e cerca di sintonizzarsi sempre più con le forze che lavorano in e intorno a lui, gioca un ruolo decisivo il già citato principio di complementarità. Questo principio può essere riassunto nella idea di inseparabilità tra l'attività appropriata ed il discernimento

valutativo, con entrambi gli aspetti che esprimono, a loro proprio modo, la sottostante dinamica di una singola ed unica realtà, in questo caso la realtà propria dell'individuo umano.

Il primo effetto stimolante di questo principio si osserva quando, avendo superato il nostro periodo dell'infanzia, noi affrontiamo il lungo, e spesso arduo, cammino del periodo adulto e della maturità spirituale. Il passo iniziale in questa direzione comincia dal livello, relativo al Mahàyoga, in cui la *fase di sviluppo* diventa distintamente operativa. Nello sviluppo globale dell'individuo umano questa fase è, in un senso molto speciale, strettamente collegata con l'attività appropriata che significa, sostanzialmente, l'attivazione del proprio potenziale interiore con cui l'espressività fisica e spirituale si fonde con le singole dinamiche che sostengono e arricchiscono la vita. L'enfasi sulla attività appropriata punta sul fatto che "conoscere", nel vivo senso di autoconoscenza, è in definitiva possibile soltanto tramite l'agire. "In principio fu l'Azione" ("*Im Anfang war die Tat!*") – l'intuito di Goethe è più di una riaffermazione dell'Idealismo Romantico che, nella sua teorica presentazione di Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), espone sicure similitudini con le tendenze idealistiche della filosofia buddhista, al cui riduzionismo ci si oppone cercando di superarlo per mezzo di un approccio esistenziale-esperienziale, riguardo al problema di diventare realmente umani.

L'attività appropriata, nel senso di attivazione del proprio potenziale interiore, è già in contatto, sulla base del suo essere un aspetto del principio di complementarietà, con il discernimento valutativo che mira all'integrazione, all'unità (da non confondere col fantomatico "L'Uno") e ad una profonda e "sentita" comprensione del significato della vita, la quale in virtù delle sue dinamiche interne dà indirizzo ed espressione all'attività che è necessaria, e quindi "appropriata". L'enfasi sulla attività appropriata è quindi un invito a non agire ciecamente. Piuttosto ogni attività, se giudicata appropriata, deve essere compiuta alla luce del discernimento valutativo, la cui radianza, che sembra derivante da una realtà di ordine superiore, in questa inter-azione viene resa ancor più brillante. Perciò, mentre l'attività appropriata è la quintessenza della *fase di sviluppo*, il discernimento valutativo è la vita e la linfa della *fase di completamento*. Benché complementare ad entrambi, in quello che è un processo unitario, il linguaggio, a causa della sua incapacità ad esprimere la complessità, presenta la complementarietà in una disposizione lineare e crea l'impressione che le sue due faccie siano separabili e costituiscano una sequenza: -prima questa, poi quello -.

Ci sono sempre state persone che non realizzarono, e ancora non realizzano, la trappola che il linguaggio tende loro e, una volta cadute in essa, vi restano stabilmente imprigionati. Nel *dGongs-pa zang-thal* (Vol. 2, pp. 530s) ci viene detto che una persona che ha prima richiamato l'immagine di una ideata ed espressiva energia simbolica della primordiale relazione del sistema con l'esperienza della sua consapevolezza originaria, procede col rendere tutto ciò un nulla e un vuoto. Mentre si può pretendere che questo svuotamento o il rendere nulla la sentita e intima "presenza" sia la *fase di completamento*, questo procedimento è esclusivamente una mera fase di annichilimento che nemmeno sfiora ciò di cui la fase di completamento veramente tratta. Ancor più esplicito fu *Saraha* che, usando riduttivamente e letteralmente i sinonimi compassione e vacuità al posto, rispettivamente, di attività appropriata e discernimento valutativo, dichiara:

"Colui che medita sulla vacuità, senza applicare la compassione,  
è una persona che non comprende appieno l'insuperato Sentiero;  
Se invece si concentrasse sulla compassione, senza capire la vacuità,  
Egli rimarrebbe nel samsara e non otterrebbe l'Illuminazione" (256).

Tradotto in linguaggio odierno, questo severo aforisma inequivocabilmente stabilisce che colui che agisce, qualunque siano le sue motivazioni, non sfuggirà al disordine che è stata la sua vita e quella degli altri a lui collegati e che la fanatica meditazione, rinchiusa nella gabbia delle sue personali fantasticherie, non approderà a nulla poiché egli non sta percorrendo nessun sentiero.

L'elemento chiave nell'attuazione del principio di complementarità, che inizia con l'attivazione del proprio potenziale interiore, è la "comprensione". Questa non è mai meramente un gioco razionalistico di ridurre o annichilire qualsiasi cosa con cui si venga in contatto, sia di ordine esteriore che interiore, in qualcosa di banalmente futile. Piuttosto, similmente ad un minuzioso e creativo processo, essa è una multiforme apertura ad un mondo pieno di significati simbolici, inondato di luce celestiale e soffuso dal fervore del sentimento. Parafrasando la concisa ingiunzione di *Klong-chen rab-'byams-pa*, possiamo dire che:

"La Comprensione è l'intensità con cui la consapevolezza originaria del sistema sta sperimentando se stessa, riconoscendo: 1) il suo campo conoscitivo, popolato da oggetti animati ed inanimati, come un continuum di campo da cui sorge costantemente la potenzialità espressiva; 2) gli esseri viventi nel loro venire all'esistenza ed il loro susseguente scomparire, come manifestazione delle dinamiche qualità gestaltiche; 3) il mondo fenomenico come luminosità dell'Essere nel senso che la pura radianza dell'Essere si manifesta sempre in una proiettiva (e proiettata) luminosità; 4) la presenza di immagini in forme delimitate e la liberazione dalla limitazione stessa come non costituenti eventi separabili e nemmeno coinvolti in una qualche forma di incerto dualismo; e 5) il discernimento valutativo come totale eccito-attivazione del sistema nel suo cammino verso l'auto-realizzazione". (257)

Soprattutto, la "Comprensione" è un tipo di "visione" che va ben oltre ciò che ordinariamente chiamiamo "vedere" ed è più in linea con ciò che espresse William Blake, quando disse: "Se la porta della percezione fosse mondata di tutto, tutto apparirebbe all'uomo come esso è, cioè infinito". Questa sinonimità del "comprendere" e del "vedere" è dichiarata nel *Rig-pa rang-shar* (pp.558seg) in questo modo:

"La quintessenza, o pura veridicità, del comprendere è il vedere.  
Questa visione, come funzione o reale condizione, è così come segue:  
Nell'iperturbante Centro del cielo-spazio totalmente aperto,  
l'indivisa illuminazione del campo conoscitivo del sistema,  
per il fatto che i due lampi non finiscono mai di risplendere,  
è l'illuminazione auto-originata, auto-manifestata del sistema.  
Un tale vedere è ciò che si intende col superbo Comprendere!" (258)

Ciò che noi incontriamo in questo processo del vedere e del comprendere, riunito in una sola e singola operazione, sono simboli primordiali. Diversamente dai segni, i simboli non si rivolgono a qualcosa di esteriore o di estraneo. Il paradosso su essi è che possono essere visti, percepiti, sentiti "là fuori", ma si riferiscono ad un "capiti-qui-dentro", una interiorità che, in verità, non ha né un dentro né un fuori. Essi hanno la loro propria auto-organizzazione dinamica nell'evolversi come formulate energie che la mente primordiale, ignara della sua origine ed evoluzione, rende concretamente come enti divini (dei e dèe) indipendenti e a sé-stanti. Al tempo in cui il mondo Occidentale era ancora in balia della più oscura superstizione, la maestra Illuminata tibetana *Ma-gcig Lab-kyi sgron-ma* (1055-1145) dichiarò che noi tendiamo a parlare delle proiezioni della nostra mente in termini di dèi e dèe, quando le cose ci vanno bene e di dèmoni e diavolesse, quando le cose non vanno tanto bene. Invece di soccombere alla falsità di malriposte concretezze per carenza ed errori di comprensione, la visualizzazione di energie formulate e ideate come simbolicamente significative è, prima di tutto, un aiuto o una attività appropriata per diventare consapevoli delle possibilità che possiamo manifestare e vivere attraverso la nostra potenzialità espressiva del discernimento valutativo.

Queste energie formulate, nel loro significato simbolico, vengono visualizzate dotate di una qualità gestaltica che, come qualità è puro potenziale, ma come Gestalt suggerisce uno schema corporeo che è originato e prende forma fuori dalla profondità del primordiale *continuum-di-campo* dell'Essere,

nel suo specifico potenziale di genere e specie, come elemento portante dell'implicita potenzialità espressiva dell'Essere e dei suoi programmi codificati. Visto che questo specifico potenziale di genere-e-specie costituisce una rottura di simmetria nella originaria unità e più avanti dà origine ad ulteriori rotture di simmetria, i suoi programmi evolvono attraverso omologhe dinamiche entro il nostro mondo e la nostra esistenza organismica, nella quale la spontanea apertura originaria intaglia se stessa come principio organizzante chiamato *mente* o attività mentale. Quindi, “la ben conosciuta legge biogenetica fondamentale – L’Ontogenesi riassume la Filogenesi – è valida non solo nel regno della struttura fisica ma si estende anche al regno della coscienza, o struttura spirituale!” (Jantsch,1975, p.151).

Rispetto allo sperimentatore coinvolto nel mondo, la emergente ed evolvente *Gestalt* -strutturata come inesistenza – attraverso il suo significato simbolico, polarizza ed attira l’attenzione sul corpo (dello stesso sperimentatore) nel dimensionalmente aperto *continuum-di-campo* dell’Essere. Questa gestalt, essendo sia la potenzialità espressiva che la cosa in espressione del processo di incarnazione, può essere visualizzata e sentita per implicazione come essere prevalentemente maschile o prevalentemente femminile, ma mai *esclusivamente* come l’uno o l’altra – un ulteriore esempio dell’operatività del principio di complementarità. Ancor più importante, la qualità gestaltica non solo sorge dalla profondità del nostro potenziale interiore ma, come un vero simbolo, ci mette in contatto con questa inesauribile sorgente di quel che può diventare la nostra esistenza spiritualmente accresciuta. La percepita qualità gestaltica del nostro essere incarnati è soltanto uno dei molteplici simboli che il nostro potenziale interiore crea, nel suo rendersi esplicito attraverso quella cosa che, da parte dello sperimentatore, è la sua comprensione di questi simboli. Dovrebbe essere sufficientemente chiaro che, nella simbolica “ri-creazione” di noi stessi e del nostro mondo, la *comprensione* non è affatto predeterminata ed i simboli che essa traduce ed interpreta sono meramente prefigurati dalla totalità della nostra dotazione, capacità e disposizione. I simboli non possono, perciò, essere realmente identificati con una espressiva forma specifica e prestabilita, senza ridurli a contrassegni senza significato. Piuttosto, ciò che nella interpretazione letterale sembra essere una identificazione è soltanto un suggerimento, una possibile interpretazione. La visualizzazione della qualità gestaltica della nostra esistenza incarnata, che noi non possiamo disporre in modo semplicistico, fa parte di una più ampia dimensione di comprensione di questa sempre presente realtà. Nella strutturazione per mezzo della comprensione, la *Gestalt* visualizzata nella ricca varietà delle sue qualità può assumere distinte sembianze. Non vi è mai, quindi, una sola Gestalt o una qualità gestaltica fissa una volta per tutte, ma una infinita varietà esprime le infinite possibilità del nostro potenziale interiore. Conseguentemente, vi sono molteplici fasi di sviluppo e, come il nostro autore ha esplicitamente stabilito, ognuna di esse è una rivisitazione ad oltranza ed un invito, per lo sperimentatore, ad investigare ancor più in profondità. Benché egli non sia un pensatore di prima mano ma semplicemente un epitomista riportatore, la sua succinta presentazione costituisce un valido contributo al ricco mondo di idee sviluppato da altri pensatori-trattatisti che spesso furono, e ancora vengono, scoperti anche tra artisti e poeti e le cui opere, in qualunque linguaggio possano essere state scritte, sono di massima utilità, come osservò David Michael Levin (1985, p.220):

“Proponiamoci di concentrarci sulla Via che stiamo vivendo, sperimentando la nostra natura corporea e facciamo questo, inoltre, con un solo scopo: il nutrimento della nostra capacità di sentire e percepire in un modo più aperto, più spontaneo, più creativo e significativo”.

Ora è sempre più intuibile che la separazione tra il fatto, unilateralmente sopravvalutato come “oggettivo”, in quanto quantificabile e misurabile e la valutazione, ugualmente unilateralmente respinta e considerata meramente “soggettiva”, in quanto nonquantificabile e non-misurabile, non può più a lungo essere mantenuta senza mettere a repentaglio la nostra stessa esistenza. Non dovremmo dimenticare che la parola ‘fatto’ deriva dal latino *factum*, che significa “qualcosa che è stata prodotta” e quindi denota un artefatto che è diventato sempre più *malfunzionante*. La riscoperta,

come pure il recupero, del perduto senso di valore deve essere effettuata da un rinnovato, cioè creativamente-orientato, approccio a ciò che il potenziale dell'Essere in noi, può riservarci e detenere per noi, nei nostri tentativi di diventare più pienamente umani. Con questa enfasi sulla creatività come autopoiesi e autoconoscenza attraverso l'autotrascendenza, ogni facile imitazione di modelli, ormai stereotipati, di comportamento rituale e/o di insipida ostentazione di una qualche pseudospiritualità, è concepita come non-praticabile. La spiritualità non sta dalla parte del sensibile e sensuale ma neanche dalla parte del non-sensibile e non-sensuale, poiché non è qualche "cosa" o "fatto" da poter essere individuato con precisione e rigirato in qualche altro disfunzionale artificio. Piuttosto, la spiritualità si manifesta gioiosamente e giocosamente tramite il sensibile ed il sensuale, come pure il non-sensibile ed il non-sensuale, cosicché entrambi, l'una cosa che completa e dà significato all'altra, servono per assicurare una straordinaria felicità. Nel contesto della simbolica ri-creazione di noi stessi e del nostro mondo, attraverso una ristrutturazione di ciò che è già qui presente sulla base del "sentire" le forze in e intorno a noi, entrando in dialogo con esse, non è assolutamente fuori luogo citare Martin Heidegger:

“Ciò che è necessario non è l'abolizione del sensibile né l'abolizione del nonsensibile. Al contrario, ciò che deve essere scartato è l'errata interpretazione, il biasimo del sensibile come pure l'esagerata elevazione dell'ultrasensibile. Un cammino deve essere reso trasparente da una nuova interpretazione del sensibile, sulla base di una nuova gerarchia del sensibile e del non-sensibile. La nuova gerarchia non si auspica semplicemente di rovesciare le questioni all'interno del vecchio ordine strutturale, che al momento riverisce il sensibile e disdegna il non-sensibile. Essa non desidera collocare più in alto ciò che stava più in basso. Una nuova gerarchia ed una nuova valutazione significano che l'ordinamento della struttura deve essere cambiato. A quel punto, il rovesciamento del Platonismo deve diventare uno srotolamento libero da esso.” (259)

Il primo vero passo in questo “srotolamento libero” da tutte le prevalenti ideologie (filosofiche, religiose, sociopolitiche e quant'altro) – e non solamente dal Platonismo – è la *fase di sviluppo*, così abilmente discussa in termini di totale operazione di pulizia che qualsiasi individuo sensibile conosce non come fine a sé stessa, ma come un effettivo senso di far risplendere ciò che è, ed è sempre stato, qui presente, ancor più brillantemente. In questo senso, poi, la *fase di sviluppo* – che è il mondo pieno di simboli che, a parte il loro intrinseco significato, agiscono come immagini-guida – può ben avere qualcosa da dirci in questa nostra capacità di essere esseri umani, in cerca della nostra umanità.

## NOTE

1) I titoli tibetani delle opere autoctone sono solitamente composti di due parti: la prima specifica l'argomento preso in considerazione, mentre l'altra lo presenta per mezzo di vividi simboli. Qui, il tema principale è la fase di sviluppo, cioè il tentativo, da parte dell'individuo, di riguadagnare la perduta unione dell'umano col divino, attraverso procedimenti rituali che richiedono sia l'attività appropriata (o METODO) (*thabs*), come mezzo per risvegliare il potenziale latente, sia il discernimento valutativo o SAGGEZZA (*shes-rab*), come crescente senso di totalità. Il potenziale germogliante nonché la sua stagionatura, fino alla completa maturazione, sono entrambi simbolizzati da una spiga di grano. Dalla prospettiva di un individuo ancora in procinto di recuperare la perduta unità, questo tentativo viene sperimentato come un processo di indurre la propria realtà ordinaria a congiungersi (*zung-'jug*) con il più elevato ordine superiore di Realtà. Dalla prospettiva di un individuo pienamente maturo, queste due realtà sono sperimentate come inseparabili (*dbyer-med*) e come se lo siano sempre state. Entrambe le prospettive vengono presentate nel *Bla-ma dgongs-'dus*. In esso leggiamo:

“Se non si attuano attività appropriata e discernimento valutativo, l'approccio esistenziale al mistero dell'Essere andrà perduto.” (Vol.5, p.749)

ed ancora, a p.667, ci viene detto:

“L'appropriata attività ed il discernimento valutativo sono inseparabili.”

2) Una eccellente presentazione del problema della traduzione è stata data da K.R. Norman, nel suo articolo “*Sulla Traduzione dal Pali*”. Le sue affermazioni riguardanti le traduzioni dal Pali sono similmente applicabili alle traduzioni dal tibetano, tenendo in considerazione che la struttura tibetana della frase, ha un carattere associativo, anziché logico-deduttivo. L'articolo di Norman è obbligatorio per chiunque desideri essere un traduttore di testi Orientali.

3) *Chos-dbyings*, p.106. Pressapoco lo stesso sentimento viene espresso nel *Zarathustra* di Nietzsche (1954, p.307):

“È stato sempre solo con riluttanza che mi interrogai sul cammino interiore: il quale irritò sempre il mio palato. Io preferivo domandare e poi verificare i metodi stessi....'Questa è la mia strada; dove è la vostra?' – Così rispondevo a coloro che mi chiedevano “la Via”. Quanto *alla via*, - essa non esiste”.

4) Per facilitare la comprensione di ciò che viene dopo, si possono schematizzare i nove perseguimenti nel modo seguente:

*I persecuimenti spirituali l'acume intellettuale dei seguaci*

The spiritual pursuits		The follower's intellectual acumen
Śrāvakayāna	}	low level
Pratyekabuddhayāna		
Bodhisattvayāna		
Kriyātantra	}	medium level
Caryātantra		
Yogatantra		
	Mahāyoga or Anuttarayoga	
The new ( <i>gsar-ma</i> ) tradition		The old ( <i>rnying-ma</i> ) tradition
(bKa'-brgyu-pa, Sa-skyapa, dGe-lugs-pa)		
Father-Tantra	}	high level
Mother-Tantra		
Non-dual Tantra		
	rDzogs-chen Ati	
sems-sde	}	superhigh level
klong-sde		
man-ngag-sde		

Quest'ultima suddivisione é specifica all'insegnamento *rDzogs-chen*, della tradizione *rNying-ma*, e la sua sottile gradualità interna è indicativa di un sempre più approfondito indagare nei riguardi della pura esperienza. Nessuna di queste designazioni può essere resa in modo adeguato e, finché non venga compiuto uno studio esauriente, conviene considerarle dei semplici nomi propri. Probabilmente, la presentazione più dettagliata di tutti i persecuimenti menzionati è offerta da *Klong-chen rab-'byams-pa* nel suo *Grub-mtha' mdzod*.

5) I termini *fore-structure* (pre-struttura) e *fore-conception* (pre-concetto) sono interpretazioni Inglesi dei *Vor-Struktur* e *Vor-griff* di Martin Heidegger. Essi indicano che in ogni atto di comprensione o di interpretazione, vi è una tendenza a giudicare in anticipo ciò che ci accingiamo a scoprire. Con parole di Heidegger (1962, p.191): "In ogni caso ... l'interpretazione è basata in qualcosa che possediamo in anticipo, in un pre-possesso". E "L'interpretazione è già decisa, per un definito modo di concepirla, sia in modo finale o con riserva; essa si basa su qualcosa a cui ci afferriamo in anticipo – su un pre-concetto".

6) Il termine *thub-pa* è di preminente importanza. Oltre ad essere usato come verbo ordinario, entra nel composto *Sākya thub-pa*, versione tibetana di *Shākya-muni*, "il saggio del clan dei Sākya", con cui viene designato il Buddha storico. Esso è presente anche nel composto *dka'-thub*, che è l'equivalente del termine sanscrito *tapas*, generalmente reso in Occidente come "penitenza", "auto-mortificazione" o "pratiche ascetiche". Ma nessuna di queste connotazioni si può applicare al termine tibetano. Il tibetano *thub-pa* esprime la più elementare esperienza di possibilità, il "Io posso" – Il Buddha storico poteva fare ciò che gli altri non potevano; Egli poteva (*thub*) fare ciò che era difficile (*dka*) da poter fare. Questa enfasi sul "Io posso" e, implicitamente anche sul "non posso" è chiaramente illustrata da *Rong-zon Chos-kyi bzang-po* (Scritti Scelti, pp. 83,92).

7) *Theg-mchog* I, p.97, e *Chos-dbyings*, pp.104-105, in particolare.

8) Tale è la spiegazione data nel *rDor-rje sems-dpa 'thugs-kyi me-long* (in *Ati*, Vol.1, p.235) e nel *gSang-ba snying-po*, fol.2b.

9) Questo termine si riferisce alla qualità di un intero la cui natura non è riconducibile né riducibile a nessuna delle parti che si possono estrarre da esso. L'idea buddhista della qualità gestaltica (*sku*), che è sia l'espressione di un originario processo di consapevolezza (*ye-shes*) sia ciò che da esso viene espresso, così che nessuna delle due cose può essere aggiunta o sottratta dall'altra (*'du-'bral med-pa*), si avvicina alla "interiore esperienza" del corpo, di M. Heidegger (1979, p.99), in cui la sensazione gioca un preminente ruolo. Secondo lui, questo tipo di sensazione è "Quel basilare modo di *Dasein* in forza del quale e in accordo col quale, noi siamo sempre già sollevati oltre noi stessi fino ad essere un qualcosa di intero". E come lo stesso David Michael Levin (1985, p.49) spiegò:

"Ciò che concede di sentire la sua natura di verità inoppugnabile, quindi, è quel che inerentemente è diretto verso una esperienza che sia globale ed olistica. Il nostro "corpo sentito", perciò, contrasta e controbilancia l'oggettivo corpo "naturale" che giungiamo a conoscere solo molto più tardi e soltanto attraverso l'in-fluenzamento della scienza analitica".

I testi Buddhisti parlano di una "comprensione-profondamente-sentita" (*nyams-rtogs*).

10) È merito dei filosofi ad orientamento fenomenologico, quali Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty e Martin Heidegger, di aver attirato l'attenzione sulla presenza del "corpo" nella esistenza dell'essere umano. Andrebbe fatta una speciale menzione della innovativa opera, citata precedentemente, di David Michael Levin, "La Rammemorazione di Essere del Corpo".

11) I termini *autopoiesi* e *autopoietico*, inventati da Humberto Maturana, durante una conversazione col suo amico José Bulnes, esprimono ciò che Erich Jantsch (1980, p.10) descrisse come la "fondamentale complementarietà di struttura e funzione, quella flessibilità e plasticità dovuta a relazioni dinamiche, attraverso le quali diventa possibile l'auto-organizzazione". Questo concetto è di grande importanza non solo nel campo delle scienze biologiche e conoscitive, ma anche nell'intento di arrivare ad una più profonda comprensione del pensiero buddhista, interessato com'è alla autorealizzazione dell'individuo o autenticità di essere.

12) Arturo B. Fallico (1962, p.95).

13) Herbert Guenther (1981, pp.195-208).

14) Riguardo a queste due realtà nel pensiero buddhista, vedi nota 117.

15) Riguardo ai neologismi 'autopoiesi' e 'autopoietico' vedi nota 11.

16) Tib. *bde- (bar) gshegs- (pa'i) snying-po*. Su questo termine, vedi in particolare il mio 'Matrix of Mystery', p.228, n.55.

17) Tib. *snang-ba*. Ho evitato la versione usuale di questo termine (sulla base del suo equivalente sanscrito *abhāsa*) con "apparizione", a causa dell'ambiguità connessa con questa parola nella letteratura filosofica. Infatti, ad esempio, per Hegel il problema è ontologico; le sue "apparizioni" dello spirito costituiscono stadi nello sviluppo o storia della coscienza. Per Husserl il problema è epistemologico; le sue "apparizioni" sono visioni distorte (*Abschattungen*) attraverso le quali la stessa cosa produce la sua apparizione. Il termine buddhista è descrittivo di un processo: *snang-ba* non è in correlazione con una inconoscibile *cosa-in-se stessa*, né può essere identificata con apparenza (*Schein*). È più affine ai termini del Greco antico *phainetai* e *phainomenon*, entrambi i quali implicano un processo illuminante che prefigura il cosiddetto fenomeno.

18) Vedi David Bohm, 'Wholeness and the Implicate Order'. Riguardo all'ordine implicato, l'autore disse (p.149): "Questo ordine non va inteso unicamente nel senso di una regolare sistemazione di oggetti (per esempio su una fila) o come una regolare disposizione di eventi (per esempio in una serie). Piuttosto, un ordine totale è contenuto, in un certo implicito senso, in ogni regione di spazio e tempo". Illustrando il significato di questo implicito ordine, nel suo divenire esplicito, proseguì

dicendo: “Così in una trasmissione televisiva, l’immagine visiva è trasferita all’interno di un ordine-tempo, che è trasmesso dall’onda radio.... La funzione del ricevente è, quindi, di esplicitare questo ordine, cioè di rivelarlo nella forma di una nuova immagine visiva”. Su una più vasta scala, l’*olomovimento* (il termine implica la manifestazione svelata della Totalità) funziona come il conduttore dell’ordine implicito (p.151): “Generalizzando, affinché si enfatizzi la indivisa Totalità, diremo che ciò che ‘trasporta’ questo ordine implicato è l’*olomovimento* che è una ininterrotta e indivisa Totalità. In certi casi, possiamo estrapolare aspetti particolari dell’*olomovimento* (ad esempio luce, elettroni, suono, e così via) ma, più in generale tutte le forme dell’*olomovimento* sono fuse ed inseparabili”.

19) Quanto appena detto è un riassunto del *Zab-yang* II, p.441.

20) *Yid-bzhin*, pp.641seg.. La versione data qui differisce in qualche punto da quella data in *Matrix of Mystery*, pp.33seg. Nel presente contesto ho cercato di mettere ancor più in evidenza e di chiarire l’ermeneutico modo di pensare di *Klong-chen rab-'byams-pa*. Egli è unico nella storia del pensiero buddhista, in quanto presenta le sue idee in forma poetica, altamente evocativa ed esteticamente attraente, che non ha niente in comune con la laboriosa verseggiatura e la noiosissima pedanteria che, spesso, ha dominato lo scolasticismo buddhista. Inoltre, nella sua presentazione, i concetti-chiave sono collocati esattamente nell’ordine in cui si presentano gli argomenti ai quali si riferiscono e sono associati all’esperienza immediata. Non dovrebbe mai essere dimenticato che gli scritti di *Klong-chen*, in particolare, e di molti di coloro che seguirono le sue orme, non sono tanto un insieme di significati prestabiliti, quanto una sfida per il lettore. Questa sfida può essere accolta solo per mezzo di una apertura mentale verso le possibilità di colui che interpreta e non mediante un bieco riduzionismo. È insensato cercare di tracciare un netto limite tra una traduzione, proclamata come “oggettiva” ed una interpretazione denunciata come meramente “soggettiva”. Qualsiasi traduzione è già una interpretazione, perché il traduttore lavora su un testo, a partire da una pre-struttura di comprensione, o pre-concetto che, come fece notare Martin Heidegger (*Being and Time*, p.191) “ha già deciso per un definito modo di concepirlo, o in un modo definitivo o con riserva”. La deplorabile, se non falsa, attitudine del finto ‘oggettivista’ è che egli cerca di nascondere o dissimulare questa sua pre-struttura.

21) Tib. *Ye-shes*. La traduzione di questo termine in “consapevolezza originaria”, viene suggerita dalla considerazione che il neologismo “originaria”, formulato in seguito al Tedesco *Ursprünglich*, è il più adatto ad esprimere il significato di *ye-shes* in quanto è la matrice preconettuale e non-riflessiva dell’esperienza direttamente vissuta che rende possibile ogni pensiero riflessivo, auto-riflessivo e concettuale. Esso non denota un principio temporale determinabile, ma si riferisce piuttosto alla sorgente possibilistica dei pensieri e delle espressività. Vedi anche Calvin O. Schrag, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*.

22) Tib. *bdag*. In accordo con *Rong-zom Chos-kyi bzang-po* (*Rong-'grel*, fol. 80/ ab), questo termine è sinonimo di *byang-chub-kyi sems*, la relazione dell’individuo con la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia, che è sentita come la forza evolutiva (*bde-gshegs-snying-po*) che dà significato alla sua vita e, implicitamente, con *sangs-rgyas* (la Buddhità), alla dissipante manifestazione della Totalità. La interpretazione di *Rong-zom* si accorda con quella di *Klong-chen* (*Tshig-don*, p.221) ed è stata adottata letteralmente da *mKhan-po Yon-dga'* nel suo *Nyi-zla'i sgron-me*, (p.160). Nel contesto buddhista, questo termine, che è la versione tibetana della parola sanscrita *àtman*, mette in rilievo la funzione autopoietica (autoreferenziale) dell’Essere (o di qualunque sistema vivente) e la sua dissipativa auto-organizzazione. Inoltre, la critica buddhista della concezione Brahmanica e popolare-buddhista di un sé (*àtman/bdag*) mostra che il tentativo di raggiungere una mente totalmente indipendente o un soggetto eternamente isolato, resta privo di fondamento. L’idea buddhista di un ‘sé’ si basa sulla distinzione tra un sé che risulta autentico – cioè il nostro proprio sé – ed un non-autentico se stesso che è da quello determinato.

23) L'idea di identità non deve essere confusa con il concetto di equivalenza. *Samsara e nirvana* sono identici nell'essere trasformazioni di identità dell'Essere. Ciascuna di tali trasformazioni può essere sottoposta ad una interpretazione di (statico) "stato-immagine"; l'immagine (samsara, nirvana) di uno stato (l'Essere) è proprio quello stato stesso, mentre dinamicamente vi è una trasformazione.

24) Tib. *stog gsal rig-pa*. Su queste idee-chiavi del pensiero *rDzogs-chen*, vedi il mio *Matrix of Mystery*, p.255 N.24.

25) Tib. *dkyil-'khor*. Per dettagli vedi il citato *Matrix of Mystery*, vedi sopra.

26) *Yid-bzhin*, p.654.

27) *Ibidem*, p.664.

28) *Ibidem*, p.665.

29) Su questo termine *sku*, usato qui al plurale, vedi nota 9.

30) Nel suo *Sems-nyid ngal-gso* e nel relativo commentario (p.771), *Klong-chen rab-'byams-pa* discute le funzioni delle fasi di sviluppo e di completamento secondo il fatto che la fase di sviluppo scardina l'innata credenza nella concreta realtà del fenomenico, mentre la fase di completamento indebolisce l'ardente desiderio e la dedizione per la sua magica e fantasmagorica caratteristica apparizionale. Vedi anche il mio *Kindly Bent to Ease Us*, Vol.1, p.162. Le parole di *Klong-chen* sono state riportate da *Jigs-med gling-pa* nel *rNam-mkhyen shing-rta*, p.403.

31) *Chos-dbyings*, p.261.

32) *Ibidem*.

33) *sGam-po-pa*, *Collected Works*, Vol.Nya,fol.8a.

34) *Klong-'grel*, p.436.

35) *Lo-chen Dharmasri*, *Collected Works*, Vol.16, p.300.

36) *Rong-zom Chos-kyi bzang-po*, *bKa'-'bum*, p.505.

37) *Nyi-ma'i 'od-zer*, p.54. Queste idee furono ripetute da *Mi-pham 'jam-dbyangs rnam-rgyal rgya-mtsho* (1846-1912), usando la stessa terminologia senza aggiungere nessuna ulteriore informazione, nel suo *Mun-sel*, fol. 45° seg.

38) *sGam-po-pa*, *Collected Works*, Vol.Ki,fol.19a.

39) *Ibidem*, Vol.Nya,fol.8b.

40) *bSre-'pho'i gzhung-'grel*, fol.75b.Vedi anche fol.195b.

41) *Zab-yang I*, p. 457.

42) La qualificazione della consapevolezza originaria come "superiore" (*chen-po*) è tesa ad enfatizzare la sua olistica attività di collegamento spazio-temporale. Vedi *Rong-zom Chos-kyi bzang-po* (*bKa'-'bum*, pp.380,384).

43) Johann W. von Goethe espresse questa idea nel famoso detto (*Faust*, Parte I): "Se tu non "senti" la cosa, non la puoi realizzare". Per altre espressioni più recenti del medesimo sentimento, vedi i riferimenti alla nota 9.

44) *Phyag-chen lhan-cig skyes-sbyor-gyi zab-khrid*, pp.494seg.

45) *Kye'i rdo-rje 'grel-pa nyi-ma'i 'od-zer*, pp.263seg.

46) *Yid-bzhin*, p.674.

47) *rNam-mkhyen shing-rta*, p.265.

48) Tradizionalmente conosciuti come i quattro tipi di nascita. Vedi nota 163.

49) Si riferisce alla organizzazione gerarchica del mondo, con alla sommità il reame del senza-forma, nel mezzo il reame della forma estetica ed il reame del desiderio in basso.

50) *Klong-chen rab-'byams-pa* parlò di tre di questi programmi (*bag-chags*), che sono insieme responsabili del movimento nell'esperienza, che segna la deviazione dalla sua dinamica ottimale. Le sue parole (*Yid-bzhin*, pp.92seg) sono le seguenti:

“Ciò che rende la sua “sentita” presenza come una deviazione è il lavoro dei tre programmi: Il programma per il campo circostante allo sperimentatore è il mondo in cui è insediato, come pure le impressioni sensoriali, quali colore – forma e così via da esso dipendenti. Il programma per l'esperienza cognitiva dello sperimentatore è la serie degli otto modelli di percezione, come pure le sue azioni, giudicate sia buone che cattive e dipendenti dal suo apparato psicologico in funzione. Il programma per un corpo vivente è la forma corporea che assumono i sei tipi di esseri viventi, includendo gli adeguati contorni che si adattano alla completa conformazione”.

Gli otto modelli di percezione sono il *background psichico* (nel senso della “pre-struttura” di M.Heidegger), la percezione interpretativa emozionalmente intonata, la percezione interpretativa stessa, pura e semplice e le cinque percezioni specifiche dei sensi.

51) *Grub-mtha'*, p.378.

52) Vedi anche *Theg-mchog II*, p.64; *Grub-mtha'*, p.373 e *Chos-dbyings*, pp.315seg., 320.

53) Tib. *bar-do* (*bar- (ma)do*).Fin qui, la migliore presentazione delle varie fasi di transizione è di Detlef-I.Lauf, *Geheimlehren Tibetischer Totenbuecher* (Vers.Italiana: *Il Libro tibetano dei Morti*, Ediz. Mediterranee, Roma). La traduzione inglese (*Secret Doctrines of the tibetan Books of the Dead*, di Graham Parkes) non arriva alla qualità dell'originale Tedesco. Le figure 1 e 2 mostrano la complementarietà dei fattori stocastici-aleatori (dipendenti dal tempo) e deterministici in queste transizioni di fase.

54) *Zin-bris*, fol.31a. Vedi anche nota 156.

55) *Ibidem*, fol.31b. Vedi anche nota 159.

56) Il termine chiave è *ye-shes sems-dpa'*. Sulla sua ermeneutica interpretazione vedi nota 242. Attribuendo tratti personalistici alle forze che operano in e attraverso noi, viene stabilita una intima relazione tra noi stessi ed il mondo, per cui si diventa abilitati ad entrare in dialogo con esso.

57) *Zin-bris*, fol.31B seg. Vedi anche nota 162.

58) *rNam-mkyen shing-rta*, pp.265seg.

59) Su questo termine vedi' sopra, nota 18.

60) *rNam-mkyen shing-rta*, pp.291seg.

61) *Theg-mchog II*, p.367.

62) *gSal-byed me-long*, fol.84b.

63) *Collected Works*, Vol.4, pp.479seg.

64) *Nyi-ma'i 'od-zer*, pp.185seg. Entrambi questi autori hanno dato descrizioni prolisse dei quaranta punti vitali associati con le quattro protezioni che restano, comunque, al di fuori dello scopo del presente trattato.

65) Non è certo fuori luogo mettere in risalto la enorme differenza che esiste tra la idea buddhista di complementarità tra i due pervasivi principi di 'attività appropriata' (*thabs*) e 'discernimento valutativo' (*shes-rab*), il primo immaginato come maschile e l'altro come femminile, ed il rigido dualismo dei due "principi di base", come li chiamò Platone. Egli definì il primo come il principio razionale e formale, o *lògos*, identificato con il maschile, e l'altro come il principio emozionale ed estetico, o *èros*, identificato con il femminile. A causa della sua misoginia, egli arrivò in seguito a stigmatizzare il principio femminile come il male e quello maschile come il bene. L'erronea concezione ha avuto conseguenze devastanti per la vita intellettuale, emotiva e spirituale dell'uomo occidentale.

La concezione buddhista di complementarità è stata magnificamente riassunta da *Advayavajra* (*Premapanchaka*, "Cinque Versi sull'Amore" in *Advayavajrasamgraha*, p.58) ma tradotta in tibetano col titolo *Thabs dang shes-rab brtse-ba lnga-pa* (sanscr. *Prajnopàyadayàpancaka*, "Cinque versi sull'Amore tra attività appropriata e discernimento valutativo") e rinvenuta nel *bsTan-'gyur* tibetano (Vol.mi, fol.149b e 150a, Ed. Pechino, Vol.68, p.286):

"La luminosità dell'Essere sta nell'amato sposo, che vive soltanto a causa della sua amorevole sposa; Se egli non vi fosse, l'amorevole sposa (cioè la spontanea apertura dell'Essere) sarebbe come morta. Se mai restasse da sola la splendente sposa, cioè la spontanea apertura dell'Essere, la cui bellezza è senza paragoni, l'amorevole sposo, cioè la luminosità dell'Essere, ne sarebbe paralizzato. Quindi questa coniugale coppia avvicinò, timorosamente, il maestro supremo che, attraverso il suo genuino affetto, fece sorgere in essi un innato, spontaneo amore. Ah! Tale fu l'abilità e la saggezza dell'insegnante supremo che questa coppia divenne insuperata nella loro inseparabilità, la quale non ammette nessun riferimento oggettivante. Ricolmi di tutte le caratteristiche qualità, ma privi delle quattro coppie di estremi, essi divennero la quintessenza di ogni essere, senza avere comunque una loro propria essenza!"

Le "quattro coppie di estremi" sono: guadagno e perdita, felicità e dispiacere, fama e disprezzo, lode e biasimo.

66) *Science News* 123, 12 Febbraio 1983, pp.108-109. Questa teoria fu inizialmente sviluppata per fornire un chiarimento sulla teoria, largamente trattata, del "Big-Bang" che, tra le altre difficoltà, non riuscì a risolvere il problema di che cosa causò questo big-bang. Secondo la teoria di Guth, il vuoto spazio autoesplose a causa del potere opposto dal "quantum vacuum". Una buona rivisitazione della teoria di Guth, in relazione ad altre teorie cosmologiche, è stata fatta da Paul Davies in *Superforce*, pp.192 e seg.

67) *gNas-lugs*, p.58.

68) *Goethe: Farbenlehre (Lezioni di colore)* (Selezione di J.Pawlik, Koln: Dumont Buchverlag, 3° Ed.1980) Sez. 781. Qui vi è ancora un altro aspetto di questo colore, rilevato da Goethe nella sez.779, e corrispondente all'idea buddhista del "vuoto" (*stong-nyid*, sanscr.: *sūnyatā*) come "non-essenza dinamica". Secondo la traduzione inglese di Charles Lock Eastlake – *Theory of Colours*), egli dice:

"Questo colore ha un peculiare e pressoché indescrivibile effetto sull'occhio. Come tinta è potente, ma lo è da un lato negativo e nella sua più perfetta purezza è, per così dire, una vibrante negatività. Il suo apparire, di conseguenza, è una sorta di contraddizione tra eccitazione e quiete".

Questa traduzione non raggiunge completamente l'intuito di Goethe, che parla di questo colore in termini di energia che non ha semplicemente solo un potere. Infatti, la sua parola "Nichts" non ha lo

stesso valore di “negatività” e l’ultima frase potrebbe essere meglio tradotta con: “il suo apparire presenta il paradosso di stimolazione e tranquillità”.

69) *Klong-’grel*, p.52; *rNam-mkhyen shing-rta*, pp.528 seg.

70) Tib. *rdo-rje btsun-mo’i bhaga*. Per ulteriori dettagli riguardanti questa ermeneutica interpretazione vedi anche nota 168. Qui può bastare mettere in evidenza che il termine sanscrito *bhaga* è stato mantenuto nel testo tibetano per enfatizzare che l’espressione in cui viene usato è simbolica e come tale indica la dimensione spirituale di livello superiore dell’individuo. Il concetto di una realtà a più livelli, che presenta una coordinata gerarchia, è probabilmente uno dei più difficili da capire ed è già basilare nel pensiero buddhista. Il modo in cui i Buddhisti hanno compreso tale realtà, nei livelli di interpretazione esteriore, interiore ed arcano, a cui spesso si aggiunge un livello super-arcano, accorda una corrispondenza tra questi livelli, i quali hanno ciascuno la loro propria organizzazione dinamica. Questo può essere illustrato dal passaggio di *’Jigs-med gling-pa in mkha’-’gro bde-chen rgyal-mo’i sgrub-gzhung* (*Collected Works*, Vol.vii, parte I, pp.3n7segg.), che è stato interpretato in termini di una gerarchia coordinata da *Ngag-dbang bstan-’dzin rdo-rje (rGyud-don snang-ba*, pp.140ss) in questo modo:

“In uno straordinario ricettacolo per la suprema beatitudine,  
attraverso il divertirsi in un consesso socializzato,  
le vivande designate che non possono esser scelte né rifiutate,  
sono state trasmutate nell’elisir di vita dagli gnosemi OM, AH e HUM!”

La suprema beatitudine (*bde-ba chen-po*), che è sinonimo dell’intima e “sentita” comprensione della verità, da parte dell’individuo, per mezzo della limpida chiarezza e della perfetta perspicacia (*byang-chub-sems*), trascende l’erronea divisione dell’esperienza in aspetti superiori ed inferiori, che è destinata a mascherare la pre-struttura dell’atteggiamento del moralista (sia esso teologico o filosofico) nei confronti del corpo e dei piaceri in generale, ed a rendere assoluto un mero pregiudizio. Cruciale da comprendere è il termine ricettacolo (*snod*) che stà per una gerarchia coordinata. Esso indica la concreta vita nel mondo da parte dell’individuo, di cui egli è una parte integrale ed in cui partecipa attivamente, interpretandovi l’intelaiatura contestuale delle sue molteplici esperienze. Figurativamente, possiamo dire che lo sperimentatore delle situazioni, tiene l’intera vita mondana nelle sue stesse mani, come fosse un oggetto di enorme valore, prezioso e ben custodito, che simultaneamente è una cosa concreta ed un pensiero astratto. La sua caratteristica di cosa-concreta è associata con la solidità che serve per proteggere la fragile caratteristica del pensiero-astratto, una delicata struttura appercettiva rivolta all’apprezzamento. La sua qualità simbolica è espressa dal termine sanscrito *kapàla*, che letteralmente significa ‘cranio’ (vedi anche nota 153), ma che, in questo contesto, è così interpretato:

“*Ka* significa *sukha*, “beatitudine”, e *pàla* significa *pàlana*, “proteggere”.

Questo risulta essere il livello esteriore (*phyi*) di interpretazione, che riguarda principalmente l’aspetto fisico valutato in modo oggettivo. Vi è, poi, il livello interiore (*nang*) o psicosociale, in cui lo sperimentatore esplora l’infinita gamma di piaceri, a lui prossima, che il mondo può offrire. Qui, il campo oggettivo, come valore di vita mondana, è rappresentato dalle parti intime (*skye-gnas*) dell’amica spirituale (*phyag-rgya (ma)*, sanscr. *karmamudrà*) che ha una relazione con lo sperimentatore.

Infine, vi è il livello arcano (*gsang*) che è il mistero dell’Essere. Sebbene rifiuti l’oggettivazione ed ogni altra forma di riduzionismo-riduttivismo, lo sperimentatore cerca di esprimere questo profondo “sentito” mistero nei termini presi dalla sua contestualità incarnata, anche se non limitati per significato, o per scopo, a questa contestualità. Qui il simbolo è *bhaga*, la forza e la creativa sorgente dell’universo, immaginate come la consorte femminile, la indistruttibile e adamantina amante (*rdo-*

*rje btsun-mo*), che è unita eternamente al suo consorte maschile, cripticamente indicato col termine “diamante-indistruttibile” (*rdo-rje*), in cui lo sperimentatore immagina se stesso in virtù del fatto di essere insieme una parte della Totalità ed essere contemporaneamente l’intera Totalità.

La stessa gerarchia coordinata è indicata con l’espressione “consesso socializzato” (*tshogs-kyi ‘khor-lo*, Skt: *ganachakra*). A livello esteriore esso significa un ricevimento promiscuo, con abbondanza di cibi e bevande, in cui eventualmente si formano delle coppie che, successivamente e quindi a livello interiore psicosociale, diventano sempre più intime tra loro, arrivando ad impegnarsi nel sesso, espressione concretizzata della dinamica interrelazione tra attività appropriata (metodo) e discernimento valutativo (saggezza), per mezzo della quale la confusione delle nozioni separative (*tshogs*) viene schiacciata – come se vi passassero sopra con una ruota: (*‘khor-lo*) – Questo può o non, aprire la strada al livello arcano, in cui il consesso sociale delle modalità espressive della consapevolezza originaria, si trova a godere del sistema come una unica totalità che, come un autentico ‘sé’, non è una entità a sé-stante né un soggetto ermeticamente sigillato, ma al contrario, supera se stesso e dà significato ai livelli “più bassi” del fisico (esteriore) e psicosociale (interiore).

Le vivande designate (*dam-tshig rdzas*) sono la “sostanza” di cui siamo composti, sia fisicamente che psichicamente. Cosa sia questa complessa sostanza, nella sua complicata composizione al di là dei livelli gerarchicamente organizzati, può essere decifrato dal diagramma a margine della nota 154. Noi, certo, non possiamo fare una scelta su questa sostanza, né possiamo evitarla. Possiamo solo “prendere il meglio di essa” e godere pienamente delle possibilità che ci offre. Metaforicamente, si devono trasformare queste vivande nell’elisir di vita dalla loro prima espressione – gli gnosemi sillabici OM, AH e HUM – i quali non affermano niente ma rivitalizzano il nostro intero essere, trascendendo gli ordinari livelli gerarchicamente organizzati. Quindi, in accordo con *Klong-chen rab-’byams-pa* nel suo *Sems-nyid ngal-gso*, (p.747) che dice:

*“OM pone la base per ciò che, a livello esteriore, diventerà per noi il corpo vivente (lus); a livello interiore, i nostri desideri ed attaccamenti (‘dod-chags) e, a livello arcano, l’esperienza di noi-stessi nella presenza della qualità gestaltica (sku).”*

*“AH pone la base per ciò che, esteriormente, diventerà il nostro modo di parlare (ngag); interiormente, le nostre avversioni e irritazioni (zhe-sdang) e, arcanamente, l’esperienza del nostro linguaggio come modalità d’espressione (gsung).*

*“HUM pone la base su ciò che, esteriormente, diventerà la nostra mente soggettiva (yid); interiormente, la nostra offuscazione e stupidità spirituale (gti-mug); e, arcanamente, l’esperienza della nostra natura psichica in risonanza spirituale (thugs)”*

Usando il familiare esempio del consesso socializzato, *Ngag-dbang bstan-’dzin rdo-rje* ha indicato le sostanziose possibilità che può offrire una interpretazione a più livelli. Questo è alquanto differente dall’approccio lineare eseguito dal riduzionista nei confronti della complessa natura dell’uomo; costui è tanto incapace quanto riluttante a comprendere la gerarchica organizzazione a più livelli di un sistema vivente e si sforza di ridurre ogni cosa ad un unico livello di interpretazione, quello inevitabilmente oggettivo. Per una tale persona, la stessa storia sarebbe accaduta nel seguente modo: -Egli sarebbe andato al ricevimento promiscuo per gozzovigliare e, in seguito, avrebbe scorto una qualsiasi femmina disponibile, per fare del sesso con lei. Dopo aver ottenuto la sua abbondante parte di cibo, di bevande e di sesso, sarebbe nondimeno ancora irrequieto perché, per qualche motivo, qualcosa gli mancherebbe e quindi comprerebbe una rivista-pornografica, o qualche altra cosa del genere. Quindi egli resterebbe drammaticamente “oggettivo” e non potrebbe d’essere accusato di covare fantasie “soggettive”.

71) Vedi il commentario sull’*Hevajratantra* (p.49) di *Dwags-po Pan-chen bKra-shis rnam-rgyal*.

72) *rNam-mkhyen shing-rta*, p.277.

73) Vedi il commentario di *Dwags-po Pan-chen* (di cui alla nota 71) (p.50); ed il commentario sullo stesso *Hevajratantra* (p.60) di *Dam-pa bsod-nams rgyal-mtshan*.

74) Riprodotto in *'The Nude'*, di Kenneth Clark, p.91.

75) M. Merleau-Ponty, in *'Phenomenology of Perception'*, p.160, dice: “Vivere, è il processo primario da cui, come punto di partenza, diventa possibile “esistere” in questo o in un altro mondo”.

76) *Theg-mchog II*, p.106.

77) Vedi i loro commentari sull'*Hevajratantra*, p.397 e-p.317, rispettivamente.

78) *Bla-dgongs*, Vol.10, pp.706segg. Una interpretazione simile fu data da *Klong-chen rab-'byams-pa (mKha'-yang II*, pp.223segg).

79) Traduzione inglese di Richard M. Zaner, *The Problem of Embodiment*, p.259.

80) Vedi *Theg-mchog I*, p.339; *Tshig-don*, p.200; *Zab-yang II*, pp.108,225; ed anche *mKha'-yang II*, p.144.

81) Secondo il *mKha'-yang III*, pp.117segg.

82) Secondo il *Tshig-don*, pp.339segg e *Chos-dbyings*, pp.261segg.

83) L'immagine dello “*chassis, o telaio neurale*” fu proposta dal neurofisiologo Americano Paul D.Maclean nel suo articolo “*A Triune Concept of the Brain and Behavior*”.

84) È importante notare che nel pensiero *rDzogs-chen*, le forze fondamentali costituiscono, ciascuna, una complessità nel rivelare le modalità funzionali delle altre forze. Quando, ad esempio, si parla della forza fondamentale ‘coesione/acqua’, ci si riferisce semplicemente alla funzione o modalità dominante in questo stesso complesso. Vedi, a tal riguardo, *Mu-tig phreng-pa* (in *Ati*, vol.2) p.449. Il *Rig-pa rang-shar* (in *Ati*, Vol.1), pp. 466 e segg. esplicitamente dichiara:

“Le cinque forze fondamentali di ordine superiore sono presenti in maniera olistica nel nostro proprio corpo vivente. Le cinque modalità funzionali della forza fondamentale ‘motilità/aria’ fanno avvampare proiettivamente la consapevolezza originaria del sistema. Le cinque modalità funzionali della forza fondamentale ‘calore/fuoco’ procurano la dinamica creativa della consapevolezza originaria. Le cinque modalità funzionali della forza fondamentale ‘solidità/terra’ provvedono alla sostanza con cui questa consapevolezza originaria è composta. Le cinque modalità funzionali della forza fondamentale ‘coesione/acqua’ attivano il campo conoscitivo della consapevolezza originaria. Le cinque modalità funzionali della forza fondamentale ‘etere/spazio’ forniscono la dimora o insediamento della consapevolezza originaria.”

Per ulteriori dettagli, vedi anche *Theg-mchog II*, p.110 e *Tshig-don*, pp.214segg. Questa concezione ha interessanti implicazioni. Possiamo riferirci a questa complessità delle forze fondamentali come ad un astratto “Gruppo G”, che è una serie di elementi, in questo caso le forze fondamentali stesse che, per semplicità, possono essere indicate con *a,b,c...* Questa serie, secondo le norme della legge di composizione, include un doppio modo di combinare ogni due o più elementi della serie, cosicché se *a* e *b* sono elementi della serie, le loro composizioni possono essere *ab* o *ba*. Devono comunque venir soddisfatte le seguenti condizioni:

1) Vi deve essere la proprietà di chiusura del gruppo. Cioè, in un gruppo vi è una operazione binaria tra quegli elementi della serie che possono essere collegati in paia, dando risultati che sono anche membri del gruppo. Per esempio, per ciascuno dei due elementi della serie *a* e *b*, sia *ab* che *ba* sono anche elementi della serie.

2) La composizione deve essere associativa. Un esempio è la formula  $a(bc) = (ab)c$ . 3) Vi può essere un elemento di identità  $e$  nella serie, come pure per ogni elemento  $a$  della serie  $ea = ae = a$ .

4) Per ciascun elemento del gruppo vi è un altro elemento – suo *inverso*, come nella serie  $aa' = a'a = e$ .

Sia l'identità che l'inverso sono unici. Nel contesto delle forze fondamentali di ordine superiore, come serie di elementi che formano il gruppo astratto "Essere", la loro identità è anche la loro unicità, e lo stesso accade per le forze fondamentali di ordine inferiore che formano l'astratto gruppo "essere senziente". L'unicità dell'uomo risiede nel suo essere l'inverso dell'Essere.

85) *Theg-mchog* II, p.47.

86) *Ibidem* II, p.54.

87) *Ati*, Vol.1, pp.679 segg.

88) I cinque veleni, sono le emozioni disturbanti e cioè: desiderio-attaccamento, avversione-irritazione, offuscazione-ottusità spirituale, arroganza-insolenza e invidia-gelosia.

89) *Theg-mchog* II, p.53.

90) *Ati*, Vol.1, p.667

91) Abbiamo frequentemente parlato di "simmetria" e "trasformazioni simmetriche", per indicare che l'Essere, come sistema dinamico, è simmetrico rispetto alle sue azioni, che sono trasformazioni simmetriche dell'Essere. Ogni trasformazione può essere concepita come una "rottura di simmetria" e l'assenza di tale rottura di simmetria è chiamata l'esatto *limite* di simmetria. Questo è ciò che, nel pensiero *rDzogs-chen*, viene riferito col termine *supertrasparenza (ka-dag)*, mentre la "prima" rottura di simmetria è chiamata *l'autopresenza-spontanea (lhun-grub)* o *olomovimento*. Essa, inizialmente, dal momento che presenta una simmetria spaccata, è una simmetria approssimativa e come tale, è "strettamente applicabile solo ai sistemi spazialmente e temporalmente infiniti" (Rosen,1975,p.78). Questo è precisamente ciò che, nel pensiero *rDzogs-chen*, viene definito *spontanea presenza dell'Essere*, immaginata dallo sperimentatore, come un emergente (temporale) mondo-orizzonte (spaziale) di significato espressivo ed è sentito come la beatitudine del *nirvana*. A causa della approssimativa simmetria, noi possiamo scoprire l'approssimativo spostamento della simmetria. Ciò che questo implica, può essere illustrato da un essere vivente, una persona umana, che ha lo spostamento approssimativo della simmetria, poiché la sua limitatezza ha interrotto l'originaria simmetria dell'Essere.

Per una più ampia applicazione del concetto di simmetria, vedi l'eccellente presentazione di Joe Rosen: *Symmetry Discovered: Concepts and Applications in Nature and Science*.

92) *Man-ngag*, p. 20.

93) *Ibidem*, p.16.

94) *Ibidem*, p.61.

95) Vedi *Theg-mchog* I, p.93. Su "Espressione dal livello superiore della realtà", vedi il commentario sull'*Hevajratantra*, p.116, di *Dwags-po Pan-chen bKra-shis rnam-rgyal*, in cui la definisce come una "consapevolezza originaria non-duale per mezzo del suo fonema gnosemico A, simbolizzante la non-originazione dell'Essere, impossibile da poter essere espressa nel modo di parlare ordinario. Vedi anche l'altro commentario di *Dam-pa bSod-nams rghyal-mtshan*, p.164.

96) *Ibidem*, commentario di *Dwags-po...*, p.117.

97) Tib. *mngon-byang*. L'intromissione di termini usualmente ristretti alla biologia (*morfo-genesi* come l'emergere di una nuova forma e *ontogenesi* come il pieno sviluppo di un individuo) nella parafrasi dei termini-codice tibetani, è provocata dalla considerazione che i processi particolareggiati sono, nel presente contesto, "visti" dall'interno intanto che regolano l'evoluzione delle strutture cooperanti dell'intero sistema: nessuna attività mentale, nessuna esistenza corporea, e viceversa. La descrizione di questi processi morfo-ed-ontogenetici sperimentati ed intra-vissuti in modo immaginativo e creativo, data da 'Jigs-med *gling-pa* (*rNam-mkhyen shing-rta*, pp.283segg) e da *Yontan rgyal-mtsho* (*Nyima'i 'od-zer*, pp.171segg) concorda con la presentazione data qui. Tuttavia, una descrizione differente viene data da 'Jigs-med nel suo *Klong-chen snying-thig*, parte 1 (*Collected Works*, Vol.7, pp. 1065segg) in cui ciascun tale processo morfo-ed-ontogenetico funziona in modo triplice: *trasmutazione* 'come restaurazione del carattere simbolico del sistema', *compiutezza* 'come presenza olistica del suo potenziale' e *culmine del processo* 'come l'emergere di un nuovo regime dinamico'.

98) Commentari di *Dam-pa bSod-nams rgyal-mtshan* sull'*Hevajratantra*, p.299. 99) *mKha'-yang* II, p.506.

100) *Ibidem*, Vol.1, p.451.

101) *Ibidem*, p.154.

102) *Ibidem*.

103) Questa descrizione è basata sul suo *Chos-dbyings*, p.341.

104) *Ati*, Vol.1, pp.154segg.

105) Vedi anche nota 216.

106) *Theg-mchog* II, p.12.

107) *Ati*, Vol.1, p.155.

108) È interessante notare che questa idea somiglia molto alla speculazione cosmologica medioevale espressa nella famosa sentenza: "*Deus (vel mundus) est sphaera infinita, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam*" ("Dio (o il mondo) è una sfera infinita il cui centro è dappertutto e la cui circonferenza in nessun luogo"). Uno studio speciale su questa idea fu fatto da D. Mahnke, al quale si riferisce M.Louise von Franz nel suo '*Number and Time*', p.173. Questa idea prosegue nella filosofia di Spinoza e, senza i paroloni teologici, è la posizione ufficiale della moderna cosmologia: "Non vi è alcuna estremità cosmica e nemmeno un centro del Cosmo" (Paul Davis, *Superforce*, p.13). Comunque, sotto l'impatto della moderna fisica dei "quanti", l'universo è visto come includente un disegno, il quale lo rende un universo auto-organizzantesi. Questo è tanto esatto, poiché perfino l'Occidente è giunto all'idea di base dello *rDzogs-chen*, di un universo intelligente che è così in quanto la sua cognitiva eccito-vibrazione pervade la totalità dell'Essere.

109) Tib. *grol-gzhi*. L'interpretazione di cui sopra tenta di mettere in evidenza il carattere dinamico di *grol*. Sebbene linguisticamente esso sia il passato del verbo intransitivo '*grol-ba*', in questo caso esso non ha implicazioni di staticità.

110) *Ati*, Vol.1, pp.155segg.

111) Commentario sull'*Hevajratantra*, p.299.

112) *Dag-snang*, p.266.

113) *Ibidem*, p.268; '*Ba-ra-ba*', '*Collected Writings*', Vol.7, p.232; *Yung-ston rdo-rje dpal bzang-po*, -*gSal-byed me-long*, fol.22b; *Klong-'grel*, p.47.

114) Per una discussione dettagliata di questi “catalizzatori” e la loro interrelazione vedi, dello stesso Guenther, “*Kindly Bent to Ease Us*”, Vol.1, pp.106segg.

115) *dGongs-pa zang-thal*, Vol.4, p.16.

116) Nel contesto buddhista, questo termine (*bLa-ma*) come pure il suo equivalente sanscrito ‘*Guru*’, non denota necessariamente una persona concreta, ma si riferisce al sentimento dello sperimentatore verso l’identità delle forze che agiscono sia nell’universo che in sé stesso. È un termine per quel principio che conferisce organizzazione e significato, nello sviluppo psichico dell’individuo. I cosiddetti Riduzionisti non hanno la possibilità di comprendere ciò, poiché non riescono a notare la differenza tra l’idea di un principio-guida operante in un universo in evoluzione e la nozione di una concreta entità, come potrebbe essere un amico spirituale (*dge-ba’i bshes-gnyen*, sanscr. *kalyanamitra*) in uno statico cosmo che dipenda da un principio autoritario. Anche se essi potessero ammettere qualcosa d’altro oltre la mera oggettività e quantificabilità della loro rigida struttura e nel prevedibile disegno del mondo, essi guarderebbero ancora, classicamente, ad una figura da venerare (*cult*) per soddisfare il loro oggettivismo sostenuto.

117) L’idea di una duplice realtà (*bden-gnyis*) si incontra già nei primitivi testi Buddhisti dell’Hinayàna. Vedi, a tal proposito, il *Kathàvatthu*, composto all’incirca al tempo del regno di Asòka (circa 265-238 a.C., o secondo altri 273-232 a.C.), ed il *Milindapanha*, composto più o meno nel 1° o 2° secolo a.C., col proposito di essere un dialogo tra il governatore Ellenico della Bactria, Menandro (160-135? a.C.) e l’anziano monaco buddhista Nàgasena. In più, questa idea, ha ricevuto la massima attenzione nel Buddhismo Mahàyàna, soprattutto nel *Mùlamadhyamakakàrikà* (xxiv,8) di Nàgàrjuna. Queste due realtà, sono la realtà convenzionale (*kun-rdzob*), cioè quella con cui siamo familiarizzati nella vita di ogni giorno e la realtà di ordine superiore, o realtà ultima (*don-dam*), che possiamo sperimentare in circostanze eccezionali. Comunque, nell’approccio orientato verso il processo attivo (*rgyud*, sanscr. *tantra*) della problematica natura dell’uomo, con la sua enfasi sulla esperienza intravissuta (cioè, vissuta direttamente), al fine di distinguerla dall’approccio orientato verso la struttura eruditiva (*mdo*, sanscr. *sutra*) con il suo interesse per i modelli epistemologici, la distinzione tra le due realtà è più complessa. L’approccio orientato verso il processo sottolinea una distinzione senza separazione tra ciò che ‘illumina’ (*snang-ba*) e ciò che è dimensionalmente aperto e vuoto (*stong-pa*). Grosso modo, la prima realtà (quella convenzionale o relativa) corrisponde a ciò che è chiamato il fenomenico e costituisce il campo dell’oggettivizzazione, concettualismo e pensiero rappresentativo (*sems*). Il suo principio organizzante è *la logica*, la quale, come ha puntualizzato Erich Jantsch (1975, p.34), esprime la sua risultante in termini quantitativi o strutturali. La seconda, la realtà di ordine superiore o realtà ultima, è accessibile soltanto a quel modo di pensare che non oggettivizza né soggettivizza, in cui la struttura soggetto-oggetto è stata interrotta o ha assunto l’aspetto della olistica consapevolezza originaria (*ye-shes*, sanscr. *prajna*). Questa consapevolezza di ordine superiore è *sistemica*, nel senso che è pertinente alla Totalità, anziché essere astrattiva e focalizzata solamente su qualche parte prescelta. La sua corrispondente realtà di ordine superiore è organizzata sulla base di entrambi i sentimenti che risultano, secondo Jantsch (p.84) “essere ottenuti in termini di qualità” e sintonia con la globale dinamica dell’Essere, la quale invece risulta, secondo lo stesso autore (p.84) “essere espressa in termini di partecipazione in un universale *ordine di processi* (vale a dire: *evoluzione*)”. Così, in virtù del suo carattere dimensionalmente aperto, essa presenta un irriducibile aspetto qualitativo di realtà. E tuttavia esiste il rischio di ridurre la dinamica del processo, insieme alla sua illimitata abbondanza di aperte possibilità, a qualcosa di statico, costantemente prodotto, sia nello stesso Buddhismo che dai suoi interpreti Occidentali. Di conseguenza, ciò che è qualitativamente puro, è stato convertito in una qualche statica *vacuità* (*o vuoto*), solitamente scritta a lettere maiuscole per indicare che qualcosa è stata fissata una volta per sempre e con lo scopo di prevenire quindi ulteriori dispute in materia. In una indiscussa inseparabilità del fenomenico e del dimensionalmente aperto, ciò che è soggetto a quantificazione, come pure ciò che non lo è, dimostra

il principio di complementarità, il quale stabilisce che ogni descrizione esauriente della *realtà* deve far ricorso a concetti complementari che si escludono l'un l'altro e dipendono ancora su l'uno o l'altro per la loro stessa definizione. I concetti complementari di ciò che viene illuminato (*snang-ba*) e ciò che è dimensionalmente aperto (*stong-pa*) si riferiscono a differenti presentazioni di una sola e stessa verità. Nel suo *gSang-bdag zhal-lung* (p.220 e seg) Lo-chen Dharmasri dichiarò abbastanza esplicitamente che l'inseparabilità non è una sintesi dialettica degli opposti. Lo stesso Jantsch (1980, p.274) caratterizzò una tale sintesi come "quel maldestro tentativo Occidentale di far sì che una rigida struttura di nozioni progredisca e superi il proprio dualismo". Benché la nostra realtà convenzionale sia inclusa nella luminosità della Totalità, questa illuminazione, in quanto manifestazione fenomenica, non è essa stessa identica alla convenzionale e comunemente accettata realtà. Nello stretto senso buddhista del termine, la realtà convenzionale è uno "smarrirsi" errando (*khruul-pa*) nell'offuscamento del pensiero rappresentativo. La risplendente luminosità della Totalità conserva qualcosa del suo carattere trasparente e simbolico (*dag*), presentandosi con una qualità gestaltica (*sku*) adeguatamente commisurata alla consapevolezza originaria (*ye-shes*).

L'inseparabilità o complementarità del fenomenico e del dimensionalmente-aperto si presta facilmente ad una impassibile, razionalistica descrizione della realtà. Ciononostante, un'ulteriore realtà duplice si accosta all'umana sensazione di essere incorporati nella costante dinamica di un universo onni-comprensivo che, nella sua permanenza, non perde nulla della sua abbondanza di manifestazioni impermanenti. Essa è riferita tecnicamente come la *duplice realtà* del permanente e del fenomenico (*gnas-snang bden-gnyis*). Questa idea mostra una sorprendente somiglianza con la concezione di permanenza e cambiamento di Alfred North Whitehead, elaborata nella sua monumentale opera "*Process and Reality*" (p.338 della edizione riveduta) nel seguente modo:

"Nell'inevitabile flusso del mutamento vi è qualcosa che permane; in questa schiacciante permanenza vi è un elemento che scivola nel mutamento; La permanenza può essere afferrata solamente fuori dal flusso e l'attimo fuggente può trovare la sua adeguata intensità soltanto nel sottomettersi alla permanenza. Coloro che vorrebbero disgiungere i due elementi non potranno trovare alcuna interpretazione di fatti evidenti".

118) Benché *rDo-rje chang* (sanscr. *Vajradhara*) sia conosciuto maggiormente tramite le rappresentazioni iconografiche, rimane implicito un più profondo significato in quanto egli può essere definito la manifestazione visibile del dinamico principio di complementarità. Il *Thig-le kun-gsal* (*rNying-rgyud*, vol.5, pp.132-133) dichiara:

"All'interno della portata dinamica che è la dissolvente luminosità della complementarità di apertura dell'Essere, come suo campo cognitivo oggettivizzante, e di attività conoscitiva dell'Essere, come sua aperta non-composizione, due qualità gestaltiche risiedono nella lucentezza interiore, tali da non poter essere separate né sommate l'una all'altra. Questa indivisibile e indivisa totalità è *rDo-rje-chang*".

Le due qualità gestaltiche sono quella dell'Essere nella sua trasformazione simmetrica in un mondo-orizzonte pieno di significato e quella dell'Essere nel suo potenziale di espressività. Sul ruolo delle trasformazioni della simmetria dell'Essere nel pensiero *rDzogs-chen*, vedi '*Matrix of Mystery*', dello stesso Guenther.

119) Tib. *lha'i phyag-rgya*. Come indicato nella Prima Parte, nel capitolo "Il Processo di Ricreazione Simbolica", il termine *lha* sta ad indicare una energia formulata, il cui "sentito" impatto si presta ad essere immaginato in una forma che, nel linguaggio mitologico (o religioso) viene definita *dio o dea o deità*. Vedi anche *Matrix of Mystery*, già citato. Questo 'sentito impatto' lascia un "segno" (*phyag-rgya*) che, strettamente parlando, appartiene al livello dell'attività mentale (*sems*) per il fatto di venir interpretato così. Tuttavia, esso rispecchia la triplice organizzazione gerarchica dell'Essere

come vero soggetto (*bdag-nyid*) che, poiché l'Essere non è una qualche "cosa" né un qualche "essere", non può essere identificato con il postulato di un egologico "cosa-soggetto" (*bdag*). Questa organizzazione gerarchica viene descritta in termini di qualità gestaltica, come una presenza dinamica (*sku*) o un processo di informazione-comunicazione come annuncio della sua presenza (*gsung*) e la sua organizzazione dinamica come una risonanza con la Totalità (*thugs*). Vedi il *gSang-grel* (fol.25b) di *Rong-zom Chos-kyi bzang-po*. Anche *Klong-chen rab-'byams-pa* indicò nel *Chos-dbyings*, (p.218) che la risonanza è una operazione olistica e sistemica.

120) Tib. *Chos-nyid*. Questo termine ha più significati, a seconda del contesto in cui viene usato. Quando è usato in un contesto non-epistemologico è un riferimento al potenziale pieno di capacità espressiva dell'Essere e si presenta come realtà di ordine "superiore". Così esso è la "manifestazione stessa" (*chos-nyid*) e quindi capace di dare espressione e significato alla realtà di "ordine inferiore" che quindi "viene espressa" (*chos-can*). In termini di percezione questo significa che noi possiamo "vedere" o in un modo significativamente reale (*chos-nyid lta-ba*) o in un modo significativamente apparente (*chos-can ita-ba*). Su questa importante distinzione vedi, ad esempio, il *Bla-yang* (pp.419segg), e il *Chos-dbyings* (p.295). L'intrinseca capacità di espressività dell'Essere ha il potere di "illuminare", poiché essa è una qualità gestaltica e, come è dichiarato nel *Thig-le kun-gsal* (*rNying-rgyud*, vol.5, p.130):

"Il potenziale pieno-di-espressività dell'Essere riluce come una significativa 'gestalt'-, proprio come il sole che si alza nel cielo. Il potenziale pieno-di-espressività dell'Essere è pervaso di gestalt-ricca-di-significato, proprio come il burro è pervaso del latte che lo ha formato".

121) Tib. *bde-gshegs snying-po*. Questo termine indica il carattere di processo della Totalità, che provvede al potenziale di crescita di un individuo. Tenendo presente che, nel pensiero *rDzogs-chen*, ciò che è reso normalmente con "Buddha" si sviluppa come una *dissolvente* (*sangs*) *struttura* (*rgyas*) e che l'esperienza-Buddha non è mai una qualche statica condizione finale, l'individuo nell'aspetto della Totalità è, per così dire, "programmato" a svilupparsi nello stesso modo. *Klong-chen*... nel suo *Theg-mchog*, II, (p.63) dette di ciò, la seguente descrizione sommaria:

"Questo forte impulso alla ottimalizzazione, per il fatto che, come processo, è base e ragione (*gzhi*) dell'Essere, nella sua realtà (*rang-bzhin*) o spontanea presenza (*lhun-grub*) esso è un movimento in direzione dell'esperienza-Buddha, che è la dimora permanente dell'Essere e la consapevolezza originaria assoluta di se stessa come vero soggetto. Questa forte spinta comprende e avvolge ogni e ciascun essere senziente; essa non aumenta e non diminuisce mai; non è né grande né piccola e nemmeno di-per-sé è buona o cattiva".

Nel linguaggio moderno, l'impulso alla ottimalizzazione dell'Essere, è il principio della *evoluzione*. In esso, ciò che è chiamato consapevolezza originaria (*ye-shes*), in quanto funzione della Totalità (cioè, l'Essere) e della sua attivazione/eccitabilità conoscitiva (*rig pa*), si dimostra essere un potente, autocatalitico fattore nella evoluzione non solo dell'uomo e dell'umanità, ma anche dell'intero universo.

122) Il termine *gshis* si presenta sia da solo che nelle seguenti combinazioni: *dngos-po gshis-kyi gnas-lugs* (*dGongs-pa zang-thal*, Vol.4, p.191; e *Bi-ma*, Vol.2, p.364) e *dngos-po gshis-kyi sems-nyid* (*Bi-ma*, Vol.2, p.401). Esso indica ciò che è inerentemente cognitivo all'Essere, in termini filosofici, una auto-esistente, endogena consapevolezza originaria (*rang-byung- (gyi)ye-shes*), che non si può assolutamente ridurre ad alcun costrutto mentale o ad una semplice mente (*Chos-dbying*, p.121). Benché sinonimo di *dbyings*, *gshis* differisce da esso solamente nel senso in cui, quest'ultimo, si riferisce alla "presenza" o "realtà" dell'Essere, mentre *dbyings* è riferito alla "realtà del fatto" (*ngo-bo*) dell'Essere; entrambi, nella loro inseparabilità, illustrano ancora una volta, il principio di

complementarietà. Vedi *gNas-lugs* (p.96). Il termine composto *dnagos-po* dimostra che l'Essere è una concreta presenza. In altre parole, *l'uomo è la Totalità* dell'Essere ed anche, in più, *una parte* di essa.

123) Il più alto ottenimento possibile, per un individuo, è quello di diventare una persona in cui i vari livelli della sua organizzazione gerarchica – i livelli autopoietici noti con i nomi-codice di “gestalt” (*sku*), “informazione-comunicazione” (*gsung*) e “risonanza-corrispondente” (*thugs*) – sono stati totalmente coordinati. Vedi *Bla-yang*, I, (p.220): Su questi “nomi-codice” vedi anche la nota 119. Gli ottenimenti più ordinari sono quelle capacità (*siddhi*) che possono apparire super-normali o anche miracolose. Il loro termine sanscrito *siddhi*, con cui comunemente sono conosciuti, ha significato la segnalazione di questi poteri come una “serie di trucchi”, in certi ambienti della società Occidentale. Su questi, vedi anche *Bla-yang* I, (p.219) e *Hevajratantra* II, (vi,95), in cui sono menzionati in occasione delle pratiche di pacificazione degli spiriti malefici.

124) Tib. *gsang-sngags*. Il termine *sngags* è usato in due modi differenti ma strettamente collegati. Seguendo l'ermeneutica interpretazione indiana della parola sanscrita *mantra*, nel significato di “protezione della mente” del soggetto, i tibetani svilupparono in più questo significato come un termine per indicare la complementarietà della attività appropriata, o metodo (*thabs*) e del discernimento valutativo, o saggezza (*shes-rab*), o come un termine di richiamo alle due realtà, convenzionale ed ultima, che sono state menzionate in precedenza. Tale fu l'interpretazione di *Dam-pa bsod-nams rgyal-mtshan*, data nel suo commentario sull'*Hevajratantra* (p.165). Anche *Dwags-po Pan-chen bkra-shis nam-rgyal*, nel suo commentario (p.116) sull'*Hevajratantra*, disse: “*sngags*” è un termine per la complementarietà di attività appropriata e discernimento valutativo, che ha l'intento di proteggere l'individuo contro l'afflizione mentale e le disgregative tendenze del pensiero ego-centrato”.- Il fatto di essere fondamentalmente l'espressione della consapevolezza originaria della Totalità, la cui spontanea intenzionalità (di fase-atto e fase-oggetto) è detta essere “l'autopoesi della stessa Totalità”, rende possibile per ciascuno di noi, “l'informazione” sul miglior modo di comportarsi. In parole metaforiche, la Totalità “indirizza” se-stessa e questo indirizzamento o autoinformazione arriva come un “modo di esprimersi” che, in una successiva fase del processo, si coagula nell'atto di dire “parole”, cosa che, bisogna dirlo, ha poco in comune con la dinamica originaria delle modalità espressive. Poiché nelle modalità di espressione è la Totalità (o in termini filosofici, l'Essere) che discorre e poiché la Totalità è un mistero permanente (*gsang-ba*), si parla anche di *gsang-sngags* (sanscr. *guhyanmantra*) che è un epiteto per l'approccio esistenziale-esperienziale alla problematica natura dell'uomo. Il pieno significato di *sngags* è stato riassunto da *Klong-chen rab-'byams-pa* nel suo *Theg-mchog* I, (p.93):

“Dal punto di vista della sua realtà di fatto, *sngags* è il più misterioso espediente o dispositivo per comprendere direttamente la realtà dell'assoluta luminosità e chiarezza dell'Essere, che è la sfera dell'intrinseca e endogena consapevolezza originaria; il metodo per incontrare questa sfera, ove la fase di sviluppo e la fase di completamento si fondono in una spontanea presenza è *sngags*. Dal punto di vista del suo ermeneutico svelamento, *sngags* è la più importante e famosa formula che attiva la protezione contro le emozioni contaminanti e ci porta ad ottenere velocemente la limpida chiarezza e la perfetta perspicacia. Dal punto di vista del suo essere un indispensabile requisito, *sngags* è ciò che rende rapidamente libere le persone più avvedute, tra quelle di intelligenza spirituale superiore. Dal punto di vista del suo raggiungere il culmine, *sngags* è la realizzazione del sublime stato del Signore *rDo-rje-chang*, in una singola vita o durante la fase di transizione (*bar-do*) oppure in seguito, in virtù della propria preparazione esistenziale e spirituale (*rgyud*).”

Lo stesso dichiarò, poi, che *sngags* dovrebbe essere equiparato alla preparazione esistenziale e spirituale (*rgyud*) (cioè, l'essere “pronti”), in quanto un individuo umano incontra e conosce l'assoluta limpidezza dell'Essere soprattutto attraverso il suo Esistere, ed in questo e per questo diventa anche maturo spiritualmente.

125) I testi sulla “Trasmissione diretta” (*bka'-ma*), chiamati anche “asserzioni” o “affermazioni” (*Dargyay*, 1977, pp.12segg), sono opere che asseriscono di avere la loro origine dalla realtà di ordine superiore e dalla quale furono resi disponibili attraverso gli ‘intermediari’ o mediatori-spirituali. L’immensa collezione dei loro insegnamenti ebbe la sua revisione conclusiva da parte di *rDzogs-chen rgyal-sras gZhan-phan mtha-yas* (nato nel 1740). Nessuno dei testi centrali di questa trasmissione è stato ancora tradotto o studiato, in Occidente. I trattati rivelati (*gter-ma*) sono per la maggior parte opere apocriefe. Alcuni di essi risultano certamente essere testi originali e antichi, ma parecchi sono lavori ricomposti e divulgati dalle stesse persone che li scoprirono. Il termine *gter-manon* significa necessariamente qualcosa che è stato celato in grotte o altri luoghi fisici simili; può anche significare idee e intuizioni celate negli occulti recessi della mente, da dove le idee contenute in trattati precedentemente riscoperti hanno potuto essere riportate alla luce.

126) Il potenziale per l’esperienza-Buddha presenta un duplice aspetto per il fatto che, da una parte rimane latente in ogni e ciascun essere vivente ed ha bisogno di essere risvegliato, mentre, dall’altra, è già proteso verso il diventare realtà. Questo potenziale viene tecnicamente definito col termine *sbyang- (bya'i)gzhi*. Esso non possiede né quantità né forma ma, come il testo dichiara, esclusivamente una spinta (o impulso) verso l’ottimalizzazione, che è sia l’incentivo motivante che la stessa manifestazione delle sue possibilità, cioè la ragione e la base per l’evoluzione dell’uomo in una prospettiva olistica. Quando Klong-chen rab-'byams-pa (*Grub-mtha'*, p.316) dice: “*Lo strato che deve essere riportato alla sua originale purezza e che è contemporaneamente anche lo stimolo per il processo di purificazione (sbyang-gzhi), è il campo dinamico dell’Essere nel suo carattere di essere una pura luminosità*”, si viene immediatamente rammentati, nell’uso del termine “campo dinamico dell’Essere”, dal “continuum estensibile” di Alfred North Whitehead e dall’idea di Natura di Spinoza (*deus sive natura*). Questa idea è stata poeticamente espressa, più tardi, in un frammento intitolato “Natura” (*Die Natur*) da George Christof Tobler, che nel 1771 incontrò il poeta e statista Johann W. von Goethe a Weimar. Questo frammento fu riportato dallo stesso Goethe nel 1828 e incluso in uno dei suoi saggi sulla scienza e la filosofia naturale. In questo frammento, che fu anche incorporato nella antologia su Goethe da parte di Horst Gunther (*Goethe: Anschauendes Denken*, pp.181-135), leggiamo: “*La Natura! Siamo circondati ed avvolti da essa – impotenti di separarci da essa ed impotenti a penetrare più profondamente in essa!*”

Nascosto nell’essere vivente e quindi ridotto, nell’utilizzo del suo scopo, questo “potenziale” è correlato al potenziale psicofisico (*kham-s*) dell’uomo come la stessa affinità con l’Essere (*rig-s*). Su questi termini tibetani vedi anche la nota 228. Ciò che oscura la luce di questo *potenziale* viene chiamato “sporcizia incidentale”, che deve essere rimossa (*sbyang-bya*). Metaforicamente, il potenziale dell’Essere e l’impulso alla ottimalizzazione “si occupano di ciò che è stato depositato, in maniera allegra dalla stessa sporcizia, rimuovendolo essi stessi”. G.C. Tobler dice ancora: ” (*La Natura*) avvolge l’uomo nella oscura stupidità e lo sprona perpetuamente verso la luce...”- Ciò che questa sporcizia è specificatamente, è stato dichiarato da Klong-chen rab-'byams-pa, nel modo seguente: “*Quello che deve essere purificato (sbyang-bya = trasmutato, rimosso e pulito) è la sporcizia contingente – le azioni avventate ed i capricci emozionali dello sperimentatore, che sono le cause che creano il samsara*”

Le operazioni: purificatorie (*sbyong-byed*) sono le funzioni che costituiscono il sentiero buddhista, come la pratica della propria consapevolezza originaria che, per il fatto di preparare alle fasi di sviluppo e di completamento, fa risalire in superficie le qualità latenti come se fossero qualcosa di nuovo. Questa concezione ha anche una strettissima rassomiglianza con le parole di G.C.Tobler: “ (*La Natura*) crea perpetuamente nuove forme; ciò che esiste adesso, finora non esisteva; ciò che è stato, non tornerà; – ogni cosa è nuova e, malgrado tutto, è vecchia”.

Poiché il campo dinamico dell'Essere, ripulito da ogni traccia di sporcizia per mezzo di questa operazione purificatoria, si trasforma in limpida chiarezza e perfetta perspicacia, automaticamente prende corpo la sua spontanea presenza che si riversa in una qualità gestaltica commisurata alla sua consapevolezza originaria; questo stato di cose, in cui l'autocompletamento ed ogni altro arricchimento hanno raggiunto il loro massimo scopo, è il risultato della purificazione dalla sporcizia depositata sul potenziale originario nella sua condizione incarnata. Questo stato risultante è chiamato *sbyangs-pa'i 'bras-bu*.

127) Le qualità che appartengono esclusivamente all'esperienza-Buddha, tra le quali sono di primaria importanza i poteri della pratica della consapevolezza originaria dell'Essere, furono elencate da Vasubandhu nel suo *Abhidharmakosa*, VII,28-33, e spiegate nel suo auto-commentario, il *Bhàshya*. Questa presentazione, che limita ad otto le qualità, è diventato poi un modello-guida.

128) Il termine tibetano *rgyud*, tradotto con 'esistenza', largamente usato in fenomenologia e primariamente adoperato nelle indagini filosofiche di Karl Jaspers e Martin Heidegger, ha un ché di "immediato" in quanto la sua traduzione letterale è "in-tal-modo" e, come rilevò Calvin O. Schrag (1969, p.267) "si reimpossessa della unità primordiale in cui facoltà senziente, volizione e pensiero sono interpenetranti e reciproci movimenti" e "diversamente dalla tradizionale categoria di esistenza, non è né una semplice designazione per un "quid est", né in generale una designazione di esistenti limitati" (p.268).

129) Entrambi i termini, *khams* e *rigs*, sono simili nel riferirsi a "programmi", come pure a ciò che potrebbe essere chiamato il loro "ricettacolo". Il termine *khams* è più generale, dato che si riferisce alla composizione psichica dell'individuo che, per essere precisi, è simultaneamente sia psichico che fisico. Il termine *rigs* è più specifico nell'indicare l'effettivo "programma di crescita" verso l'esperienza-Buddha. Entrambi i termini sono sinonimi dell'impulso ottimalizzante del sistema (di Essere) (*bde gshegs snying-po*, al posto del quale i testi di orientamento epistemologico – razionalmente riduzionisti e riduttivi – usano il termine *de-bzhin gshegs-pa'i snying-po*). Vedi *Bla- yang* I, p.308 e *Grub-mtha*, pp.229-238.

130) Tib. *sdom-pa*. A prima vista questi "obblighi" e "restrizioni" sembrano riferirsi ad un codice di comportamento mirante a rinforzare una struttura sociale standardizzata. Questa nozione, ampiamente sostenuta nelle società Occidentali, riflette semplicemente il carattere miope di etiche deterministiche e prescrittive che così bene si adattano ad una concezione statica del mondo (e della società) e che escludono ogni programma di variazione immaginativa. Ma, nel contesto buddhista, queste stesse restrizioni e quegli stessi obblighi implicano una organizzazione gerarchica dell'individuo e variano secondo lo sviluppo individuale. Una simile concezione dell'etica e della moralità come responsabilità che evolve e riconosce, ha un deciso impatto in un ambito sociale a più livelli. Nella triplice organizzazione, tanto cara al Buddhismo, il livello inferiore è rappresentato da sette posizioni sociali che un individuo può occupare. Questo livello è chiamato *so-sor thar-pa* (sanscr. *pràtimoksa*), che significa che una persona, dall'interno del suo stato di società, può ottenere la liberazione dalle frustrazioni del Samsara. Il livello intermedio è quello di un *Bodhisattva* (*byang-chub sems-dpa*), cioè una persona che, per merito delle ampie vedute della sua consapevolezza sociale, si è elevata al di sopra di una mera etica prescrittiva e, come i testi dichiarano, è premurosamente interessato al benessere degli altri. Il livello superiore è quello di una persona Risvegliata che si è sintonizzata con la dinamica dell'Essere (*rig-dzin*) e partecipa in modo creativo nella formazione del mondo umano. Esiste una estesa, e talvolta controversa, letteratura su questi tre livelli (*sdom-gsum*) nella tradizione tibetana. Si citano qui alcune opere di maggior importanza: il *sDom-gsum-gyi rab-tu dbye-ba'i bstan-bcos* di *Sa-skya Pandita Kun-dga' rgyal-mtshan* (1182-1251, ed. Gangtok,1967); il *sDom-pa gsum-gyi rab-tu dbye-ba'i gzhung-lugs legs-par bshad-pa*, un commentario dettagliato dell'opera di *Sa-skya Pandita*, di cui sopra, di *sPos-khang-pa Rin-chen*

*rgyal-mtshan* (XV°secolo, ed.Delhi,1977-79); il *Rang-bzhin rdzogs-pa-chen-po'i lam-gyi cha-lag sdom-gsum rnam-par nges-pa zhes-ba'i bstan-bcos* di mNga-ris Pan-chen Padma-dbang-rgyal (1487-1542, n.p.1970) ed infine il *sDom-pa-gsum rnam-par nges-pa'i grel-pa legs-bshad ngo-mtshar dpag-bsam-gyi snye-ma*, commentario sull'opera di mNga-ris Pan-chen, di cui sopra, a cura di *sMin-gling Lo-chen Dharmasri* (1654-1717; n.p.1970).

131) Tib. *byang-chub sems-dpa*. Il termine sanscrito *Bodhisattva*, trasmette abbastanza poco di ciò con cui è inteso, e sembra venir intimato, dai Buddhisti allorquando usano questo termine. Il termine tibetano viene ritenuto il punto centrale di una intensiva, ed estensiva, indagine ermeneutica a tal riguardo, specialmente nella più antica tradizione (*rNyung-ma*). Ogni componente di questo termine fu esaminato attentamente e gli fu data una interpretazione specifica, così che *byang* indicò uno stato di *limpida chiarezza* *chub* la sua complementare *perfetta perspicacia*. Questa interpretazione sfiora il significato stesso del sanscrito *bodhi*, reso in Occidente con “illuminazione”, sempre ricorrente negli scritti popolari ed accademici sul Buddhismo che semplicisticamente riflettono il razionalismo stantio del passato. Allo stesso modo, il termine *sems* fu interpretato come una profonda e “sentita” comprensione di questa chiarezza ed un incentivo ad approfondirla ancora di più, mentre *dpa* starebbe ad indicare la forza necessaria a superare tutti gli ostacoli che ne impediscono la comprensione. Una dettagliata valutazione delle implicazioni di questo termine, sulla base della sua interpretazione ermeneutica tibetana, è data dallo stesso Guenther nell'opera: “*Bodhisattva-The Ethical Phase in Evolution*” (pp.111-124).

132) Tib. *dKyil-khor*. Una precisa analisi di questo termine, reso celebre nel suo equivalente sanscrito *mandala*, è contenuta nel già citato *Matrix of Mystery*.

133) Questa traduzione del termine tibetano *yi-dam*, cerca di chiarire la stessa dinamica di ciò che, con esso, viene immaginato. Il suo significato intrinseco può essere definito, attraverso la descrizione di Anna-Terese Tymieniecka (1983, p.129), nella “entelechiata (=assolutamente perfetta, termine aristotelico) individualizzazione dell'essere vivente, come agente della vita naturale, come pure della specifica vita nel mondo umano, attraverso la sua completa manifestazione”. Il termine *yi-dam* è spesso usato in modo intercambiabile, con *lha*, di cui si veda la nota 119, sopra.

134) Vedi nota 130. In questo contesto, essi lo rendono un seguace rispettivamente, dello *Srāvakayāna*, del *Pratyekabuddhayāna* e del *Bodhisattvayāna*.

135) Tib. *dam-tshig*. A differenza del termine *sdom-pa* (vedi nota 130) con le sue connotazioni e implicazioni sociali, il termine *dam-tshig* punta al centro stesso da cui sgorga l'esperienza delle nozioni, che si organizza attraverso il vissuto e, al di là di questo centro, che è lo sperimentatore in questione, all'Essere stesso, come processo della manifestazione. Aver reso *dam-tshig* con “regole del gioco”, ha uno speciale significato nel contesto di questa manifestazione, poiché sottolinea la sottostante intenzionalità del carattere conoscitivo dell'Essere e, forse, riflette una limitatezza inerente. Vedi *Theg-mchog I* (pp.271segg) ed anche, dello stesso Guenther, “*The Dynamics of Being: rDzogs-chen Process Thinking*”. Rispetto al problema di queste “regole del gioco”, secondo un giudizio olistico, può essere utile valutare le osservazioni di Jantsch (1980, p.310):

“In una visione orientata verso il processo, l'evoluzione di specifiche strutture è del tutto indeterminata. Ma vi sono poi funzioni predeterminate (cioè processi che si possano realizzare in una molteplicità di strutture)? In altre parole, può l'evoluzione della mente seguire un disegno predeterminato? O tale presupposto ci conduce ancora alla errata conclusione, già prefigurata nel processo del pensiero, proprio come la predeterminazione di strutture è stata prefigurata dal meccanicistico pensiero *orientato* verso la struttura? La formula del misticismo Orientale, che l'universo è fatto per diventare auto-riflessivo, è essa solo l'espressione di una inerente limitazione del processo del pensiero filosofico occidentale?”.

Rispetto allo sperimentatore, *dam-tshig* si riferisce alla “struttura sottile” del processo esperienziale nel suo manifestarsi come presenza qualitativa – la qualità gestaltica (*sku*) dell’individuo – nella sua capacità comunicativa in quanto genuino “parlare” (*gsung*) e nella sua reattiva ed olistica risonanza (*thugs*) con la totalità dell’Essere (cioè: *corpo, parola e mente*). Ciascun livello di questa *sottile struttura* possiede ancora una organizzazione gerarchica, descritta in termini di *esteriore, interiore ed arcana*. Vedi *Theg-mchog I* (pp.261segg.)

Per mezzo di una sintonizzazione sul potenziale qualitativo pienamente realizzato, la limitatezza dell’individuo perde la sua rigidità. Perciò il *sGra-thal gyur-ba* in *Ati*, Vol.I, p.89) dichiara: “*Benché sia impossibile descrivere in dettaglio tutti i tipi di dam-tshig, concernenti lo sperimentatore, essi possono essere riassunti dalla triade di gestalt, comunicatività e risonanza con l’Essere. Uno Yogi li riunisce nel suo corpo, parola e mente.*” Per ulteriori approfondimenti, vedi anche nota 242, più avanti. Infine, l’interpretazione ermeneutica tibetana di questo termine può essere riassunta dal *Tshig-don*, di Klong-chen rab-'byams-pa, che a p.304 dichiara:

“*dam- (pa)* è un aiuto che mantiene stabile la propria Esistenza,  
“*e tshig- (pa)* è questa stabilità che brucia ogni negatività”.

136) Questa parola, come la sua forma femminile *dàkinì*, è un termine popolare indigeno che è stata tradotta in tibetano con *mkha’-’gro* e *mkha’-’gro-ma* rispettivamente. La spiegazione sta nel fatto che ogni figura presenta un modello di consapevolezza originaria (*ye-shes*) in una specifica forma gnosemica. Nel linguaggio mitologico queste figure rappresentano l’arrivo di “ispirazioni” e “intuizioni” che lo sperimentatore sente e visualizza come delle presenze. Vedi *mKha’-yang II*, (p.209segg), *dGonqs-pa zang-thal* (Vol.I, p.353). Collegandosi con esse, si fa spesso riferimento a contatti con “eroi” (*dpa’-bo, dpa’*). Essi sono immaginative presenze di energia e potenza.

137) Secondo il *Ye-shes snying-po* (p.89segg) essi sono: il Guru (*bla-ma*) come impulso principale della nostra vivacità, lo *yi-dam* come ‘impulso principale del proprio conseguimento in questa vita, e la presenza di tutti i *dàka* e *dàkinì* (*mkha’-’gro* e *mkha’-’gro-ma*) come impulso principale delle proprie azioni fino a che esse riflettano il livello di ordine superiore della esperienza-Buddha.

138) Tib. *brgyud-pa’i bla-ma*. Il concetto di *lignaggio* è assai importante nel Buddismo tibetano. Così Pratapaditya Pal (1984,p.69) ha mirabilmente riassunto il suo significato:

“Il concetto di lignaggio può essere derivato dall’idea indiana di *guruparamparà*, con cui l’autorità spirituale veniva tramandata dal guru ai discepoli, da una generazione all’altra. Una seconda possibile fonte, può essere stata l’idea dei Patriarchi nel Buddismo *Ch’an* della Cina. Qualunque sia l’origine, il concetto fu nutrito e allevato così assiduamente dei tibetani, che il prodotto finale deve essere considerato come tibetano”.

139) Questo si riferisce a come furono classificate le svariate opere che si occupano dell’approccio esperienziale alla situazione dell’uomo, secondo la loro enfasi sia sulla exteriorità (fisica) che sulla interiorità (psichica). La quadruplice divisione comprende : *Kriyàtantra, Caryàtantra, Yogatantra* e *Anuttarayogatantra*. La divisione sestuplice si è invece formata aggiungendo la triplice divisione di *Mahàyoga, Anuyoga* e *Atiyoga* al posto della *Anuttarayoga*.

140) Le virgolette stanno ad indicare che il linguaggio, in questo contesto, non è ciò che lo scettico, che è intrappolato nelle sue errate opinioni oggettivistiche, immagina che possa essere. Al contrario, il linguaggio è inteso nella sua funzione criptica che, più avanti, può venir decifrata all’interno di familiari modelli di linguaggio parlato e scritto. Le parole di G.C. Tobler sulla Natura, possono dare un’idea di ciò che si intende dire: ” (*La Natura*) *non ha né linguaggio né conversazione, ma essa crea le lingue ed i cuori, per mezzo dei quali parla e “sente”* “.

141) Essi sono Manjushrì, Avalokiteshvara, Vajrapani, Maitreya, Gaganagarbha, Ksitigarbha, Nivaranaviskhambhin e Samantabhadra. Le loro storie sono state raccontate da *Miphan Jam-dbyangs rnam-rgyal rgya-mtsho* (*Collected Works*, (Vo1.13, pp.257-676).

142) Con tutta probabilità, i sedici *Arhant* dell'Ĥinayàna.

143) *Tshogs-lam* e *sbyor-lam* sono fasi del sentiero, come un insieme tale che il primo comporta lo studio ed il riflettere su ciò che si studia ed il secondo esegue la fase di “vedere” la realtà con occhi “nuovi” (*mthong-lam*).

144) Vedi nota 140, sopra.

145) Per capire appropriatamente questa attitudine di reverenza e rispetto, dobbiamo ricordarci che la persona a cui fu dato l'appellativo “Buddha” (cioè, Il Risvegliato), sulla base della sua descrizione dell'esperienza a cui fu sottoposto e chiaramente espressa nelle parole: “L'oscurità è svanita e, immediatamente, tutto fu illuminato” (*tamo vigato àloka uppanno*; *Anguttaranikàya*, I, p.164), non fu mai concepito come un dio popolare né come un teorico Dio-Creatore di qualche tipo di teologia basata sulla disidentificazione di un modello con la cosa stessa e, conseguentemente, fonte di un mucchio di pensieri confusi. Voltaire (1694-1778) ridicolizzò questi fenomeni, dicendo che la teologia ci costringe a chiacchierare su cose che non conosciamo e ci rende confusi su ciò che conosciamo.

L'immagine del Buddha, dipinta o scolpita, e la grande quantità di scritture Buddhiste sono perciò incentivi per ampliare le nostre prospettive, per penetrare più in profondità nello straordinario mistero dell'Essere ed a non essere mai paghi di risposte che, in ogni caso, non sono risposte, poiché le domande fondamentali non sono state mai fatte. Sfortunatamente, noi dimentichiamo che queste immagini sono come dei trampoli che ci servono per innalzarci su un punto di maggior vantaggio, da cui possiamo orientarci e vedere le possibili direzioni verso cui andare. Anziché provare a comprenderle per ciò che esse sono, noi siamo portati ad elevarle a verità eterne, le quali non sono affatto verità ma semplicemente sorgenti di dogmatismo, fanatismo, settarismo e idolatria. La parodia del convertire una esperienza intra-vissuta in una entità chiamata “il Buddha” (le cui lettere maiuscole servono per assicurare che esiste una tale “cosa”-Buddha e per sottolineare di nuovo quella parte dell'argomento teologico che esige che vi sia, e potrebbe solo esservi, una tale cosa che possa corrispondere alla descrizione “Dio” (cioè, Buddha...) titolo sostenuto anche dal Buddhismo Ĥinayàna) serve ad illustrare questa manchevolezza e negligenza.

146) Si riferisce alle due maggiori tradizioni della filosofia buddhista Mahayàna, in cui la filosofia fu compresa non semplicemente come una ricerca spirituale ma anche come un sostegno per un particolare modo di vivere. Una delle tradizioni risale a Shàntideva (circa settimo secolo d.C.) discendente diretto del lignaggio che ha avuto inizio da Manjushrì e prosecuzione passando per Nàgàrjuna; l'altra risale a Dharmakìrti (oltre il 7° secolo) discendente del lignaggio iniziato con Maitreya e proseguito con Asanga. Per ulteriori dettagli vedi, di Guenther, *'Jewel Ornament of Liberation'* (1959 e 1970, p.115segg) (Trad. Italiana: “*Il Prezioso Gioiello della Liberazione*” -Ed. Ubaldini- Roma).

147) Questo riferimento agli spiriti malevoli deve essere visto dalla prospettiva buddhista che li intende come *proiezioni* della nostra propria mente, per mezzo della quale, come ogni altra sua proiezione, essi diventano parte del nostro mondo di esperienze. Perciò, questi spiriti sono delle immagini antropomorfe di ciò che, oggi, descriveremmo come irrisolti conflitti interiori dell'uomo, compulsioni, fobie ed altri sintomi nevrotici. Attraverso la loro presenza “immaginata”, questi conflitti procurano la possibilità di metterci in contatto, apparentemente, con loro – supplicandoli, se necessario o, se sono richieste misure più drastiche, decidendo di dissolverli – onde disinnescare una situazione potenzialmente pericolosa. Questo è possibile solo riconoscendo la falsa “realtà” di questi

spiriti, non cercando di sopprimerli o, come direbbe lo psicanalista, di “reprimerli”, per mezzo di un totale controllo attraverso il pensiero razionale, che si basa su presupposti metafisici, i quali impoveriscono e riducono in basso l’uomo. L’approccio consigliato, in questo passaggio, ha molto in comune con la nozione Junghiana di psicoterapia simile ad un dialogo, una interazione tra due partners nel comune dramma della vita. Esso certamente non sostiene un controllo egologico della gerarchia.

148) Il riassorbimento delle proiezioni, in cui il processo immaginativo di trasformazione si esprime, nella sorgente da cui esse originano, rispecchia il sano intuitopsicologico che, se a queste proiezioni fosse consentito di assumere una esistenza a-sé-stante, esse insidierebbero l’unità e l’integrità di esistenza dello sperimentatore e lo getterebbero in una condizione di auto-nevrosi.

149) Lo *bStan-pa’i nyí-ma* (*Zin-bris*, fol.14b e segg) dichiara che le scappatoie (o pertugi) sono di tre tipi (*esteriore, interiore ed arcano*) e li mette in relazione con il *corpo, parola e mente* dello sperimentatore. L’intento di questo procedimento immaginativo è di proteggere l’integrità della personalità dalla dis-integrazione.

150) Questo paragrafo descrive e riassume molto concisamente lo stretto intreccio tra i due ordini di realtà. La realtà di “ordine inferiore” è rappresentata-dalla triade dei propri corpo-fisico (*lus*), linguaggio/parola (*ngag*) e mente-soggettiva (*gid*). Ogni elemento di questa triade permette a se stesso di venir oggettivizzato. In quanto oggetto, il corpo subisce la rappresentazione da parte del pensiero oggettivizzante, anziché venir conosciuto nella sua presenza e immediatezza ed è “estrapolato dal suo implicito vivere ed evidenziato fuori dal contesto” (Schrag, 1969,p.130). A questo livello, il linguaggio è “un parlare oggettivizzato, astratto e scorporato” (idem, p.164), essendo il parlare, più che altro un discorrere e chiacchierare. La mente soggettiva, infine, è il pensiero concettuale-rappresentativo che parte dal presupposto che la dicotomia soggetto-oggetto è qualcosa di comunemente stabilito, e ad essa si attiene.

La realtà di “ordine superiore” viene presentata in termini di una qualità gestaltica (*sku*) che, nella sua immediatezza onnipresente, non si riconosce come divisa o scissa, ed anche in termini di un processo in-formativo-comunicativo (*gsung*) che fa da intermediario tra la qualità gestaltica del sistema e la sua stessa spiritualità (*thugs*), la quale è in risonanza con la totalità dell’Essere. I due ordini di realtà, perciò, si manifestano in due “sistemi”, di cui uno è il sistema “essere-senziente” (*sems-can*) e l’altro il “sistema-Buddha” (*sangs-rgyas*), nei confronti del quale, gli stimoli di una autentica esistenza sono considerati degli avvicinamenti. Nondimeno, i due sistemi sono connessi ed intrecciati a causa degli omogenei principi che derivano dalla medesima sorgente, cioè l’Essere.

151) -*smam*. Il più importante problema di questa intera sezione è quello delle annotazioni. Benché tutti i termini siano relativi al linguaggio letterale, essi vengono usati in un senso non-letterale e metaforico che, sfortunatamente, può essere riduttivo nei confronti del significato. Lo stesso termine *smam*, qui reso come “tonico, tonificante”, nella sua applicazione tibetana è molto più ampio del termine occidentale. Perciò il *bDud-rtsi rin-po-che ye-shes snang-ba’i khor-lo’i rgyud* (*rNying-rgyud*, Vol.26, p.16) mantenendo propriamente la parola sanscrita *rasàyàna* (alchimia), ne presenta una quadruplica classificazione:

- “Il farmaco alchemico (*rasàyàna*) è la medicina ‘esteriore’;
- “le cinque genuine sostanze (*dam rdzas*) sono la medicina ‘interiore’;
- “le cinque motilità-arie (*rlung*), nella loro pura essenza, sono la medicina ‘arcana’;
- “la qualità gestaltica (*sku*) (della realizzazione dell’Essere);
- “e la consapevolezza originaria (*ye-shes*), sono la medicina ‘definitiva’ o ‘finale’.
- “Essa, impenetrabile al pensiero ordinario, è aldilà delle comuni parole.”

Le cinque genuine sostanze sono i cinque tipi di “consapevolezza originaria dell’Essere” o funzioni di “ordine superiore”, le cui alterazioni di “ordine inferiore” sono le contaminazioni prevalentemente emozionali, spesso citate come “veleni” – espressione metaforica che si usa anche per definire qualcosa di nocivo che rende “avvelenata l’intera atmosfera”. La trasmutazione (o sublimazione) di questi veleni nelle modalità della “consapevolezza originaria”, e non la loro repressione, viene indicata nello stesso testo (p.120):

“I cinque veleni sono (o diventano), se non ci si cura di reprimerli,  
“le cinque modalità della consapevolezza originaria;  
“ci si deve dedicare ad esse, come (se fossero) le cinque genuine sostanze”.

In un certo senso la salute, il benessere di una persona, è una manifestazione dell’Essere nella sua completa integrità ed anche una celebrazione di questa integrità. La chimica di un essere umano è, fondamentalmente, la stessa di quella di ciascun altro animale, ma l’intonazione emozionale dell’individuo durante e attraverso “la vita”, non è del tutto chimica – benché possa implicare anche qualcosa di chimico – ma dipende, in massima parte, dalla complessità del sistema nervoso che è, principalmente, formato da attività elettrica. In un organismo vivente vi sono, di conseguenza, dei componenti chimici, le “forze fondamentali” “immaginate” come i vari tipi di “tessuti carnosì”. Vi è poi la capacità dell’organismo di accumulare e rilasciare energia in vari modi, di eliminare i prodotti di scarto e di costruire le cellule generative. Le attività elettriche avvengono a causa della “intelligenza”, che è ad un tempo cognitiva ed emozionale. Esse sono relative alle molteplici affinità dell’individuo con l’Essere (*rìgs*), con ciascuna che presenta una complementarità maschile-femminile e che è considerata operazione di ordine superiore (*ye-shes*), la quale, a livello inferiore, si infrange nella frammentarietà e nei processi affettivi (contaminazioni emozionali, *nyon-rnongs*)

152) Il testo tibetano usa il termine sanscrito *rakta*, che significa letteralmente “sangue”, ma in questo contesto è usato in un senso puramente figurativo e tradotto, perciò, “essenza-vitale”. Il testo porta a spiegazione che noi dipendiamo così tanto dal pensiero razionale e concettuale-rappresentativo, da assumere ingenuamente questo “sangue” come la “sostanza” da cui è prodotta la vita.

153) È la traduzione letterale della parola sanscrita *kapàla*, che l’autore tibetano ha mantenuto, per enfatizzare il suo carattere simbolico. Quest’ultimo è stato spiegato in uno dei testi della trasmissione diretta (vedi precedente nota 125), il *bKa-ma* (vol.12, p.547) nel modo seguente:

“*Ka* è la non-collocabilità, e *pà* è il campo (dell’Essere) che è  
“senza originazione; *la* significa essere oltre il dominio dell’intelletto.  
“In questo *kapàla* – l’invariabilità del trino carattere Gestalt dell’Essere,  
“è versata la reale sostanza della indivisibilità della qualità gestaltica  
“dell’Essere e della consapevolezza originaria, preparata col nettare  
“di ciò che non ha nascita e di ciò che è senza-morte!”.

In un linguaggio fortemente figurato ed evocativo, questo passaggio illustra ciò che si potrebbe chiamare la complementarità di materia e mente.

154) Non vi è uniformità nell’ordinamento dei “vari ingredienti” o dei loro corrispondenti, con gli svariati livelli nella organizzazione gerarchica dell’individuo. L’implicazione simbolica di questi ingredienti, sia secondo la vecchia tradizione (*rNying-ma*) che secondo la nuova (*gsar-ma*) è stata stabilita da *bStan-pa’i nyi-ma* (*Zin-bris*, fol.17b). Secondo la vecchia tradizione, i cinque tipi di “carne” sono “evidenti qualità osservabili” della sottostante dinamica e delle entità non rigidamente circoscritte. Altri “tipi di carne”, come quella di leone, elefante, cavallo, pavone, aquila e quella di un uomo superiore, vengono usati per illustrare questo punto. Secondo la nuova tradizione (a cominciare dall’attività come traduttore di *Rin-chen bzang-po*, 958-1055) che usa le immagini

elencate in questo testo (vedi figura successiva), i cinque tipi di “carne” vengono paragonati ad “uncini o ganci”, che attirano e trattengono le realizzazioni, mentre la loro sottostante dinamica viene paragonata a “lampi che illuminano queste realizzazioni”. 'Ba-ra-ba rgyal-mtshan dpal-bzang (vissuto probabilmente dal 1310 al 1391) nella sua opera (*Collected Writings*, Vol.7, pp.233segg) presentò il seguente raggruppamento, partendo dall'Est e arrivando al Centro, come diagrammato nella figura seguente:

Direzioni-della-Bussola	EST	SUD	OVEST	NORD	CENTRO
Tipi di carne	BUE	CANE	CAVALLO	ELEFANTE	UOMO
Emozioni-contaminanti	Ottusità-stupidità	Avarizia	Desiderio	Invidia-gelosia	Ira/ odio
Tipi-di-Buddha- affini	Vairochana	Ratna-sambhava	Amitabha	Amoga-siddhi	Aksobhya
Modalità-della Consapevolezza Originaria	Simile-a-specchio	Di identità	Di specificità	Realizzazione-del-compito	Estensione di campo
Prodotti di scarto o procreativi	Feci	Estro femminile	Seme maschile	Tessuto-organico	Urina

Fig. 7 – I cinque tipi di “carne” e la loro sottostante dinamica.

155) Tib. *mngon-rtogs*. Questo termine indica una immediata comprensione “sentita” di una rappresentazione vista o visualizzata e non una conclusione arrivata per mezzo di una logica deduttiva. Dwags-po Pan-chen bKra-shis rnam-rgyal fu abbastanza esplicito su questo punto, nelle sue lunghe disquisizioni intorno a questo termine, nel suo commentario sull'*Hevajratantra* (pp.148 e 472,segg)

156) Tib. *de-bzhin-nyid-kyi ting-nge-dzin*. Sulla ermeneutica interpretazione del termine *de-bzhin-nyid*, che precedentemente era stato tradotto con “così-com'è” per rimanere il più possibile aderente ai suoi componenti linguistici, ma che in seguito gli è stata preferita la parafrasi “Essere-nella-sua-essenza”, per enfatizzare la sua composizione olistica, vedi il già citato *Matrix of Mystery* (p.77 e segg). Quanto al termine *ting-nge-dzin*, coerentemente reso con “valutazione profonda”, Jigs-med gling-pa (1729-1798), riassumendo le osservazioni fatte molto tempo prima da Klong-chen rab-'byams-pa (1308-1363/64), dichiarò che questa *valutazione profonda* non può essere messa sullo stesso piano della parola “concentrazione” o, in termini più ricorrenti, “meditazione” (*bsam-gtan*; sanscr. *Dhyàna*) che, secondo la lingua Pàli, e implicitamente la tradizione Hinayàna, indica uno stato statico che viene chiamato sia *cittassekaggatà* (Skt:*cittasyaikàgratà*), cioè “lo stato della mente univoca e unicentrata”, sia *samàdhi*, cioè “concentrazione contemplativa”. Egli disse nel suo *rNam-mkhyen shing-rta* (p.293):

“La valutazione profonda dell'Essere-nella-sua-essenza è utile per rafforzare la visione della presenza olistica dell'Essere all'interno di noi stessi (*gzhi dngos-po gshis-kyi bzhugs-tshul*) costituendo ciò che ci fa da spunto. Sebbene, riguardo alla sua composizione, essa sia un discernimento valutativo (*shes-rab*), nella sua esecuzione contrassegnata da dedizione da parte dello sperimentatore (*mos-pa*) verso di essa, sembra essere simile ad un certo processo concentrativo (*bsam-gtan*) e perciò è fatto riferimento ad essa come una *valutazione profonda* (*ting-nge-dzin*).”

Ciò che Jigs-med gling-pa tentò di esprimere, è che noi siano insieme la Totalità ed anche solo una parte di essa. Abbiamo bisogno della Totalità (l'Essere, l'Esserenella-sua-essenza) per dare concreta realtà e significato alle parti (gli innumerevoli esseri, incluso lo sperimentatore). Una tale olistica visione mette completamente in dubbio la statica nozione di una interità che meramente è la somma delle sue parti, anzi, di più, essa elimina anche tutti i tipi di dualismo.

Secondo lo *Zin-bris* (fol.26a), questo tipo di valutazione profonda equivale ad un sintonizzarsi su ciò che è chiamato *stong-pa chen-po*, una “super-vacuità di esistenza” o “super-nientezza”, che è la “oscurità” che precede il passaggio nella assoluta “apertura” della radiante luminosità dell'Essere. Altri nomi usati nei Sùtra Mahàyàna, per questa *valutazione profonda* sono: *rDo-rje lta-bu'i ting-nge-dzin* (Skt: *vajropamasamàdhi*) “valutazione profonda salda come un diamante” e *stong-pa nyid-kyi ting-nge-dzin* (Skt: *sùnyatàsamàdhi*) “valutazione profonda soffusa di (vacuità e) apertura dell'Essere”. Vedi, ad esempio, il *Mahàyànasùtràlankàra* XIII,1; XIV,45; XVIII,77,80.

157) I termini tibetani, per queste esperienze di luci interiori, crescenti in dimensioni ed intensità, sono: *snang-ba*, *mched-pa*, *thob-pa* e *nyer-thob*. Come i loro equivalenti sanscriti (menzionati in *Pancakrama*, III) *àloka*, *àlokàbhàsa*, *upalabhdì* e *upalabhda*, essi sono “concepiti per intuizione”, il significato dei quali deriva dall'apprendimento immediato, invece che “concepiti per postulato”, la cui espressione deriva, come lo stesso nome indica, da postulati e presupposti delle teorie, particolari e strettamente definite, in cui essi si presentano (Northrop, 1947,1959). Di questi quattro concetti “concepiti”, i primi due sono abbastanza facili da comprendere. Essi descrivono, in una maniera assai vivida, gli albori della luce interiore (*snang-ba*, *àloka*) e la sua successiva diffusione ed espansione (*mched-pa*, *àlokàbhàsa*). Secondo Klong-chen... (*Shing-rta chen-po*, pp.944,segg) col sorgere e l'espandersi della luce interiore, il riferimento esterno di-percezione diventa sempre più vago e la percezione stessa sfuma in una pura sensazione, sicché le distinzioni (*rtog-pa*) che in primo luogo vengono fatte sulla base di un'imparziale (*zhe-sdang*) e critica valutazione profonda (*shes-rab*) si dissolvono e, successivamente, si dissolvono le distinzioni che vengono fatte sulla base di un coinvolgimento attivo (*thabs*) e mosso da libidine (*'dod-chags*). Più difficili da comprendere sono i due restanti concetti. Con l'approssimarsi della luce interiore in ciò che sembra essere il suo stato-uniforme (*thob-pa*, *upalabhdì*), la distinzione che viene fatta sulla base della imperturbabilità (*gti-mug*) si dissolve e con la stabilizzata onnipresenza (*nyer-thob*, *upalabhda*) della luce interiore nella radiante luminosità (dell'Essere), l'ultima traccia di ciò che potrebbe trattenerci nella schiavitù e nelle tenebre del *samsara*, è completamente dissipata.

Tentativi di ridurre questi “concetti da intuizione” a “concetti da postulato” sono stati e vengono fatti. Una simile forma di “riduzionismo” ebbe numerose manifestazioni arrivando a trattare senza distinzioni sia *thob-pa* che *nyer-thob*. Il Cap. III del *Pancakrama* attribuì ad un tale Shakyamitra, di epoca incerta, quello che può essere definito un precedente. Un ancor più cospicuo esempio di questa tendenza riduttivistica (o riduzionistica) si trova nel *Kàlachakratantra*, una sincretistica opera di alquanto tarda origine che, abbastanza incongruamente, equipara *snang-ba* con *sattva*, *mched-pa* con *rajas* e *thob-pa/nyer-thob* con *tamas*, che sono i *guna* (qualità costitutive della sostanza universale) del sistema *Sàmkhya*, nella filosofia speculativa Brahmanica. Questo tipo di “riduzionismo” assai esteso si trova anche nel commentario sul *Bar-do gsol-'debs* (di *Kun-dga' dpal-'byor*, 1428-1476) composto da *Tha-shas-pa Daridra Kun-dga'-mi-'gyur rdo-rje* (fol.10b) e viene rimarcato da Jigs-med gling-pa nel *rNam-mkhyen shing-rta* (p.50) in cui vengono fatte anche numerose altre equiparazioni. Significativamente, di questi termini “modernisti” (tra cui il termine *stong-pa chen-po*) non vi è alcuna traccia nella vecchia letteratura tibetana.

158) Tib. *rNam-thar gsum*. Questi tre modi di abbandono mettono in evidenza l'Essere come un processo, attivo in quella apertura vacuità-assoluta dell'Essere (*stong-pa-nyid*) come puro potenziale, che è la base e la ragione (*gzhi*) del suo svelamento, in quella sua irriducibilità verso ogni caratteristica

definibile come sostanza e qualità (*mtshan-ma-med-pa*), che è il modo (*lam*) del suo svelamento e in quel suo carattere olistico di non aver preferenze né per il samsara né per il nirvana (*smon-pa-med-pa*), che è il punto culminante (*bras-bu*) del suo processo. Vedi *Klong-grel* (p.52) di Klong-chen rab-'byams-pa; *rNam-mkhyen shing-rta* (pp.528 e 665) di Jigs-med gling-pa ed il *Nyi-ma'i 'odzer* (pp.362, 456 e-seg) di Jon-tan rgya-mtsho. Ciascuno di essi è correlato alle tre valutazioni profonde. Vedi anche note 156, 159 e 162.

159) Tib. *Kun-tu snang-ba'i ting-nge-dzin*. Per ulteriori dettagli vedi anche *Matrix of Mystery* (pp.76, 78). Nel *Zin-bris* (fol.26b) viene dichiarato che questa valutazione profonda non ha ancora un riferimento oggettivo e che il suo tono sensibile rivolto alla compassione possiede una qualità quasi magica. Essa è anche conosciuta come *dpa'-bar 'gro-ba'i ting-nge-'dzin*, e cioè “valutazione profonda che marcia come un eroe”. Nel Buddhismo, un “eroe” è spesso inteso come una persona che ha superato i poteri opposti che operano su di lui. Essa è ancora conosciuta come *smon-pa med-pa'i ting-nge-'dzin*, “valutazione profonda che non ha preferenze tra samsara e nirvana”. Entrambe queste valutazioni profonde sono anche elencate nella letteratura dei Sùtra, la prima (come *sùrangamasamàdhi*) nel *Vijnaptimàtratàsiddhi* (p.632) e l'altra (come *apranihitasamàdhi*) nel *Mahàyàna-sutràlankàra* (XVIII, 77,80).

160) Tib. *yid-kyi lus*. Secondo il *gSang-sngags nang-gi lam-rim-po rgya-cher 'grel-pa sangs-rgyas gnyis-pa'i dgongs-rgyan* (p.819) di *Kah-thog 'Gyur-med tshé-dbang mchog-grub*, questo fattore psichico si costituisce durante la fase della incarnazione, quando la radiante luce dell'Essere non viene riconosciuta per ciò che è, e quindi la fase *nyer-thob* (vedi nota 157), a causa della sua sottile connessione con la fase *thob-pa*, scivola nella fase transitoria (*bar-do*) di trapasso del sistema da cui, lungo le fasi *mched-pa* e *snang-ba*, si dirige, col suo movimento, verso la direzione in cui la luminosità decresce e la “materializzazione” si incrementa. Ciascuna fase trascina con sé, specifiche tendenze che co-operano nel disgregare l'originaria unità e che possono venir assimilate a prototipi del pensiero che, come tali, costituiscono l'aspetto “mente” (*sems*) dell'essere (*-che-sta*) per-essere. In quanto “corpo” poi, esso possiede anche percezioni, sensazioni, nozioni e motivazioni che, in un linguaggio più tecnico e particolare, costituiscono la “motilità” (*rlung*) del complesso che sta incarnandosi. L'idea che il *yid-kyi-lus* sia una combinazione di attività-mentale (mente=*sems*) e motilità (*rlung*) è molto simile a ciò che C.D. Broad (1925, pp.535 e seg) chiamò “*Compound Theory*” (Teoria del Mettere-insieme). Le sue parole sono:

“Potrebbe, ciò che noi conosciamo come “mente”, essere una composizione di due fattori, dei quali nessuno ha, separatamente, le caratteristiche proprietà della mente stessa, proprio come il sale che è composto di due sostanze, nessuna delle quali, di per sé, possiede le caratteristiche proprie del sale? Chiamiamo allora uno di questi costituenti il “fattore psichico” e l'altro il “fattore corporeo”. Il fattore psichico dovrebbe essere come un qualche elemento chimico non ancora isolato, cosicché le caratteristiche della mente dovrebbero dipendere congiuntamente da ciò che, sia del fattore psichico che dell'organismo materiale, vi si trovi riunito. Questo dovrebbe permettere tutte le correlazioni tra mente e corpo che si riuscirebbero a trovare... Ora, questo sembra accordarsi abbastanza bene con ciò che noi sappiamo sulla mente, quando ci si rifletta sopra. Da una parte, sembra un errore attribuire percezione, ragionamento, rabbia, amore, ecc. ad un mero corpo. Ma, d'altro canto... è quasi altrettanto difficile attribuirli a ciò che resta, quando il fattore corporeo venga ignorato. Così, la mente, com'è comunemente concepita, sembra essere un insieme di due fattori, nessuno dei quali, preso da solo, è una mente. E ciò fa sembrare che le caratteristiche specificatamente mentali appartengano solo a questa sostanza composta.”

161) Tib. *dri-za*. Vedi Parte Prima, pag. 42- (“Colui-che-fiuta-gli-odori”).

162) Tib. *rgyu'i ting-nge-'dzin*, chiamato anche *yi-ge rgyu'i ting-nge-'dzin*. Per ulteriori dettagli concernenti questa *valutazione profonda*, vedi *Matrix of Mystery*, (pp.76,79). Nel *Zin-bris* (fol.26b

segg) questa valutazione profonda è conosciuta anche come *sgyu-ma lta-bu'i ting-nge-'dzin*, una “valutazione profonda che ha la qualità di essere magica e portentosa”. In realtà, dal punto di vista di una esperienza intensamente intra-vissuta che tocca i nostri più profondi sentimenti, può ben essere dichiarato portentoso ciò che è la causa (*rgyu*) del mondo, la sua enunciazione (*yi-ge*) e la sovrastante consapevolezza originaria (*ye-shes sems-dpa*). Un altro nome per essa è *mtshan-ma med-pa'i ting-nge-'dzin*, una “valutazione profonda in cui non sorgono specificazioni concettuali”. Entrambe queste valutazioni profonde sono menzionate in tutti i Sùtra Mahàyàna, la prima nel *Lankàvatàrasùtra* (*màyopama-samàdhi*, p.81) la seconda nel *Mahàyànasùtràlankàra* (*ànimittasamàdhi*, VIII,77).

163) La tradizione buddhista riconobbe quattro tipi di nascita: 1) da un utero, 2) da un uovo, 3) dalla combinazione di calore e umidità e 4) quella miracolosa o da originazione spontanea.

164) Questi due gnosemi riassumono la dinamica dell'Essere, non come una idea astratta, ma come una concreta realtà nell'esperienza intra-vissuta dell'uomo e della sua infiltrazione nel mondo. *HUM* esprime la risonanza olistica (o funzione) con la piena espressività della vita, che non è predeterminata ma è una assoluta apertura- vacuità (*stong-pa-nyid*). *HRIH* esprime l'esercizio (o uso) di questa reale e piena espressività nel contesto della situazione umana, per mezzo della compassione (*snying-rje*). Dal punto di vista gestaltico dell'esperienza intra-vissuta, *HUM* indica ed esprime la qualità gestaltica (*chos-sku*) piena di significato dell'Essere, mentre *HRIH* indica ed esprime l'ottimale attività dell'Essere attraverso le sue immagini-guida e le norme culturali (*sprul-sku*). In questo senso possiamo dire, con M. Heidegger, che l'Essere “parla” e che il compito dell'esperienza individuale è di decifrare questo linguaggio. Come Advayavajra (*Pancatathàgatamudrāvivarana*, in *Advayavajrasamgraha*, p.24) precisò, vi è sia identità che differenza nella apertura e nella compassione dell'Essere: “La differenza tra apertura e compassione è come quella tra un lampo e la sua luce; L'identità tra apertura e compassione è come quella tra un lampo e la sua luce”.

165) Tib. *'byung-ba* . Vedi Parte Prima, pag. 34 e seg.

166) Tib. *sems-ma-dag-pa*. Questa impurità e opacità dell'attività-mentale si sviluppa nel corso dello svelamento dell'Essere, come conseguenza di una caduta nella sua attivazione e intensità cognitiva. Klong-chen rab-'byams-pa (*Theg-mchog* II, p.47) dichiara molto esplicitamente:

“Sebbene non vi sia opacità nel campo di espressione dell'Essere, questa opacità si presenta incessantemente con una certa densità, non appena prevalga l'olomovimento dell'Essere. Cioè, dalla giocosità delle sue attivazioni discendenti (ignoranza metafisica=*ma-rig-pa*) si sviluppa l'attività mentale (*sems*); dall'attività-mentale, come un ornamento, si sviluppa la soggettiva mente individuale (*yid*) e da questa mente soggettiva si sviluppano le contaminazioni emozionali.”

Per contrasto, l'attività-mentale “lucida” (*sems dag-pa*) è un aspetto del pensiero rappresentativo non ancora falsificato dalle tendenze divisive e disgregative, con la loro reificazione solidificata di ciò che è osservato. Attraverso la valutazione di ciò che è osservato come simbolica esposizione, non solo vi si intrattiene un collegamento, ma questo è anche assai adatto al ricollegamento all'indietro verso la sua stessa origine, l'esperienza in quanto tale (*sems-nyid*). A causa del livello complessivamente basso di eccito-vibrazione (*ma-rig-pa*) nella mente (*sems*), sia l'attività-mentale lucida che quella opaca sono di pertinenza del livello giudicato come *samsara* (*Theg-mchog* II, p.46).

167) Secondo l'*Abhidharmakosha* III,49, la *montagna assiale* è composta di oro, argento, lapislazzuli e cristallo.

168) Tib. *rdo-rje btsun-mo'i bhaga*. Ci sono due versioni del primo componente di questo termine: *rdo-rje btsun-mo* e *rdo-rje'i btsun-mo*. Dam-pa bSod-nams rgyal-mtshan, nel suo commentario all'*Hevajatantra* (pp.59 segg,64,70) usò l'espressione *rdo-rje btsun-mo* e lo spiegò in questo modo:

“Dato che Lei è la vera quintessenza del campo espressivo dell’Essere, una inesauribile apertura, Lei è la indistruttibilità (*rdo-rje*) dell’Essere. Dato che Lei è la sorgente della gioia insuperabile, Lei è la indistruttibile Dea (*rdo-rje snyems-ma*); e dato che Lei è la vera natura della trascendente funzione del discernimento valutativo, Lei è la regale Signora (*btsun-mo*)”.

Nel suo commentario sull’*Hevajratantra*, Dwagd-po Pan-chen bkra-shis rnam-rgyal, usò, d’altro canto, il termine *rdo-rje*’i *btsun-mo*, spiegandolo così:

“*rDo-rje*’i significa energia ed il suo indistruttibile carattere (*rdo-rje*) è il Signore *rDo-rje-’chang chen-po*, il quale, in questo contesto, è l’eminente *Hevajra*. La Signora (*btsun-mo*) è la consorte di questo reale *rDo-rje* (cioè: *Hevajra*)”.

Il mantenimento del termine sanscrito *bhaga*, qui tradotto come “fessura, o vagina”, in un contesto diverso e puramente tibetano, è assai significativo. Uno dei molti significati di questa parola è “porzione” o “eredità” o “fortuna”, detto per riferirsi a potere, bellezza, splendore, fama, conoscenza ed entusiasmo. Questo significato di “porzione” deriva dalla ermeneutica associazione di *bhaga* con *bhanjana*, “fendere”, “spaccare in due” e, con l’enfasi sull’atto di spaccare, un altro significato di *bhaga* è “distruzione”, in particolare la sconfitta del potere offuscante delle nostre sfrenate passioni emozionali. Vedi il commentario sull’*Hevajratantra* (Vol.15, I, p.174) di Dwags-po Pan-chen.... L’immagine di ciò che effettua questa spaccatura è un cuneo, che presso alcuni popoli è messo in associazione con un pube femminile, mentre in altri èvooca l’idea di una indagine critica ed intuitiva (*shes-rab*, sanscr. *prajna*). 169) Le divinità femminili di adorazione (*mchod-pa’i lha-mo, sems-ma*) sono presenze simboliche che, nella intenzionale struttura di percezione – Merleau-Ponty, nel suo *The Phenomenology of Perception* (1962, p.156) parla piuttosto di struttura “erotica” – costituiscono la fase-oggetto “femminile”, essendo le funzioni psichiche (*sams-dpa*) la fase-attiva “maschile”. In questa relazione ed interazione tra il maschile ed il femminile, la fase-attiva maschile può venir intesa come la ricerca di qualcosa da percepire (da vedere, ascoltare, odorare o da gustare) e la fase-oggetto femminile come una già presente sollecitazione per tale ricerca. Per ulteriori dettagli vedi *Matrix of Mystery*, (pp.111 e seg.e p.268).

170) Tib. *rta-rkang*.

171) Tib. *chu-skyes*.

172) Tib. *sgrom*.

173) Tib. *zar-tshags*.

174) Tib. *sna-’phyang*.

175) Tib. *chun-’phyang*.

176) Tib. *shar-bu*.

177) Tib. *rgya-phibs*.

178) Questo nome proprio si riferisce alla storia di un certo *Thar-pa nag-po* e del suo servo *Dan-phag*, narrata per intero nel *dGongs-’dus* (pp.130segg). *Thar-pa nag-po* era una persona incompetente e di scarso impegno e si prendeva ogni cosa che voleva, proprio letteralmente. Al contrario, *Dan-phag* era molto intelligente e rifletteva su tutto quello che gli veniva detto. Essendo così differenti nel modo di vedere e nel comportamento, il padrone e il servo litigavano continuamente. Per risolvere questi loro alterchi, essi andarono dal loro maestro, il monaco *Thub-dka’ gzhon-nu*. Quando *Thar-pa nag-po* si sentì dire che la sua mente era su una strada sbagliata, divenne furioso, prese a male parole il suo maestro e lo scacciò via, insieme a *Dan-phag*. Da quel momento egli diventò sempre più imbevuto delle sue proprie teorie e attaccato alle sue interpretazioni letterali, sulla base delle quali il

suo comportamento divenne sempre più degenerato. Perciò, dopo la sua morte, egli rinacque ancora e ancora in malvagie forme di vita. Nel corso delle sue rinascite, acquisì l'epiteto "Rudra" e da allora terrorizzò gli esseri viventi. Vedi anche il già citato *Màtrix of Mystery* (pp.145 e seg). Ivi è menzionato che *Rudra* è anche un cognome di *Shiva*. Sceglierlo come rappresentante del potere ostacolante che si oppone alla spiritualità, da parte di questa letteratura, può far ben riflettere sul perché, nella sua tarda fase in India, il Buddhismo perdette la sua battaglia dottrinale contro lo Shivaismo.

179) Tib. *chos-kyi dbyings*. A causa della complessità delle sue connotazioni, questo termine è uno tra i più difficili da tradurre adeguatamente, in una lingua Occidentale. Il tradurlo con "campo pieno di espressività dell'Essere" sta ad indicare che ciò che è riassunto da questo concetto intuitivo è multidimensionale e dinamico. Specificamente esso connota la dimensione o campo (*dbyings*) in cui nascono significative espressività (*chos*). Il termine è anche sinonimo di "esperienza in quanto tale" (*sems-nyid*). Le parole di C.O. Schrag (1969, p.17) sono assai rilevanti per poter comprendere il termine buddhista in questa connessione:

"Parlare di un campo esperienziale o "campo di esperienza", equivale a suggerire una alternativa al parlare di esperienza come giustapposizione di elementi separati. L'Esperienza, nella sua presentazione primordiale, pensiamo che non sia un ordinamento granulare di dati psichici o una accumulazione polverizzata di sensazioni ed immagini. Vi è stata una tendenza assai diffusa, nelle tradizionali teorie sull'esperienza, a vedere l'esperienza come frantumata in entità separate, come i granelli di sabbia. Queste unità granulari sono presunte essere mescolate o totalmente disconnesse, comparse ad uno sperimentatore che poi ha l'incarico di sistemarle all'interno di un qualche tipo di unità concettuale".

Klong-chen (*Chos-dbyings*, p.294) dichiarò abbastanza esplicitamente che questo campo è l'identità unitaria dell'Essere con se stesso (*mnyam-nyid gcig*).

Infine, parlare di *chos- (kyi) dbyings* come un campo dinamico, sta ad indicare che esso è un processo. Questo carattere di processo fu elaborato (*Chos-dbyings*, p.43) in termini di un punto di partenza, un sentiero ed una mèta. Come Punto di avvio, vi è la base dell'Essere ed il motivo o ragione (*gzhi*) per il suo svelamento e, come tale, vi è, perciò, una naturale trasparenza, una predisposizione verso la ottimalizzazione ed una assoluta radiante luminosità. Lo svelamento dell'Essere, o Via-Sentiero (*lam*), è l'attivazione delle latenti potenzialità e possibilità in direzione dell'auto-individualizzazione dell'Essere, attraverso una profonda, e davvero sentita, comprensione di se stesso. Il punto culminante, o Mèta (*bras-bu*) del processo, è l'auto-esperienza di Essere, in termini della sua propria qualità gestaltica.

Il carattere dinamico dell'Essere, sia come campo che come sua eccito-vibrazione, è stato brillantemente illustrato nel *dGongs-pa zang-thal* (Vol.5, p. 118):

"La luminosità dell'Essere, a livello esteriore, è il campo-ricco-di-espressività dell'Essere; la Gestalt piena-di-significato dell'Essere è l'attivazione del campo a livello interiore. Entrambe le cose avvengono nel medesimo tempo, proprio come l'aperto cielo e lo splendore del sole e della luna, all'interno di esso".

180) Tib. *tshad-med bzhi*. Essi sono: amorevole gentilezza, compassionevole simpatia, gioia partecipativa ed equilibrio dinamico (o corretto comportamento). Per una dettagliata esposizione di questi "quattro incommensurabili" e le loro interrelazioni, vedi '*Kindly Bent to ease Us*', di Guenther stesso, (Vol.1, pp.106-122).

181) Tib. *theg- pa bryad*. La loro classificazione è strettamente correlata alla perspicacia intellettuale dell'individuo. Quindi, al livello inferiore, vi sono i tradizionali tre perseguimenti o sentieri (*yana*) dello *Sravaka*, *Pratyekabuddha* e *Bodhisattva*; al livello intermedio vi sono il

*Kriyayoga, il Charya-Ubayayoga e lo Yoga vero e proprio* mentre, al livello superiore, vi sono *Mahayoga e Anuyoga*. Infine, al livello supremo vi è l'olistico *Atiyoga*, o insegnamento *rDzogs-chen*, che talvolta è elencato anche come un perseguimento o sentiero (*yana*), benché non vi sia coinvolto alcun tipo di teologia, che invece contrassegna i perseguimenti (o sentieri) precedenti.

182) Tib. *bsdu-ba'i dngos-po bzhi*. Queste sono le virtù: generosità, parole gentili, comportamento coscienzioso e, infine, la consapevolezza che gli esseri umani sono, in egual misura, tutti 'identici' nel loro essere "esseri umani".

183) Tib. *grub-mtha'*. Come il suo equivalente sanscrito *siddhanta*, questo termine indica la formulazione finale (*mtha'*, sanscr. *anta*) di ciò che uno si era prefissato di voler ottenere (*grub*, sanscr. *siddha*). Di per sé, esso rappresenta un modello razionale del mondo che, tuttavia, è stato creato sulla base di qualche specifico presupposto metafisico. Benché il modello costruito sia, esso stesso, un atto creativo, la sua conseguenza è un mero artefatto di validità limitata. Ma, per il fatto della dipendenza dell'uomo da modelli che egli stesso crea, egli opportunamente dimentica che è il creatore di questi modelli inventati e tenta di elevarli a verità eterne ed assolute, da difendere con tutti i mezzi, anche ricorrendo alla violenza, se necessaria. Anziché promuovere la conoscenza, queste presunte verità ingenerano solamente dogmatismo e settarismo. La storia della filosofia buddhista non fa, purtroppo, eccezione. Tradizionalmente sono stati elencati quattro modelli, o sistemi maggiori. Quelli basati su presupposti specificatamente metafisici furono i sistemi "realisti" *Vaibhāsika* e *Sautrāntika* nonché il sistema "idealista" *Yogācāra* (*Vijñānavāda* o *Cittamātra*). D'altronde, il sistema *Madhyamaka*, in entrambe le sue versioni *Svātantrika* e *Prāsangika*, si basò su un approccio preminentemente logico, maggiormente marcato nel *Prāsangika*. In ogni caso, ciascuno di questi sistemi, pur avendo una buona parte di corrette verità e giuste intuizioni, ha i suoi propri limiti ed ovvie, inevitabili, imperfezioni.

184) Tib. *chos-kyi 'khor-lo*, sanscr. *dharmachakra*. Secondo l'*Abhidharmakosa* (VI,54cd), questo termine è sinonimo dell'espressione "sentiero della visione" (*dharmacakras tu drnmargah*) e, come spiegò lo stesso autore Vasubandhu, la loro similarità consiste nella velocità con cui una ruota gira, e nell'avanzamento sul sentiero della visione, ed anche nell'analogia tra i raggi di una ruota con gli elementi del sentiero della visione (*āsugatvādy arādibhih*). Nel suo commentario (*Bhāṣya*), egli spiegò la prima parte di questa linea, sull'effetto che la velocità del movimento della ruota, o del sentiero, implica nel lasciarsi alle spalle il passato, conquistare nuovi spazi consolidando la conquista, ed un successivo andar su e giù, come il sentiero che prosegue, malgrado i saliscendi.... Riguardo alla analogia della ruota col sentiero della visione, egli citò l'approvazione di un tale *Bhadanta Ghosaka*, il quale stabilì che i primi quattro elementi del Nobile Ottuplice Sentiero (vedi nota 191) sono simili ai raggi della ruota, i successivi tre elementi, al mozzo ed infine, l'ultimo elemento, al cerchio.

185) Tib. *dran-pa nye-bar bzhag-pa bzhi*. Queste sono le modalità di un discernimento valutativo e critico, dell'individuo, nel suo tentativo di imparare di più sulla "natura" del mondo fisico, in special modo il proprio corpo (*lus*), il mondo dei propri sentimenti (*tshor-ba*), il mondo delle proprie emozioni ed operazioni mentali (*sems*) ed il mondo dei concetti, idee e significati (*chos*). Lo scopo è di allargare la scoperta con una nuova prospettiva sulla vita, e non di rinforzare vecchie fissazioni.

136) Tib. *yang-dag-pa'i spong-ba bzhi*. Esse servono 1) a prevenire il sorgere di tutto ciò che è malsano, 2) a lasciarsi alle spalle tutto ciò che di malsano è già sorto,

3) a permettere che tutto ciò che è salutare venga alla luce e, 4) a rinforzare la presenza di tutto ciò che è salutare. Ciascuno di questi aspetti implica buona volontà, entusiasmo, perseveranza, il mantenere la propria mente nell'incarico (o impegno) ed avere la propria mente costantemente ed interamente impegnata ed occupata (su ciò).

187) Tib. *rdzu-'phrul-gyi rkang-pa bzhi*. Queste sono delle specifiche *valutazioni profonde* contrassegnate da: buona volontà, perseveranza, scrupolosità e capacità di efficace ragionamento.

188) Tib. *dbang-po lnga*. Essi sono: fiducia, sforzo continuato, introspezione, valutazioni profonde e discernimento valutativo, ed hanno il potere di produrre una possibile breccia nella visione della realtà.

189) Tib. *stobs-linga*. Esse sono le stesse dei poteri elencati nella nota precedente. Per il fatto di essere delle forze, esse effettuano l'apertura della breccia.

190) Tib. *byanq-chub-kyi yan-lag bdun*. Essi sono: scrupolosa attenzione introspettiva, investigazione critica delle idee che si hanno sulla costituzione della nostra realtà, sforzo incessante, gioia spontanea, serenità che dimora per mezzo del raffinamento e rischiaramento della visione, una profonda valutazione intuitiva su ciò ed, infine, un comportamento dinamico equilibrato. Questi sono gli aspetti della *fase della visione*, in quello che è il "sentiero buddhista".

191) Tib. *'phags-lam yan-lag brgyad*. Essi sono: 1) il giusto modo di "vedere", 2) il giusto modo di formarsi una idea sulla visione, 3) il giusto modo di esprimere in parole la visione e l'idea di essa, 4) il giusto modo di agire, alla luce di questa visione, 5) il giusto modo di condurre la propria vita, 6) il giusto modo di esercitarsi e di sforzarsi, 7) il giusto modo di prestare attenzione alla visione ed a ciò che implica e, 8) il giusto modo di meditare e di concentrarsi sopra. Sulla logica interiore di questo *ottuplice sentiero*, vedi la precedente nota 184. Strettamente parlando, il solo primo elemento (il modo di "vedere" corretto, cioè "vedere con occhi nuovi") costituisce il *sentiero della visione*, che segue la fase di sviluppo e di avanzamento sul sentiero, come *una integrazione*. Gli elementi successivi, fanno già parte del *sentiero della immaginazione creativa*, che culmina in uno stato completamente concentrato. Poiché l'*ottuplice sentiero* è l'espressione di una esperienza che avviene dopo un lungo periodo di preparazione intensiva, ovviamente è un argomento più che opportuno da proporre come insegnamento.

192) Tib. *rnarn-par thar-pa brgyad*. Queste sono state chiaramente dettagliate nell'*Abhidharmakosa* (VIII,32) e nel commento (*Bhàsya*) di Vasubandhu (Vedi Louis de la Vallée Poussin, stesso titolo, cap.8, pp.203segg). Fondamentalmente, esse sono forme di concentrazione, con la funzione di sormontare la nostra limitatezza ma che, apparentemente, sono diventate fini a sé stesse, nella fase iniziale del pensiero buddhista. Tutte hanno un riferimento concettuale ed agiscono all'interno di una visione statica del mondo, anziché muoversi verso una visione olistica.

193) Tib. *mi-'jigs-pa bzhi*. Queste sono specifiche intuizioni ("*insights*") o, più precisamente, secondo l'interpretazione di Vasubandhu, risultati di queste intuizioni, che, nella loro scia, producono la sensazione di non dover essere impauriti. Questi risultati sono: 1) la comprensione della situazione umana e, implicitamente, di ciò che è possibile e di ciò che non lo è, 2) la comprensione che le contaminazioni (emozionali) possano diventare inefficaci per mezzo della comprensione della situazione umana, 3) la comprensione dell'inevitabilità che le nostre azioni abbiano il loro risultato, e 4) la comprensione della possibilità di seguire un sentiero che porta fuori dalla imbarazzante situazione umana. Vedi *Abhidharmakosa* (VII,32ab).

194) Tib. *stong-nyid bco-brgyad*. La frammentazione del fattore di esperienza, che non è differenziato dai suoi componenti transitori e che è riferita col termine tecnico di *vacuità* (*stong-(pa)nyid*, sanscr. *shūnyatā*), unitamente alla sua riduzione al livello di un postulato teorico, da parte di David Hume e dei moderni positivisti Occidentali, è la caratteristica peculiare del sistema Madhyamaka nel Buddhismo. Vi è poco più di una continuazione del metodo di analizzare i dati dell'esperienza, sostenuto dapprima da una minoranza nel Buddhismo Hīnayāna (gli *Sthaviravādīn*), che andavano fieri del loro "approccio analitico" (*vibhajyavāda*). Questa granulazione fu il risultato della postulazione da diciotto a venti tipi di *stong-nyid* (vacuità). Ne furono catalogati diciotto,

insieme ai loro equivalenti sanscriti, nel *tibetan-English Dictionary* di Sarat Chandra Das (p.552); mentre se ne trovano venti, enumerati solo nella loro forma tibetana, nel Dizionario Terminologico del Secondo *Cang-skya sprul-sku ye-shes bstan-pa'i spron-me*, alias *Rol-pa'i rdo-rje* (1717-1786), il *Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas* (pp.69segg). Questa lista ebbe derivazione dal *Abhisamayàlankàràloka* di Haribhadra, il quale si basò sul *Astasàhasrika-prajñà-pàramitàsùtra* e sul *Madhyàntavibhàga*.

195) Tib. *phar-phyin bcu*. Queste sono le tradizionali sei funzioni trascendenti di: generosità, moralità, accettazione della situazione umana (pazienza), l'energia spirituale, la concentrazione ed il *discernimento valutativo* (conosciuto anche col nome di *meditazione*). A queste vanno aggiunte: padronanza dei mezzi, dedizione all'incarico più immediato, forza nell'ottenere il proprio scopo e meditazione intuitiva profonda.

196) Tib. *yon-tan*. Non una singola parola in nessuna lingua Occidentale può trasmettere l'abbondante somma di significati che questo termine tibetano reca con sé. Esso indica non solo qualità e capacità, ma anche tutte le potenzialità che all'inizio sono latenti nell'individuo, ma che poi vengono alla luce nel corso della sua evoluzione. Comunemente *yon-tan* è comprensivo di tutto ciò che permette di riferirsi ad una persona designandola come "piena di talento". Nel pensiero *rDzogs-chen*, viene visto come l'espressione della creatività dell'Essere, mentre nella filosofia tradizionale buddhista resta una nozione statica. Vedi la presentazione dettagliata di Klong-chen rab-'byamspa in *Grub-mtha* (pp.230 seyg) ed in *Zab-yang II* (p.221).

197) Tib. *so-so yang-dag-pa'i rig-pa*. Sono state menzionate quattro di queste comprensioni esperienziali analitiche che si occupano 1) delle raffigurazioni isolabili nell'esperienza, ritenute di natura realistica, 2) quelle ritenute di natura ideativa, 3) quelle espresse per mezzo del linguaggio, e 4) quelle con l'attitudine di esprimere se stesse in maniera chiara e concisa. Poiché queste "esperienze" sono correlate agli sforzi concentrativi, restano totalmente concettuali e all'interno del reame della rappresentatività. Vedi *Abhidharmakosa* (VII,37cd-40ab).

198) Tib. *rang-rig-pa'i ye-shes-kyi klong*. Questo termine indica l'organizzazione gerarchica del sistema totale, nella sua complessità e nella sua dinamica. Una completa delucidazione è stata data da Klong-chen rab-'byams-pa nel suo *Theg-mchog I* (p.11 e segg), circa questo termine che frequentemente si trova nelle opere della scuola *rNyīng-ma*.

199) Tib. *thugs-rje chen-po*. La predetta traduzione di questo termine è motivata dalla considerazione che questo tipo di *compassione* risulta essere una attività olistica. È pertinenza della Totalità, cioè dell'Essere come si presenta in questo sistema-Buddha che si è evoluto in una struttura "che tende a dissolversi" (*sangs-rgyas*). Il sistema-Buddha, presentandosi come realtà di ordine superiore, si sviluppa come tutti gli altri sistemi viventi (*sems-can*), i quali si presentano come realtà di ordine inferiore a causa della omologa dinamica originata da una sorgente comune, che è il puro potenziale dell'Essere.

200) Tib. *snying-rje chen-po*. Questa qualificazione della *compassione* è usata esclusivamente in riferimento alla forza spirituale comunemente detta "il Buddha". All'interno del contesto umano, l'esperienza-Buddha è la realtà di ordine superiore, in quello stato che prefigura la vicinanza massima alla Totalità, la quale è l'esatta delimitazione dell'ordine superiore.

201) Tib. *sku gsung thugs mi-zad-pa rgyan-gyi 'khor-lo*. Questo termine riassume in sé la dinamica della organizzazione gerarchica, che forma la struttura di base di una persona vivente. Come indicato dai primi tre componenti del termine, in essi sta operando una dinamica *gestalt*, una dinamica comunicazione ed una dinamica risonanza spirituale che, nella loro coordinazione, presentano una *autopoiesi* a più livelli, la cui ricchezza di qualità è una inesauribile sorgente di bellezza. Questa *autopoiesi* a più livelli è anche espressione di tutte le trasformazioni di *simmetria* che l'Essere può

subire. Una spiegazione dettagliata dell'intero programma coinvolto, viene data da Klong-chen rab-'byams-pa (*Theg-mchog* I, pp.11 segg). Sulle trasformazioni di simmetria vedi anche *Matrix of Mystery*.

202) Tib. *ye-shes-kyi rtsal-snang*. Questo è un criptico riferimento alla fase che segna l'inizio dell'olomovimento dell'Essere impulsato, e non causato, da parte della stessa consapevolezza originaria. Il termine *rtsal-snang* è stato frequentemente usato da Jigs-med gling-pa. Vedi il suo *rNam-mkhyen shing-rta* (pp.561 segg).

203) Tib. *stong-pa-nyid-kyi ye-shes*. In queste termine composto, la particella genitiva *kyi* (di), non implica una relazione tra due entità separate, ma anzi ne sanziona la loro identità.

204) Tib. *rten-'brel bcu-gnyis*. Questo termine è comunemente conosciuto nel suo equivalente sanscrito *Pratīyasamutpāda*, e purtroppo abbastanza erroneamente associato, nel XIX° secolo, con le idee sulla causazione. Il principio di connessione universale opera in ciascuno dei livelli della una-e-triplice (tri-una) organizzazione gerarchica, dell'uomo come dell'universo, *l'esteriore, l'interiore e l'arcano* nei differenti modi. Vedi, al riguardo, *mKha'-yang* II (pp.175, segg).

205) Tib. *rang-bzhin 'od-gsal-ba'i chos-nyid*. Questo termine tecnico “codifica” la complementarità dell'Essere nella sua fattività (*ngo-bo*) come puro potenziale (*chos-nyid*) con la sua realtà (*rang-bzhin*) sperimentata come radiante luminosità (*'od-gsal*).

206) Tib. *skyon-gyis ma-gos-pa'i chos-nyid*. Come puro potenziale, l'Essere è la totale possibilità di manifestazione delle qualità indifferenziate. Le rotture di simmetria, nel processo di sottostare alle trasformazioni, concorrono ad essere sperimentate come una incidentale, e non essenziale, diminuzione della 'Totalità' originaria. La fonte di questa idea si trova nell'*Uttaratantra* 1,51.

207) Tib. *rnam-shes tshogs-brgyad*. Questi sono i cinque specifici sensi operativi di percezione del *vedere, udire, odorare, gustare e toccare*; indi la specifica espressività, percezionalmente operativa, di interpretare i dati sensoriali, dando un relativo significato a questo ed a quello; la risposta soggettiva, sintonizzata affettivamente, che percepisce i significati; e il potenziale specifico, per genere e specie, che si muove in direzione delle differenziazioni percezionali.

208) Tib. *dpe brgyad*. Queste categorie, che Nàgàrjuna indicò come essere state enunciate nella loro forma e contenuto finali, sono: un sogno, una rappresentazione magica, una illusione, un miraggio, il riflesso della luna sull'acqua, la voce di risposta dell'eco, il paese delle nuvole e la visione di un fantasma. Queste similitudini furono poeticamente elaborate da Klong-chen... nel suo *sGyu-ma ngal-gso*. Vedi anche *Kindly Bent to Ease Us*, di Guenther, (Vol.3).

209) Tib. *mi-rtog-pa'i ye-shes*. Questo termine contiene una nascosta critica dello stato concentrativo, quando è associato al “reame del senza-forma” (*gzugs-med*, sanscr. *àrūpya*), nel quale non si percepiscono, è vero, concetti separativi, ma anche vi è una assenza di consapevolezza originaria.

210) I quattro “poteri oscuranti” (*bdud*) sono manifestazioni dell'attività degenerata o degradata del sistema. Possono essere menzionati anche come “forze negative” o “i quattro demoni”, a causa delle loro tendenze dicotomiche nel voler credere ad una esistenza indipendente del “soggettivo” e dell'“oggettivo”. Ciascuno di questi poteri disturbanti – quello del proprio organismo psicofisico (*phung-po*) con i suoi limiti, quello della venuta del Signore-della-Morte (*'chi-bdag*), quello delle contaminazioni emozionali (*nyon-mongs*) ed, infine, quello della sopravvalutazione delle proprie idee (*lha'i-bu*) – si rivelano come ostacoli nei confronti del progresso verso la propria liberazione esistenziale. Vedi anche *Chos-dbyings*, (p.291). Naturalmente non vi sono limiti a ciò che può trasformarsi in un ostacolo o in un “potere oscurante”. Una più lunga discussione su questo argomento

fu offerta da *dPal-sprul O-rgyan 'Jigs-med chos-kyi dbang -po* in *Collected Works (Raccolta di Opere, Vol. 2, pp.639-673)*.

211) Tib. *ye-shes-kyi me*. La doppia connotazione di *me*, come “fuoco” e “calore”, implica che questo tipo di consapevolezza originaria, nei termini di “calore”, cresce di intensità e si irradia tutto intorno, mentre sotto forma di “fuoco”, divampa all'esterno bruciando le diverse contaminazioni emozionali che sono state concepite al posto delle modalità della consapevolezza originaria. Vedi, al riguardo, *Rig-pa rang-shar* (p.466).

212) Sanscr. *Akanistha*. Questo non è inteso come un “luogo” nel senso ordinario. Il termine cerca di riassumere la profonda e “sentita” comprensione della spazialità di un'esperienza intra-vissuta. Per ulteriori dettagli vedi *Matrix of Mystery*, (p.254 n.21).

213) I termini tibetani *rtsa*, *rlung*, *thig-le* e *'khor-lo*, usati da soli, o insieme in questo contesto sono, senza eccezione alcuna, *parole- (del)processo*, nomi non espressamente usati per entità concrete. Tutti e quattro sono intimamente interrelati dato che *rtsa* descrive i “canali-nervature” (sanscr. *nadi*), o linee di sviluppo, chiamati *chreods* da Conrad H. Waddington, di un processo strutturativo, ed in quanto tali servono anche come “conduttori” per la corrente di energia chiamata *rlung* (motilità o aria-interna); *thig-le* indica l’“input-informativo” che agisce come principio organizzante del processo globale; mentre *'khor-lo* contraddistingue le intersezioni delle linee di sviluppo che, nella loro dinamica operativa, possono essere paragonate ad elementi di un processo nucleare che, nell'occasione, permettono di confluire nei modelli strutturali chiamati, in questo caso, “il corpo vivente” (*lus*), la sua “dinamica gestalt” (*sku*), e la gestaltica qualità di una immagine-guida o “rappresentazione normo-culturale” (*sprul-sku*), per portare solo un esempio nella complessa organizzazione della Totalità. Vedi anche *Theg-mchog I*, (pp.357-370) e *Tshig-don*, (pp.208 e seg).

214) Lo “gnosema” *A*, si può dire che esprima e, in un senso più vasto, rappresenti l'attività mentale dell'organismo che, come ci ha mostrato Erich Jantsch (1980, pp.163seg), non riflette, ma è la pura auto-espressione dell'organismo, come Totalità, in termini di propensioni, impulsi, tendenze e comportamenti compulsivi. Tutti questi, in virtù della posizione di questo gnosema, risultano connessi con il sesso, anche se non totalmente limitati ad esso. Ugualmente, lo gnosema *HAM*, si può dire che esprima e rappresenti l'attività mentale riflessiva (e riflettente), in ciò che concerne la riprogrammazione immaginativa del mondo esteriore, in termini di modelli e immagini insiti nel mondo interiore dell'uomo. Questo coinvolge sia le caratteristiche creative e sia quelle compulsive (schizofreniche). Queste ultime sono cospicuamente più manifeste, in uno stantio intellettualismo, con ciò che è connesso con il cervello – soprattutto la sopravvalutata parte sinistra del cervello, secondo un linguaggio moderno -. Solo un bilanciamiento, se non un rimescolamento, di questi due estremi (quello meramente organico e quello puramente riflettente), in ciò che diventa la gnosemica espressione *aham* (“io”), unendo la *A* e la *HAM*, assicura la integrità dell'individuo. È qui che la mente auto-riflettente, cioè l'auto-interpretazione dell'individuo nell'esistenza, entra in azione. Secondo Jantsch “essa crea, in maniera attiva, un modello ambientale in cui è rappresentato lo stesso sistema originale. Quindi, il sistema originale che possiamo anche chiamare “*Il Sé*”, viene coinvolto nella interpretazione creativa e nella successiva evoluzione della immagine creata”. Questa auto-immaginazione, che tutela e preserva l'integrità dell'individuo, non ha niente a che fare, naturalmente, con i presupposti ego-centrici o ego-logici.

215) I processi morfo-e-ontogenetici esperienzialmente intra-vissuti (*mngon-byang*) definiscono con esattezza le fasi dell'immaginativo riadattamento della incarnazione dell'essere vivente (*semscan*), con una speciale enfasi sugli aspetti psico-spirituali. Presi nell'insieme, essi illustrano tre dimensioni di un processo evolutivistico, caratterizzato da coerenza e continuità. Queste dimensioni si riferiscono a: 1) la ragione o base di motivazione (*gzhi*), che è la facoltà ancora informe o latente, di già aperte possibilità; 2) il sentiero (*lam*) che è tanto un dispiegarsi di queste recondite facoltà,

quanto un metterle in atto, muovendosi all'interno di nuove realtà; e 3) il punto culminante o mèta (*'bras-bu*), cioè la "sentita" e profonda presenza di un nuovo regime dinamico in cui il "mistero-celato" (per usare un termine del fisico inglese David Bohm) diventa "rivelato". Questi processi morfo-e-ontogenetici esperienzialmente intra-vissuti, visti invece come un gruppo di cinque elementi, comportano le seguenti fasi: 1) Il fattore psichico alla ricerca di una incarnazione; 2) l'entrata nell'utero della sua prossima madre; 3) il suo sviluppo embrionale nei cinque aggregati psico-fisici, ciascuno con le proprie dinamiche morfo-ed-onto-genetiche; 4) la fase di maturazione che precede la nascita; e 5) la "sentita" presenza della nuova condizione, nella forma di una immagine-guida. Mentre, visti come un gruppo di quattro elementi, questi stessi processi comportano le seguenti fasi: 1) la fase della instabilità tra la morte della vecchia struttura e la successiva ristrutturazione del materiale precedente (*'chi-srid*), compreso il fatto di non riconoscere l'Essere nella sua Gestalt ricca di potenzialità espressiva (*chos-sku*), come pure la fase di transizione (*bar-do*) che presenta la gestaltica qualità di un significativo orizzonte globale (*longs-sku*), essendo esso una trasformazione di simmetria della precedente struttura; 2) Il fattore psichico nella funzione propria di potenziale immagine-guida (*sprul-sku*); 3) La concreta presenza dell'unione di gestalt, comunicazione e dinamica risonanza dell'Essere (*sku gsung thugs rdo-rje*) come abbracciante e onnicomprensiva qualità gestaltica dell'Essere (*ngo-bo-nyid-kyi sku*); e 4) La ottimale attività (*phrin-las*) di tutto questo complesso. Questi tre procedimenti di attivazione (*cho-ga*) sono relativi alle qualità gestaltica, comunicazione e dinamica risonanza spirituale dell'Essere. Per una più dettagliata trattazione, vedi il *Nyi-zla'i sgron-me* (pp.154 e seg) di Yon-tan rgya-mtsho.

Secondo lo *Zin-bris* (fol.24a), l'argomento che tratta i cosiddetti "Tantra-Madre" è contenuto nella versione mediana, in cui è sottolineata la profonda sensazione valutativa dei processi coinvolti (*shes-rab*), mentre nella versione condensata viene trattato l'argomento dei cosiddetti "Tantra-Padre", che sottolineano l'aspetto della attività di questi processi (*thabs*). La versione elaborata è correlata con le cinque fasi del sentiero buddhista nel suo insieme, cosicché il principio cosciente che è alla ricerca di un corpo (incarnazione) risulta essere la *fase di sviluppo* (o preparatoria); l'entrata nell'utero è la *fase di passaggio* (o collegamento); il risiedere nell'utero, equivale alla *fase della visione*; il periodo di gestazione è la *fase dell'immaginazione creativa*; e la nascita come essere vivente pienamente qualificato è la *fase del non-più-apprendimento*. Quest'ultima classificazione è stata data anche da 'Jigs-med gling-pa nel suo *rNam-mkhyen shing-rta* (p.282).

216) Tib. *phyag-mtshan*. Sebbene il rendere questo termine con "impronta" sia la riesumazione di un arcaismo della nostra lingua (*inglese, n.d.T.*), essa è, in ogni caso, molto vicina al significato del termine tibetano. Non bisogna dimenticare che, in questo contesto, sono implicati processi mentali immaginativi e non riproduzioni iconografiche.

217) *rDo-rie-'chang* (*Vajradhara*) e *rDo-rje 'dzin-pa* (*Vajradhrik*) sono considerati identici, per il fatto che l'uno è l'inverso dell'altro. La loro unificata coerenza può essere paragonata al concetto matematico di un "astratto gruppo-G", che opera avendo un elemento di identità ed uno di opposizione, come è stato dianzi dettagliato (vedi nota 84, punto 4). Il risultato è che, rispetto alle energie espresse nell'aspetto sia pacifico che adirato, non vi è transizione dalla calma alla collera o viceversa, ma piuttosto l'una è l'inverso dell'altra.

218) Questo termine sanscrito per riferirsi al "canale-centrale" nel processo di strutturazione del sistema, non è molto usato nei testi *rNying-ma*, che preferiscono il giro di parole *rtsa dbu-ma*, "la linea di sviluppo centrale" o il termine indigeno *kun-'dar-ma*. Quest'ultimo fu così spiegato da Klong-chen rab-'byams-pa:

"*Kun-'dar-ma* è così chiamato perché in esso tutto si riassume. Poiché da esso vengono all'esistenza tutti gli "input" informativi (*thig-le*) come supporto del sistema nonché l'ottimalizzazione delle altre linee di sviluppo della struttura (*rtsa*) e poiché l'energia perfezionata per la motilità (*rlung*) lungo

queste linee conduttrici ha il potere di venire ad esistere, esso è chiamato *kun* (olistico). Ed inoltre, poiché esso è di natura insuperabile e onnipervasiva, è chiamato '*dar-ma*.'

Vedi anche *Theg-mchog* I, (p.361) e *Tshig-don*, (p.253). Essendo affiancato da due altri "canali" laterali, la *ro-ma* e la *rkyang-ma* (vedi, più avanti, nota 230), viene così stabilita la simmetria bilaterale del sistema (cioè, l'essere umano vivente). Allo stesso tempo, la disposizione laterale della *ro-ma* e della *rkyang-ma* risulta invertita nel caso che il sistema sia maschile o femminile, cosicché un sistema può essere concepito come speculare dell'altro ed in tal modo, viene a originarsi una certa asimmetria. Su questo curioso problema della inversione di "destra" e "sinistra", ma non di "sopra" e "sotto", come una immagine allo specchio, vedi Gregory Bateson, in *Mind and Nature* (pp.81 e seg). La strutturazione del sistema, sottolineata da queste linee di sviluppo, è tanto gerarchica che tridimensionale (come ogni organismo vivente) e come tale, appartiene al livello di realtà di ordine inferiore. Nel puro pensiero *rDzogs-chen*, questa strutturazione è messa in ombra da una "quarta linea di sviluppo", la *ka-ti shel-gyi sbu-gu-can* (vedi *mKha'-yang* II, p.141; III, pp.94,119,127; e *sGra thal-gyur-ba*, pp. 126 e seg), la quale appartiene al livello di realtà di ordine superiore. Il risultato è che l'uomo vive simultaneamente su due livelli di realtà, e non si può, quindi, pensare di ridurlo come esistente su un solo livello.

219) Tib. *lhan-cig-skyes-pa*. Si rammenti che nel processo pensativo *rDzogs-chen*, l'evoluzione della esperienza-Buddha o, potremmo dire, il sistema-Buddha (*sangs-rgyas*), in virtù dell'ampia applicabilità del termine *sistema* (come quello di un sistema-essere-senziente, *sems-can*), dipende rispettivamente dalla intensità della eccito-vibrazione (*rig-pa*) o dalla perdita di intensità eccito-vibratoria (*ma-rig-pa*), all'interno dell'olomovimento dell'Essere (*gzhi-snang*) che, come lo stesso termine fa chiaramente capire, è costantemente presente in ciascun sistema. Benché il sistema-Buddha sia caratterizzato da un livello ottimale di eccito-vibrazione operativa in quanto *consapevolezza originaria del sistema*, questa operatività è *sistemica*, cioè non confinata ad una particolare parte del sistema; È per questo che i testi parlano di "consapevolezza originaria del sistema" (*lhan-cig-skyes-pa'i ye-shes*). Per contro, il sistema-essere-senziente nella sua esperienza ordinaria è contrassegnato da una defezione o carenza di attività eccito-vibratoria. È per questo che i testi parlano di "eccito-vibrazione sistemica di livello inferiore" (*lhan-cig-skyes-pa'i ma-rig-pa*).

220) Tib. *chos-sku thig-le nyag-gcig*. La traduzione Occidentale di questo termine tibetano è semplicemente un tentativo di districare il suo codice assai complesso. Come ripetutamente riferito, il termine *chos-sku* indica la qualità gestaltica della esperienza intra-vissuta, in quanto riassume il potenziale dell'Essere pronto ad esprimersi in una qualità gestaltica. Di per sé, questa qualità gestaltica è tanto l'espressione, che la cosa espressa, *della consapevolezza originaria dell'Essere* (*ye-shes*) come funzione della ottimale *eccito-vibrazione cognitiva* dell'Essere (*rig-pa*). Nel pensiero orientativo dello *rDzogs-chen*, con la sua prospettiva olistica, l'Essere, o se si preferisce, l'Universo, è "intelligente" per diritto proprio, cosicché non esiste divisione tra qualcosa di soggettivo, il conoscente, e qualcosaltro di oggettivo, il conosciuto. A causa di questa intelligenza spontanea del Sistema, l'Essere è un processo auto-organizzante, non una statica entità e perciò, come tale, contiene dentro di sé tutte le informazioni necessarie per la sua auto-organizzazione, qualcosa di simile alle molecole del DNA, che contengono le necessarie informazioni per la produzione delle proteine e, tramite esse, la formazione e la continua rigenerazione delle cellule. Questo "pacchetto di informazioni" è chiamato *thig-le nyag-gcig*, che può essere reso letteralmente come "punto-istante di singolarità virtuale". Vedi anche *Matrix of Mystery*, (pp.47-49). Secondo Klong-chen rab-'byams-pa, è "l'auto-luminosità dell'Essere come proiettivo splendore della sua invariabilità" (*Zab-yang* II, p. 217, che si basa sul *Thig-le kun-gsal*, in *rNying-rgyud*, Vol. 5, p.132). Nel *Chos-dbyings* (p.112) questo termine è usato come sinonimo di "autoesistente- (endogena)-consapevolezza-originaria" (*rang-byung-gi ye-shes*) ed a pag.216, appare insieme a *rig-pa gcig-pu*, "l'ultra-ottimale eccito-vibrazione cognitiva dell'Essere", ed a *chos-sku*, "l'esperienza-gestaltica della completa potenzialità-

espressiva dell'Essere" (*rig-pa gcig-pu chos-sku thig-le nyag-gcig*). Altre combinazioni sono: *chos-nyid thig-le nyag-gcig* (*Chos-dbyings*, p.198) e *sangs-rgyas nyag-gcig* (*Chos-dbyings*, pp.220,221,229).

221) Su queste tre manifestazioni o "aspetti", vedi precedenti note 48 e 190.

222) Questi sono *chos-sku*, (l'esperienza-Gestalt della completa potenzialità-espressiva dell'Essere), *longs-sku*, (l'esperienza-Gestalt della stessa presenza dell'Essere in un mondo-orizzonte pieno-di-significato) e *sprul-sku*, (l'esperienza-Gestalt dell'Essere nelle immagini-guida o norme culturali).

223) Tib. *snying-rje chen-po*. Vedi spiegazione nella precedente nota 200.

224) Queste sono le rimanenti quattro modalità della Consapevolezza Originaria quando viene omessa quella centrale, cioè la *consapevolezza originaria dell'Essere come se stesso*, la quale costituisce la sua base o campo-conoscitivo, che è lo stesso nucleo centrale dello *yi-dam*. Le rimanenti quattro modalità sono: 1) la consapevolezza originaria simile-a-specchio, 2) la consapevolezza originaria di identità, 3) la consapevolezza originaria di specificità, e 4) la consapevolezza originaria del compimento di incarico.

225) Vedi sopra, nota 180.

226) Vedi anche nota 187. Ogni volta che vengono usate le parentesi, i passaggi inclusi sono stati stralciati dall'opera più estesa *Tshe-dbang mchog-grub*, contenente maggiori dettagli che non si trovano nell'opera in versione ridotta.

227) Tib. *nyams*. Per ulteriori dettagli vedi *Matrix of Mystery* (p.271, nt.16,17,19, 20) La coordinazione delle cinque sensazioni con le quattro fasi della nascita, malattia, vecchiaia e morte come sono state qui presentate, corrisponde a quella data da *Yon-tan rgya-mtsho* nel suo *Nyi-ma'i 'od-zer* (p.187). L'apparente contraddizione tra cinque sensazioni e soltanto quattro fasi nella vita di un individuo, fu risolta da *Padma phrin-las snying-po*, discepolo di *'Jam-dbyangs grags-pa* che, a sua volta, era stato discepolo di *'Jam-dbyangs mkhyen-rtse'i dbang-po* (1820-1892) nonché del suo contemporaneo *mChog-gyur gling-pa*. Egli, infatti, nelle sue note sul *Ye-shes snying-po* (il *brJed-byang*, scritto circa nel 1920, p.205) ha dichiarato che le cinque sensazioni sono dovute all'adozione di una forza (non-debolezza) e ad una armoniosa intonazione e serenità, come due distinti e separati sentimenti, al momento di trasmutazione nella *fase della morte*.

228) Queste sette rappresentazioni del cammino sono state indicate nella nota 190. 229) I "tre veleni" sono: 1) la passione-concupiscenza (*'dod-chags*), 2) la collera-avversione (*zhe-sdang*) e 3) l'ottundimento-stupidità (*gti-mug*).

230) Di questi due termini, già ampiamente citati, *Klong-chen rab-'byams-pa* ne chiarì il significato, circa il termine *ro-ma*, nel modo seguente:

"Il nome *ro-ma* viene usato per indicare che la sua funzione è di trattare ciò che costituisce il "sapore" (*ro*) della totalità del sistema, per questo motivo risulta essere salato (dato che prende il sapore dal cibo). Siccome essa determina una straordinaria capacità di percepire il gusto, nel processo esperienziale, per il fatto che il suo supporto di base è la ottimale funzione dell'input in-formativo (*thig-le*), questo è ciò che si intende con il termine *ro*. Per di più, poiché da questa linea di sviluppo prende origine il desiderio-attaccamento, essa è inoltre chiamata *ma* (da "madre"), e la ragione è che essa consente a coloro che hanno una prevalenza del desiderio-attaccamento nella loro predisposizione psicologica verso la scoperta della loro totalità integrale, l'esperienza-Buddha, di poter usare a tale scopo il loro stesso desiderio-attaccamento. Inoltre, il termine *ro* si riferisce al fatto che, essendovi poco coinvolgimento egocentrico nello scopo, la sua esperienza è basata sulla

dinamica del flusso in-formativo. Poiché tutto questo è difficile da esprimere a parole, viene aggiunto il termine *ma* (in quanto essa è anche una particella negativa). Quindi, per il fatto che questo “canale” rende possibile la circolazione del flusso in-formativo ed organizzativo del sistema in quella che è la sua realtà, comunemente accettata come tale, essa ricolma questa totale dinamica con un superbo sapore di beatitudine”.

Vedi *Tshig-don* (p.251); *Theg-mchog* I (pp.360 segg). Le implicazioni fisiologiche di questo processo di strutturazione, descritte in dettaglio da questi testi, sono comunque al di fuori degli scopi di questo trattato.

I cinquanta *gnosemi* presenti in questo *canale*, si esprimono nella forma e nei suoni delle sedici vocali e trentaquattro consonanti dell’alfabeto sanscrito tibetanizzato.

Il termine *rkyang-ma*, fu chiarito nel modo seguente:

“Questa linea di sviluppo (*rkyang-ma*) viene così chiamata in quanto essa è solitaria (*rkyang*) ed inoltre non ha varianti né diramazioni. Come momento causale in quello che costituisce l’input in-formativo di ordine superiore unito all’input in-formativo della realtà di ordine inferiore, comunemente accettata, essa è attiva sia nella congiunta maturazione delle forze fondamentali di ordine inferiore e superiore, sia nella loro separazione. Dato che essa è solitaria (*rkyang*) è anche invariabile, e dato che è la base sottostante di tutto ciò che esiste, essa la “madre” (*ma, mo*). Sulla base del supporto che essa procura all’interno del sistema, essa rende assai facile l’ottenimento della esperienza-Buddha”.

Vedi *Theg-mchog* I (pp.360 e seg); *Tshig-don* (p.252). Per finire, rifacendosi a ciò che queste fonti esplicitamente indicano, la *ro-ma* riflette la “attività appropriata” (*thabs*) e la *rkyang-ma*, la “consapevolezza originaria” (*ye-shes*), appartenenti al sistema globale e, implicitamente, alla funzione del “discernimento valutativo” (*shes-rab*). Il termine “input in-formativo” (evidenziato dal trattino divisorio) è stato preso da Erich Jantsch (1980, pp.201,218) per indicare che nessun trasferimento di “informazione” avviene nel processo, dato che è l’Essere stesso che “in-forma” se stesso su ciò che è di sua competenza.

I cinquanta operatori in questo canale, sono le cinquanta (o cinquantuno, se se ne divide uno in due) funzioni correlate con l’attività-mentale (eventi mentali, *sems-byung*, sanscr. *caitasika*) così come vengono elencate nell’*Abhidharmakosa* (II,23-34) e nel *Trimsikola* (10-14).

231) Quattro delle cinque affinità o identità (con l’Essere) sono disposte intorno alla quinta (quella centrale). Ogni affinità, in quanto campo operativo, ha un suo Reggente con una Regina. Visto dalla vantaggiosa prospettiva della danzante “coppia centrale”, solamente altre quattro “coppie danzanti” ruotano intorno a questo centro.

232) Tib. *snying-rje chen-po*. Vedi sopra, nota 200. L’eventuale interpretazione un pò differente, in questo contesto, deve essere intesa ad evitare la confusione che potrebbe sorgere usando il termine “ordine-superiore” nel contesto dell’ordine inferiore (della realtà comunemente accettata).

233) Questa presentazione, alquanto condensata, potrà essere compresa meglio ricordando che il pensiero dello *rDzogs-chen*, logicamente orientato verso il processo, è ivi indirizzato e coinvolge il principio di complementarietà, il quale può apparire sotto diverse sembianze. Vi è l’ordine inferiore, comunemente accettato come realtà (*kun-rdzob*), o luminosità dell’Essere nell’aspetto attuale (*snang-cha*), che è attivo (*thabs*) nella forma di compassione (*snying-rje*). La sua immagine è maschile. Complementare ad esso è la realtà di ordine superiore (*don-dam*) o vacuità/apertura dell’Essere con il suo aspetto vuoto ed aperto (*stong-cha*) che è il discernimento valutativo (*shes-rab*) come assoluta “apertura/vacuità” (*stong-nyid*). La sua immagine è femminile. Sfortunatamente, nessuna parola nelle lingue Occidentali può esprimere in maniera soddisfacente il carattere dinamico della

*apertura/vacuità* dell'Essere che, certamente, non è una qualche "statica" 'vacuità/vuotezza', a cui si potrebbe facilmente pensare.

234) Questi, secondo il sistema *Shamkhya*, sono i fattori costituenti (*guna*) della sostanza universale (*prakrti*), che è alla base della evoluzione dell'universo psicofisico; *sattva* è la sostanza-"intelligenza", *rajas* la sostanza-"attività" e *tamas* la sostanza-"inerzia" o "passività". Il sistema *Shamkhya* è fortemente speculativo e pieno di contraddizioni logiche. Ciononostante, la sua influenza sul pensiero indiano non-buddhista è stata enormemente stravolgente. Il suo interesse è situato nel suo piè avanzato dualismo, che pone l'*ātman/purusha* (qualcosa di simile alla nozione Occidentale di un ego trascendente) al di fuori del mondo, cosicché non gli è dato di essere una condizione aprioristica per la conoscenza (come invece lo è nella filosofia trascendentale di *Kant*) né possiede qualcosa di ciò che potrebbe essere chiamata conoscenza, in quanto tutto questo farebbe parte della evoluzione e trasformazione della *prakrti*.

235) Le oscurazioni sono di due tipi: 1) le costruzioni intellettuali provocate dal pensiero concettuale-rappresentativo (*shes-grib*) e 2) gli impulsi e le risposte affettivo-emozionali (*nyon-sgrib*).

236) La duodecuplice divisione delle scritture Buddhiste, secondo le loro forme e contenuti, è la seguente: 1) sermoni in prosa (*Sūtra*); 2) sermoni misti in prosa e versi (*Geyyā*); 3) spiegazioni, commentari e profezie (*Vyākaraṇa*); 4) singole stanze (*Chāthā*); 5) detti concisi (*Udāna*); 6) dichiarazioni introduttive (*Nidāna*); 7) racconti edificanti (*Avadāna*); 8) brevi discorsi iniziati con le parole "Così parlò il Beato" (*Ityukta*, o con impreciso termine, *Itivrittaka*); 9) storie delle vite precedenti (*Jātaka*); 10) discorsi lunghi (*Vaipulya*); 11) cronache e resoconti dei miracoli e dei prodigi (*Adbhutadharma*); e, infine, 12) istruzioni ed insegnamenti (*Upadesha*).

237) Queste modalità di spontanea apertura sono state elencate nel *Bla-dgongs* (Vol.5, p.64). Parafrasando queste modalità, possiamo permetterci di usare la parola *nulla* al posto di *vacuità* (o *apertura*), per indicare che questa *apertura spontanea* dell'Essere non ha niente a che vedere con ciò che potrebbe farci parlare di essa come di *una cosa*. Quindi, 1) poiché è essa stessa un *nulla*, non vi è *nulla* di oggettivo in essa né può essere reclamata come una costruzione (come, invece, sono innegabilmente le cose e tutti gli altri oggetti); 2) poiché è stata un *nulla* fin da tempi senza inizio, non è neanche venuta ad esistere in modo casuale; 3) poiché essa è *nulla* nella sua realtà e presenza, non è stata creata da alcunché; 4) poiché essa è un *nulla* in un modo olistico, non vi è *nulla* di effimero in essa, e 5) poiché essa è *nulla* nella sua stessa identità con se stessa, come puro potenziale dell'Essere, tutto la *multiforme manifestazione* ha un unico e solo sapore.

238) Tib. *thig-le chen-po drug*. Il più remoto riferimento a questi sei aspetti, fu fatto da *gNubs-chen Sangs-rgyas ye-shes* (nato nel 772) nel suo *rNal-'byor mig-gi bsam-gtan* (conosciuto anche col nome di *bSam-gtan mig-sgron*, pp.374 e seg). Ivi è detto che queste sei parti di in-formazione, pur senza essere una pluralità e nemmeno una singolarità, sono tuttavia operative nella trasformazione della simmetria dell'Essere, dal puro potenziale alla presenza spontanea. La stessa idea si trova nel *Byang-chub-sems-kyi man-ngag rin-chen phreng-ba* (col sottotitolo *Byang-mdzod' phrul-gyi lde-mig*, nel *rNying-rgyud*, Vol.2, pp.149-207 e pp.184 segg) e nel *Nges-don 'dus-pa* (nel *rNying-rgyud*, Vol.8, pp.124-477 e pp.328-334), entrambi i quali sembra siano stati tradotti nell'ottavo secolo. Essi furono citati anche da *Rong-zom Chos-kyi bzang-po* (XI° secolo) nel suo *bKa'-'bum* (pp.217 e seg). Infine, di essi si occupò *Klong-chen rab-'byans-pa* nel suo *Bla-yang I* (p.461), nel contesto esperienziale della co-evoluzione dell'uomo e del suo mondo circostante. Dopo di lui, ad eccezione di un breve riferimento ad essi nel presente testo, non sono stati trovati ulteriori riferimenti a questi aspetti.

239) Questa breve proposizione è della massima importanza. Non vi è alcun dubbio che ciò che principalmente conta, nella visione creativa e nella simbolica ri-creazione del mondo, sono i processi,

mentre quelle che potremmo chiamare le strutture devono essere trattenute nella maniera più fluida possibile. In altre parole, tutte le immagini sono processi “strutturati”.

240) Questa asserzione significa che, in effetti, si può selezionare mentalmente sia una immagine maschile che una immagine femminile.

241) All'interno della immaginaria struttura del corpo vivente, vi sono due centri: uno situato nella regione del cuore, chiamato *tsitta*, associato con le forze della calma e della serenità, operanti in noi; l'altro situato nella regione del capo, è chiamato *dung-khanged* è associato con le forze della collera e della ferocia. Per ulteriori dettagli, vedi *Matrix of Mystery*, alle voci *tsitta* e *dung-khang*.

242) Dopo aver discusso sulla trasmutazione del corpo dell'individuo in esperienza-Gestalt e sulla trasmutazione della sua parola in espressività assoluta, il testo tocca ora un tasto importantissimo, la caratteristica della esperienza intra-vissuta, ovverosia la socialità dell'individuo. In quanto sperimentatore, l'individuo esiste nel mezzo delle attività e degli atteggiamenti degli “altri”. “La socialità”, come puntualizzò Calvin O. Schrag (1969,p.186), “non funziona, qui, come un concetto classificativo, né è il terreno del “sociale” come connessione di proprietà e relazioni oggettivabili. Essa ha a che fare, almeno inizialmente, con il pre-riflessivo coinvolgimento e con l'intenzionale funzionamento da cui tutte le forme di riflessione prendono origine”.

In quanto struttura esistenziale – il *Bla-dgongs* (Vol.5,p.60) parla di “una spontanea e nondualistica super-configurazione – questa socialità viene riferita, da un lato, con il termine “ambiente configurazionale” (*dkyil-'khor*, sanscr. *mandala*) e dall'altro da due concetti simili collegati. Uno può essere parafrasato come “essere se stessi l'espressione di una relazione primaria, sentendocisi impegnati” (*dam-tshig sems-dpa'*); l'altro, come “vedere gli “altri” nel modo di essere l'espressione di una relazione primaria con la consapevolezza originaria” (*ye-shes sems-dpa'*). L'implicazione antropomorfa del termine *sems-dpa'* è particolarmente adatta e ben adeguata per mantenere un circuito di ritorno tra sé e gli altri esseri viventi. In termini di esperienza, i Buddhisti anticiparono di molto le nozioni di Max Scheler e Gabriel Marcel, sulla “*esperienza-NOT*”.

Nel *Bla-dgongs*, il termine *dam-tshig sems-dpa'* viene spiegato (Vol.5, p.59) nel modo seguente:

“Dato che il proprio corpo vero (*lus*), la parola (*ngag*) e la soggettiva attività mentale (*yid*), nella maniera originaria hanno esistenza come la qualità gestaltica (*sku*), comunicazione (*gsung*) e spiritualità (*thugs*) di una formulata energia, quello che si intende con “impegno” (*dam-tshig*) è di non andar oltre questo puro fatto esperienziale; e dato che nella irradiazione di una tale formulata energia non vi è insito il fatto di divagare in errate nozioni, circa il puro fatto esperienziale, questo è ciò che si intende con “relazione primaria” (*sems-dpa'*).”

243) Vedi la nota appena precedente. L'altro termine, *ye-shes sems-dpa'*, fu spiegato, nell'opera citata, nel modo seguente:

“...Dato che (tutto ciò) è sempre stato presente fin dall'inizio ed è esistito in una maniera originaria, si è parlato di una “consapevolezza originaria” (*ye-shes*); e dato che in essa non esiste l'imbrattamento del dualismo, questo è ciò che si intende con “relazione primaria” (*sems-dpa'*).”

244) Essi sono il gruppo di *dèi* popolari più in alto, nella gerarchia. Vedi *Abhidharmakosa* 111, 69.

245) Una lunga spiegazione ermeneutica di questo termine, *rtsi*, che forma la base della successiva interpretazione che ora daremo – (come pure su *bdud* – i negativi poteri offuscanti – di cui *rtsi* è la soluzione-antidoto) – si trova nel *sNang-srid kha-sbyor bdud-rtsi bcud-thig 'khor-ba thog-mtha' gcod-pa'i rgyud phi-ma*

(in *rNying-rgyud*, Vol. 6, pp.3 e seg) in cui si legge:

*bdud* è la moltitudine dei concetti separativi della mente individuale;  
*rtsi* è la indivisa esperienza-Gestalt ricca di espressività, dell'Essere.  
*bdud* è l'attività mentale nella sua triplice fase di: attenzione estroversa, cognizione oggettiva ed il saltellare da un contenuto all'altro;  
*rtsi* è la fondamentale, assoluta non-esistenza di questi tre aspetti.  
*bdud* è l'ignorante oscurità della non-conoscenza;  
*rtsi* è la super consapevolezza originaria.  
*bdud* è la porta per entrare nel buio del samsara;  
*rtsi* è la porta da cui risplende l'ottimale eccito-vibrazione cognitiva dell'Essere.  
*bdud* è il triplice modo per errare andando fuori strada;  
*rtsi* è il triplice modo per invertire questa maligna tendenza.  
*bdud* è l'andare vagando nelle tre sfere mondane;  
*rtsi* è il totale sradicamento di questo errabondare.  
*bdud* è la triade dei veleni contaminanti;  
*rtsi* è la qualità gestaltica dell'Essere, la sua comunicatività e la sua risonanza spirituale.  
*bdud* è anche i cinque veleni delle contaminazioni emozionali;  
*rtsi* è le cinque esperienze-Gestalt e le loro cinque modalità della consapevolezza originaria.  
*bdud* è l'insieme delle ottantamila contaminazioni;  
*rtsi* è la totalità delle ottantamila porte del significato della vita.  
*bdud* è l'attività mentale coinvolta nel samsara, che erra nelle tre sfere mondane;  
*rtsi* è la spiritualità dei Vittoriosi, attraverso i tre aspetti del tempo.  
*bdud* è la moltitudine degli esseri viventi nel samsara;  
*rtsi* è la risposta di tutti i Buddha del nirvana.”

Il triplice modo di perdersi fuori strada ed il suo antidoto, il rovesciare questa tendenza, è correlato al tri-uno carattere dell'Essere, come fattiva attività (*ngo-bo*), realtà in atto (*rang-bzhin*) e risonanza con il puro Essere (*thugs-rje*).

246) Secondo il *Thams-cad bdud-rtsi lnga'i rang-bzhin rin-po-che 'phreng-ba'i rgyud* (in *rNying-rgyud*, Vol.26,pp.99-145) alle pp.102 e seg., troviamo che gli otto fondamentali sono, esteriormente: un tronco d'albero, la corteccia, i rami, le foglie, la parte interna del midollo, i frutti, i petali ed i fiori; internamente essi sono gli otto perseguitamenti (o Sentieri) spirituali (Srāvaka-yāna, Pratyekabuddhāyāna, Bodhisattva-yāna, Kriyayoga, Charyāyoga (-o Ubhayayoga-), Yoga, Mahāyoga e Anuyoga) insieme alle loro relative scritture; mentre, a livello arcano, essi sono gli otto modelli-schema della percezione.

247) La stessa descrizione, senza ulteriori spiegazioni; si trova nell'opera citata nella nota precedente. I cinque tipi di elisir sono le stesse sostanze elencate nella nota 154.

248) Vedi sopra, nota 152.

249) Tib. *zung-'jug*. L'uso di questo termine è simile a quello di *dbyer-med*. Mentre quest'ultimo, quasi esclusiva-mente usato nelle opere della vecchia tradizione (*rNying-ma*), sottolinea l'indivisibilità dei due membri che formano la *complementarietà*, il primo, usato maggiormente nelle tradizioni successive (*gsar-ma*), i *bKa'-brgyud-pa* e gli altri, indica che i due membri sono proprio nella "stessa fase".

250) I pensatori *rDzogs-chen* hanno prestato una speciale attenzione al problema della liberazione che, per essi, non era una qualche categoria da dover venir contrapposta ad altre categorie o al suo contrario, la schiavitù; bensì essa fu concepita come una qualità "sistemica" (e quindi, olistica). Il termine *ye-grol* (*ye-* si riferisce al suo aspetto originario e atemporale) è strettamente collegato a

*yongs-grol*, il quale enfatizza la natura olistica sempre presente di questa qualità. Perciò *Klong-chen rab-'byams-pa*, che fece il più esauriente studio sul problema della auto-esistente liberazione originaria (vedi, ad esempio, *Theg-mchog* II, pp.289 segg; *Chos-dbyings*, pp.165 segg; *Zab-yang* I, p.302; *Bla-yanq*, II, pp.121 segg) disse nel *Bla-yang* I, (p.423):

“Non vi è una sola entità, nella totalità di ciò che è luminoso e viene interpretato (*snang-srid*) come *samsara o nirvana* (*'khor-'das*), che non sia già di per sé libera. Poiché ciò che viene chiamato “smarrirsi o errare fuori strada” non è mai stato, innanzi tutto, sperimentato come una qualche entità o altro, non vi è, al momento, neppure un qualcosa che permanga come una entità tale, chiamata “lo smarrirsi o perdersi fuori strada” e, quindi, non può nondimeno esservi nessuna possibilità che una tale entità, chiamata “smarrirsi o perdersi fuori strada”, possa mai presentarsi. Per questa ragione si parla dei sei tipi di esseri viventi, come esseri dotati di una super-originaria liberazione (*ye-grol chen-po*)”.

251) La *consapevolezza originaria*, sensibile ai fenomeni del mondo come essi sono in se stessi (*ji-lta-ba mkhyen-pa'i ye-shes*), è la cristallizzazione in se stessa, della consapevolezza originaria dell'Essere, come campo ricco-di-espressività (*chos-kyi dbyings-kyi ye-shes*) e consapevolezza originaria dell'Essere nella sua identità con se stessa (*mnyam-pa-nyid-kyi ye-shes*). Inoltre, la consapevolezza originaria, sensibile ai fenomeni del mondo nel modo in cui essi sono interconnessi (*ji-snyed-pa mkhyen-pa'i ye-shes*), è la cristallizzazione della consapevolezza simile-a-specchio (*me-long lta-bu'i ye-shes*), della consapevolezza che dà origine alla specificità (*so-sor rtog-pa'i ye-shes*) e della consapevolezza che adempie il suo incarico (*bya-ba grub-pa'i ye-shes*). Vedi anche lo *Yid-bzhin* (p. 698).

252) Sicuramente, il termine *nga-rgyal* “orgoglio”, presenta qualche difficoltà di collocazione a causa delle sue connotazioni ego-logiche, nel cui caso viene considerato, nei testi Buddhisti, una contaminazione (*nyon-mongs*). In questo contesto, però, esso non ha alcuna connotazione egocentrica; infatti, il sentimento, orgoglioso e fiero, di essere un aspetto di un insuperabile processo evolutivo è talmente incommensurabile da provocare una forte riduzione dell'egocentrismo. Questo è stato chiaramente riconosciuto nel *rDo-rje snying-po* (pp.333 e seg), in cui viene fatta una distinzione tra un “ego di ordine inferiore” (*nga*) ed un “Sé di ordine superiore” (*bdag*), i quali diventano entrambi senza significato in quella condizione di “orgoglio”, che è stata definita *lha'i nga-rgyal* (divino orgoglio).

253) Recenti ricerche hanno dimostrato che le “alte frequenze” possiedono un “effetto-ricarica”, mentre i suoni in bassa frequenza affaticano e stancano l'ascoltatore. Queste conclusioni sono basate sugli esami del suono nel canto Gregoriano, con l'aiuto di un oscilloscopio, da parte del fisico Francese Alfred Tomatis. Vedi *Brain/Mind Bulletin*, 10, n. 6, 4 marzo 1985.

254) Questa importante sezione, sul riemergere da uno stato di compostezza, è il seguito di una lunga discussione su argomenti, pur se estremamente validi, non proprio attinenti alla Visione Creativa stessa.

255) Le tre affinità con l'Essere (*rigs*) sono: 1) l'inclinazione dello sperimentatore verso la crescita spirituale (*de-bzhin gshes-pa'i rigs*); 2) il suo aver messo le radici nella indistruttibilità dell'Essere come suo valore inalienabile (*rdo-rje'i rigs*) e 3) il suo non venir contaminato dall'esistenza samsarica (*padma'i rigs*).

256) Vedi *Dohàkosa* (verso 16).

257) Vedi *Theg mchog* II, (p.124).

258) Senza dover scendere nei dettagli, che richiederebbero una lunga monografia, ben al di fuori degli scopi di questo libro, si può dire qualche parola chiarificatrice intorno a questo passaggio

altamente metaforico. “Il cielo-spazio-totalmente-aperto” (*nam-mkha'*) ha anche il significato di “spazio-infinito” che, nel pensiero *rDzogs-chen*, non è tanto più “là-fuori” di quanto sia “all’interno” di noi stessi. In qualsiasi modo lo si incontri, esso non è mai un *contenitore vuoto*, ma una turbinosa super-forza intimamente e profondamente “sentita”.

I “due lampi” sono: 1) questa assoluta super-forza nel suo aspetto di continuum-di-campo (*dbyings*) dell’Essere, da cui origina ogni possibilità di espressione, similmente al moderno “quantum-vacuum”, che è essenza “vivente” con una energia palpitante, e 2) la eccito-vibrazione (*rig*) di questo campo, cioè la nostra ottimale capacità cognitiva. Né il campo, né la sua eccito-vibrazione sono indipendenti l’uno dall’altra e l’effetto generale della loro inerente dinamica è una virtuale “polarizzazione”; da qui i “due lampi”. Nella incessante attività del campo e della sua eccito-vibrazione, viene emessa della luce, da qui la metafora di “lampo”.

259) Vedi di M. Heidegger, *The Will to Power as Art*, in “Nietzsche” (Vol.1, pag. 209)

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

### OPERE IN LINGUE OCCIDENTALI:

Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*. New York: E. P. Dutton.

Bohm, David (1980), *Wholeness and the Implicate Order*. London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul.

Brain/Mind Bulletin 10, no. 6 (1985), "High frequencies cited in 'recharging' effects reported with Gregorian chant."

Broad, C. D. (1925, 6th ed. 1951), *The Mind and its Place in Nature*. London, Routledge & Kegan Paul.

Clark, Kenneth (1956), *The Nude*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Dargyay, Eva M. (1977), *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Davies, Paul (1984), *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature*. New York: Simon and Schuster, Inc.

Fallico, Arturo B. (1962), *Art & Existentialism*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Franz, Marie-Louise von (1974) *Number and Time: Reflections Leading toward a Unification of Depth Psychology and Physics*. Translated by Andrea Dykes. Evanston: Northwestern University Press.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*. Edited and translated by Stuart Atkins (1984). Cambridge, Massachusetts: Suhrkamp/Insel Publishers Boston, Inc.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Texte zur Farbenlehre. Theory of Colours*. English translation (1840) by Charles Lock Eastlake. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The M.I.T. Press (sixth printing 1982).

Goethe, Johann Wolfgang von, *Anschaues Denken. Goethes Schriften zur Naturwissenschaft in einer Auswahl herausgegeben von Horst Gunther* (1981). Frankfurt am Main, Insel Verlag.

Guenther, Herbert V. "Il Prezioso Ornamento di Liberazione" di sGam-po-pa, 1973, casa Ed. Astrolabio-UBALDINI- Roma.

Guenther, Herbert V. (1975-76), *Kindly Bent to Ease Us*. 3 vols. Emeryville, CA: Dharma Publishing.

Guenther, Herbert V. (1978), "Bodhisattva-the Ethical Phase in Evolution." In: Leslie S. Kawamura, ed. (1978), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press.

Guenther, Herbert V. (1981) "The Old and the New Vision." In: Erich Jantsch, ed. *The Evolutionary Vision: Toward a Unifying Paradigm of Physical, Biological, and Sociocultural Evolution*. Boulder, Colorado: AAAS Selected Symposium 61

Guenther, Herbert V. (1983), "The Dynamics of Being: rDzogs-chen Process Thinking." In: Eva K. Dargyay, ed. (1983), *Canadian Tibetan Studies 1*. Calgary, Alberta: Society for Tibetan Studies.

Guenther, Herbert V. (1984), *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boulder & London, Shambhala.

Gunther, Horst (1981), *Goethe: Anschauendes Denken. Goethes Schriften zur Naturwissenschaft in einer Auswahl* herausgegeben. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin (1979), *The Will to Power as Art, 'Nietzsche,' Vol. 1*, New York: Harper & Row.

Husserl, Edmund (1923, 1924), *Erste Philosophie, Zweiter Teil*. In: *Husserliana Band VIII* (1959), den Haag: Martinus Nijhoff. [The English rendering is taken from Richard M. Zaner (1964), *The Problem of Embodiment*. The Hague: Martinus Nijhoff].

Jantsch, Erich (1980), *The Self-organizing Universe*. Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press.

Jantsch, Erich and Conrad Waddington, ed. (1976), *Evolution and Consciousness: Human Systems in Transition*. London, Amsterdam, Don Mills, Ontario, Sydney, Tokyo: Addison-Wesley Publishing Company.

Langer, Suzanne K. (1967, 1972), *Mind, an Essay on Human Feeling*, 2 Vols. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Lauf, Detlef I. (1975), *Geheimlehren tibetischer Totenbücher*. Freiburg im Breisgau: Aurum Verlag. English translation (1977) *Secret Doctrines of the tibetan Books of the Dead* by Graham Parkes. Boulder and London: Shambhala.-VeSt'oijc ITALIANI: IL

Levin, David Michael (1985), *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Lipps, Hans (1938), *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankfurt: Klostermann.

MacLean, Paul D. (1973), "A Triune Concept of the Brain and Behavior." In: T. Boag and D. Campbell, eds., *The Hincks Memorial Lectures*, Toronto: University of Toronto Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1962), *Phenomenology of Perception*. Translation by Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul.

Nietzsche, Friedrich, *Also Sprach Zarathustra, (Thus Spoke Zarathustra)*. In Walter Kaufmann, ed. (1954), *The Portable Nietzsche*. New York: Penguin.

Norman, K. R. (1984), "On Translating from Pāli." In: *One Vehicle: Journal of the National University of Singapore Buddhist Society*. Singapore, pp. 77-87.

Northrop, F.S.C. (1959), *The Logic of the Sciences and Humanities*. New York: Meridian Books.

Rosen, Joe (1975), *Symmetry Discovered: Concepts and Applications in Nature and Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schrag, Calvin O. (1969), *Experience and Being*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Schrag, Calvin O. (1980), *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*. Indiana: Purdue University Press.

Schumann Hans Wolfgang – *Immagini Buddhiste (Vers. Italiana) -- Ed. Mediterranee- ROMA*

Thomsen, Dietrick E. (1983), "The New Inflationary Nothing Universe." In: *Science News* (1983) 123, 12 February 1983.

Tymieniecka, Anna-Teresa (1983), "Natural Spontaneity in the Translating Continuity of Beingness." In: *Analecta Husserliana* vol. XIV. Dordrecht, Holland: D. Reidel.

Whitehead, Alfréd North (1978), *Process and Reality*. (Corrected Version, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne). New York: Free Press.

Zaner, Richard M. (1964), *The Problem of Embodiment. Some Contributions to à Phenomenology of the Body*. The Hague: Martinus Nijhoff

*OPERE TIBETANE (di Autori Conosciuti)*

### **Klong-chen rab-'byams-pa**

*Klong-'grel*

= Phyogs-bcu'i mun-pa thams-cad rnam-par sel-ba, Paro, 1975

*mKha'-yang*

= mKha'-'gro yang-tig

In: sNying-thig ya-bzhi, vol. 4-6, New Delhi, 1971

*Grub-mtha'*

= Theg-pa mtha'-dag-gi don gsal-bar byed-pa grub-pa'i mtha' rin-po-che'i mdzod, Sde-dge ed., Delhi, 1983

*sGyu-ma ngal-gso*

= rDzogs-pa chen-po sgyu-ma ngal-gso 'grel-pa dang bcas-pa, Gangtok, n.d.

*Chos-dbyings*

= Chos-dbyings rin-po-che'i mdzod-kyi 'grel-pa lung-gi gter- mdzod, Sde-dge ed., Delhi, 1983

*Theg-mchog*

= Theg-pa'i mchog rin-po-che'i mdzod, 2 vols. Sde-dge ed., Delhi, 1983

*gNas-lugs*

= sDe-gsum snying-po'i don-'grel gnas-lugs rin-po-che'i mdzod, Sde-dge ed., Delhi, 1983

*Bi-ma*

= Bi-ma snying-thig

In: sNying-thig ya-bzhi, vols. 7-9

*Bla-yang*

= Bla-ma yang-tig

In: sNying-thig ya-bzhi, vol. 1

*Man-ngag*

= Man-ngag rin-po-che' i mdzod, Sde-dge ed., Delhi, 1983

*Tshig-don*

= gSang-ba bla-na-med-pa'i 'od-gsal rdo-rje snying-po'i gnas-gsum gsal-bar byedpa'i tshig-don rin-po-che'i mdzod,

Sde-dge ed., Delhi, 1983

*Zab-yang*

= Zab-mo yang-tig

In: sNying-thig ya-bzhi, vol. 10-11

*Yid-bzhin*

= Theg-pa chen-po'i man-ngag-gi bstan-bcos yid-bzhin rin-po-che'i mdzod, Sde-dge ed., Delhi, 1983

*Sems-nyid ngal-gso*

= rDzogs-pa chen-po sems-nyid ngal-gso 'grel-pa dang bcas-pa, Gangtok, n. d.

### **bKra-shis mam-rgyal (Dwags-po Pan-chen)**

*commentary on the Hevajratana*

dPal kye'i rdo-rje zhes-bya-ba' rgyud-kyi rgyal-po'i 'grel-pa legs-bshad nyi-ma'i 'odzer (), n. p., n. d.

### **Khrag-thung rol-pa'i rdo-rje**

Dag-s nang ye-shes dra-ba-las gnas-lugs rang-byung-gi rgyud rdo-rje snying-po, Dehradun, 1970

### **mKhan-po Yon-dga' – vedi Yon-tan rgya-mtsho**

### **sGam-po-pa**

*gSung-'bum* (hand-written copy of the complete works), n.p., n.d.

### **'Gyur-med tshe-dbang mchog-grub**

bsKyed-pa'i rim-pa cho-ga dang sbyar-ba'i gsal-byed zung- 'jug snye-ma, n.p., n.d.

gSang-sngags nang-gi lam-rim rgya-cher 'grel-pa sangs-rgyas- gnyis-pa'i dgongsrgyan--- In: Smarntsis Shesrig Spenzod, vol. 35, Leh, 1972

### **Ngag-dbang bstan-'dzin rdo-rje**

mKha'-'gro bde-chen rgyal-mo'i sgrub-gzhung-gi 'grel-pa

In: Ngagyur Nyingmay Sungrab, volume 28, New Delhi, 1972

### **Chos-kyi dbang-phyug (6th Zhwa-dmar Karma-pa)**

lHan-cig-skyes-sbyor-gyi zab-khrid nges-don rgya-mtsho'i snying-po phrin-las 'od-'phro, Paro, 1979

### **'Jigs-med gling-pa**

Yon-tan = Yon-tan rin-po-che'i dga'-ba'i char

In: The Collected Works of Kun-mkhyen 'Jigs-med gling-pa, (Ngagyur Nyimingmay Sungrab, vol. 30), Gangtok, 1971

rNam-mkhyen shing-rta (commentary on the above)

In: The Collected Works of Kun-mkhyen 'Jigs-med gling-pa, (Ngagyur Nyimingmay Sungrab, vol. 30), Gangtok, 1971

### **bsTan-pa'i nyi-ma**

bsKyed-rim-gyi zin-tris cho-ga spyi-'gros Itar bkod-pa man-ngag kun-btus, n.p., n.d.

### **Tha-shas-pa Daridra Kun-dga' mi-'gyur rdo-rje**

Bar-do'i chos-bshad mi-rtag sgyu-ma'i bang-chen dang-po, n.p., n.d.

### **Dam-pa bSod-nams rgyal-mtshan (Sa-skya bla-ma)**

rGyud-kyi rgyal-po dpal Kye-rdo-rje'i rgya-cher 'grel-pa nyi-ma'i 'od-zer (commentary on the Hevajratra), New Delhi, 1980

### **gNubs-chen Sangs-rgyas ye-shes**

rNal-'byor mig-gi bsam-gtan, Leh, 1974

### **dPal-sprul O-rgyan 'Jigs-med chos-kyi dbang-po**

gSung-'bum (Collected Works) 6 vols., Gangtok, 1971

### **'Ba-ra-ba rgyal-mtshan dpal-bzang**

gSung-'bum (Collected Works) 14 vols., Dehradun, 1970

### **Mi-pham 'Jam-dbyangs mam-rgyal rgya-mtsho**

Mun-sel = gSang-'grel phyogs-bcu'i mun-sel-gyi spyi-don 'od-gsal snying-po, Gangtok, n. d.

**rDzogs-chen rgyal-sras gZhan-phan mtha'-yas**

bKa'-ma 14 vols., Gangtok, 1969

**Yon-tan rgya-mtsho (mkhan-po Yon-dga')**

Nyi-ma'i 'od-zer = Yon-tan rin-po-che'i mdzod-kyi 'grel-pa zab-don snang-byed nyi-ma'i 'od-zer, Gangtok, 1969

**g•Yung-ston rdo-rje dpal bzang-po**

gSal-byed me-long = dPal gsang-ba snying-po'i rgyud-don gsar-byed me-long, n. p., n.d.

**Rong-zom Chos-kyi bzang-po**

bKa'-'bum, n. p., n. d.

gSang-'grel = rGyud-rgyal gsang-ba snying-po' i 'grel-pa dkon-cos 'grel, n. p., n. d.

**Lo-chen Dharmasri**

gSung-'bum (Collected Works) 19 vols., Dehradun, 1977

gSang-bdag zhal-lung In: Smarntsis Shesrig Spendzod, Vol. 36, Leh, 1972

**Sangs-rgyas gling-pa**

Bla-dgongs = Bla-ma dgongs-'dus 13 vols., Gangtok, 1972

*OPERE TIBETANE (di Autori Incogniti)*

*dGongs-pa zang-thal* = rDzogs-pa chen-po dgongs-pa zang-thal In: Smarntsis Shesrig Spendzod, vol. 60-64, Leh, 1973

*sGra-thal 'gyur-ba* = Rin-po-che 'byung-bar byed-pa sgra-thal 'gyur chen-po'i rgyud In: Ati, vol. 1, pp. 1-205 -

*Thig-le kun-gsal* = Thig-le kun-gsal chen-po'i rgyud In: rNying-rgyud, vol. 5, pp. 124-289

*bDud-rtsi rin-po-che ye-shes* snang-ba'i 'khor-lo'i rgyud In: rNying-rgyud, vol. 26, pp. 2-58

*sNang-srid kha-sbyor* bdud-rtsi bcud-thig 'khor-ba thog-mtha' gcod-pa'i rgyud phyi-ma In: rNying-rgyud, vol. 6, pp. 1-52

*Byang-chub-sems-kyi* man-ngag rin-chen phreng-ba (subtitle: Bang-mdzod 'phrul-gyi lde-mig) In: rNying-rgyud, vol. 2, pp. 149-208

*RACCOLTE TIBETANE (TIBETAN COLLECTIONS)*

*Ati* = rNying-ma'i rgyud bcu-bdun 3 vols., New Delhi, 1973-77

*rNying-rgyud* = rNying-ma'i rgyud-'bum 36 vols. Thimbu, 1973

*sNying-thig ya-bzhi* 11 vols. Klong-chen rab-'byams-pa, New Delhi, 1970

*OPERE IN SANCRITO E PRACRITO*

*Abhidharmakosa*, Critically edited by Swami Dwarikadas Shastri Bauddha Bharati, Varanasi, 1970

*Jnanasiddhi* In: Two Vajrayana Works, Gaekwad's Oriental Series, No. XLIV, B. Bhattacharyya, ed., Baroda, n. d.

*Dohàkosa*, M. Shahidullah, ed., Les Cants Mystiques de Kdnha et de Saraha. Les Doha-Kosa (en apabhramsa, avec les versions tibetaines) et Les Carya (en vieuxbengali) avec introduction, vocabulaires et notes. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1928

*Pancakrama*, L. de la Vallée Poussin, ed., University de Gand, Louvain, 1896  
*Mahàyànasútralankara*, Sylvain Lévi, Librairie Honoré Champion, Paris, 1907

*Hevajratantra*, D. L. Snellgrove, ed., London Oriental Series, Volume 6, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1959