

MISTICA ORIENTALE E MISTICA OCCIDENTALE¹

«EAST is east, and west is west, never they well meet»² – così ha detto un poeta inglese, Rudyard Kipling. È vero? Davvero l'universo concettuale orientale e quello occidentale sono grandezze tanto diverse e incommensurabili che non possono incontrarsi, né, quindi, comprendersi nel loro fondamento più profondo?

Per porre tali questioni e rispondervi, nessun ambito della vita spirituale umana è tanto appropriato quanto quello della mistica e della speculazione mistica. Poiché si leva dal più profondo dello spirito umano, è soprattutto in essa che deve mostrarsi l'elemento proprio e incommensurabile di una particolare specie dello spirito. E se in generale vi sono reciproche incompatibilità e differenze che separano in modo fondamentale, allora è in quest'ambito che debbono mostrarsi con la massima forza. Anche gli stessi orientali hanno affermato abbastanza spesso che un occidentale non potrà mai penetrare l'intimo del modo di pensare mistico-indiano o i misteri della mistica cinese *dhyāna*³ di un Bodhidharma⁴ o di uno Hui-Neng;⁵ così come un orientale non potrà mai rivivere in modo genuino e profondo i motivi della grande speculazione occidentale: a cominciare dal primo geniale metafisico tedesco, Meister Eckhart, fino a Kant e Fichte.

All'affermazione di Rudyard Kipling si oppone quella totalmente diversa per cui la mistica sarebbe in ogni tempo e in ogni luogo la stessa. Atemporale e atemporale essa sarebbe sempre uguale a se stessa. Qui sparirebbero oriente, occidente e altre differenze. Che il fiore della mistica sbocchi in India o in Cina, in Persia o sul Reno e in Erfurt, il suo frutto sarebbe sempre lo stesso identico. E che le sue formule si rivestano dei dolci versi persiani di Jalāl ad-Dīn Rūmī o del leggiadro medio-alto tedesco di Meister Eckhart, del dotto sanscrito dell'indiano Śāṅkara o dei laconici enigmi della scuola Zen cino-giapponese, comunque esse possono sempre essere scambiate l'una con l'altra. È la stessa identica cosa che qui parla, solo che – casualmente – lo fa in dialetti diversi: «East is west, and west is east».

Vogliamo qui comparare, in breve, la mistica occidentale e quella orientale. In ciò debbono guidarci i due suddetti punti di vista. Anticipiamo e premettiamo subito il nostro risultato: sosteniamo che nella mistica agiscono potenti motivi originari dell'anima umana, che come tali sono del tutto indifferenti alle distinzioni di clima, di regione o di razza; e che nella loro concordanza mostrano una interna parentela delle specie di spirito e di vissuto umani, che è davvero sorprendente. Ma vogliamo poi riconoscere che è falsa l'affermazione per cui la mistica sarebbe appunto sempre mistica, sempre e ovunque la stessa identica grandezza; e che in essa vi sono piuttosto varietà di impronte pari a quelle che si riscontrano in ogni altro ambito, quello della religione in genere o dell'etica o dell'arte. E, terzo, diciamo: queste suddette varietà come tali non sono, a loro volta, condizionate da razza o regione.

¹ Edizione originale: *Östliche und westliche Mystik*, «Logos», 13, 1924, pp. 1-30.

² Il verso esatto è: «East is east, and west is west / Never the twain shall meet», ed è tratto dalla poesia *The Ballad of East and West*, 1889.

³ Meditazione.

⁴ Bodhidharma (VI secolo d. C.), monaco indiano, è ritenuto il fondatore del buddismo Zen in Cina.

⁵ Hui-Neng (680-713) è il sesto grande patriarca del buddismo Zen.

Per questa comparazione di Est e Ovest scegliamo qui due uomini, che sono stati i più grandi rappresentanti ed esponenti di quanto si deve soprattutto e innanzitutto intendere per mistica orientale ed occidentale, e che già abbastanza spesso sono stati posti l'uno accanto all'altro: per l'oriente indiano il grande Ācārya Śaṅkara; per l'occidente tedesco il grande Meister Eckhart. Con un po' di abilità si potrebbero raccogliere e stilizzare le loro dottrine fondamentali in modo tale che le formule dell'uno appaiano come una traduzione dal sanscrito in latino o in medio-alto tedesco e viceversa. E sicuramente questo non è un caso. Formule e nomi, infatti, non sono di per sé nulla di casuale, ma procedono necessariamente dalla cosa stessa e la esprimono. E nella loro simiglianza o uguaglianza si rispecchia simiglianza o uguaglianza della cosa stessa, alla quale essi debbono dare espressione.

Del resto, la corrispondenza tra questi due «maestri» – perché anche *ācārya* significa «maestro» – è vasta e notevole anche da altri punti di vista. Nessuno dei due è un fenomeno casuale del proprio tempo. Così come, in generale, i rispettivi «tempi» hanno tra loro notevoli corrispondenze, questi due uomini si corrispondono nella posizione che rispettivamente hanno nel e riguardo al loro tempo. Dei movimenti e delle grandi tendenze universali presenti in questo e nel loro ambiente entrambi sono, allo stesso modo, espressione e ricapitolazione. Entrambi si radicano, allo stesso modo, in un'antichissima eredità di epoche passate e di grandi tradizioni, che essi riconfigurano e sviluppano in modo nuovo. Entrambi sono contemporaneamente teologi e filosofi, e lavorano con tutti gli strumenti del pensiero teologico e filosofico del loro tempo. Entrambi sono uomini di astratta, elevata e perciò sottile speculazione. Entrambi sono mistico e scolastico in una persona sola, e tentano di restituire il contenuto della loro mistica con gli strumenti della loro formazione scolastica. E – cosa degna di nota – entrambi presentano la loro dottrina nella forma di commentari alle antiche scritture sacre della loro comunità religiosa: Śaṅkara lo fa commentando le antiche *Upaniṣad* e in particolare la sacra *Bhagavadgītā*; Eckhart interpretando i libri della *Sacra Scrittura*. Entrambi conducono la loro interpretazione nello stesso modo: costringono gli antichi testi al servizio della loro dottrina. Entrambi riassumono poi la loro dottrina in una grande opera speculativa: Śaṅkara nel suo *Bhāṣya* ai *Brahmasūtra*, Eckhart nel suo *opus tripartitum*. Come già accennato, i due sono anche «contemporanei»: certo, Śaṅkara vive e prospera intorno all'800; Eckhart vive tra il 1250 e il 1327. Ma «contemporanei» in senso più profondo non sono solo quelli che casualmente vengono al mondo nello stesso decennio, ma coloro che rispetto al loro ambiente si trovano nei punti corrispondenti di uno sviluppo parallelo (in questo senso, per esempio, anche i giapponesi Honen⁶ e Shinran⁷ sono non soltanto affini spiritualmente a Lutero, ma proprio suoi contemporanei).

Ma, in effetti, ancor più sorprendente di queste corrispondenze esteriori è la simiglianza del loro atteggiamento mistico, della speculazione che ne scaturisce e dei motivi che guidano tale speculazione. Vogliamo trattare di queste cose e riconoscere nelle affinità, che sono indiscutibilmente e profondamente presenti nella loro simiglianza, l'anima dell'orientale e quella dell'occidentale.

1. DOTTRINA DELLA SALVEZZA O METAFISICA?

1. Śaṅkara è il classico maestro e rappresentante dell'«*advaita*» nella sua forma più acuta e rigorosa. *Advaita* significa «non-dualità» o mancanza di dualità. Lo si traduce con

⁶ Honen (1133-1212), monaco buddista giapponese, fondatore della «setta» o «scuola» della «terra pura».

⁷ Shinran (1173-1262), discepolo di Honen.

«monismo» (ma sarebbe più esatto «non-dualismo»). E questa dottrina monistica si lascia riassumere nel motto: «Veramente essente è solo il *sat*, l'ente stesso: l'eterno *brahman*. Immutabile, senza modificazione e cambiamento, senza parti e molteplicità». «*Ekam eva, advitīyam*». Questo significa: a) tutta la molteplicità delle cose c'è solo per mezzo di «*māyā*». *Māyā* si traduce con «apparenza». Il *sat* stesso, però, è «solo uno»: «*ekam eva*». E questo significa: b) anche in se stesso *brahman*, l'ente stesso, è assolutamente e invariabilmente «soltanto uno», ossia senza parti, senza pluralità in generale, dunque senza la pluralità delle diverse determinazioni e dunque, necessariamente, senza determinazioni in generale: *nirguṇa*, *aviśiṣṭa*. Dunque «*advitīya*», mancante di dualità all'esterno e all'interno.

Questo eternamente-uno, però, secondo la sua essenza unitaria, è tutto e solo *ātman*, ossia spirito da cima a fondo, o *caitanya*, ossia pura coscienza, o *jñāna*, ossia, da cima a fondo, pura conoscenza. In pari tempo, però, poiché è senza alcuna pluralità, questo spirito, o questa coscienza, o questa conoscenza, è al di là delle «tre contrapposizioni» di conoscente, conosciuto e atto di conoscenza. (Nel nostro linguaggio: non è tanto inconscio quanto piuttosto ultraconscio, non tanto privo di coscienza, quanto piuttosto identità tra chi è cosciente e ciò di cui si è coscienti.) Come tale è contemporaneamente «*ananta*», infinito, e al di fuori di spazio e tempo.

La nostra anima, l'«*ātman* interiore», non è altro che questo stesso *brahman* uno, unico, eterno, immutabile, privo di determinazioni. Mediante l'enigmatica potenza della *māyā* sorge in essa la «*avidyā*», il non-sapere (meglio: il falso sapere). Mediante questa, viene ingannevolmente «configurata» per l'unico ente la pluralità del mondo. Così l'anima guarda l'ente, che però è uno solo, come mondo, come molteplice, come pluralità di cose singole; e guarda se stessa come anima singola, impigliata nel «*samsāra*», nel corso di questo mondo mutevole, nella catena della nascita e della rinascita. Se le giunge il «*samyagdarśana*», la conoscenza vera e completa, allora l'illusione della pluralità e della diversità sparisce. Essa si conosce e si sa come lo stesso *brahman* eterno. Il sapere così riassunto è il vero sapere. Qualsiasi altra cosa l'uomo possa pensare, nella rappresentazione popolare o in forma scientifica, nella mitologia o nella teologia, è *mithyā*, è vano, è un inganno che si trova assai al di sotto del livello di chi sa, e che è apparenza inconsistente.

Si potrebbe ora facilmente trattare Eckhart nello stesso modo in cui qui è stato trattato Śaṅkara. E si potrebbero raccogliere dai suoi scritti affermazioni dello stesso tenore, o quasi, di quelle precedenti. Formule analoghe potrebbero essere tratte immediatamente dai suoi scritti o potrebbero essere formate a partire dal fatto che «sono implicite nella consequenzialità del suo pensiero». Da queste si potrebbe produrre una «metafisica» quasi dello stesso tenore: e si avrebbe completamente ragione sulla concordanza, meno sulla «metafisica». Anzi, proprio in questo vi sarebbe la prima concordanza con Śaṅkara: nel senso più profondo, infatti, nemmeno lui, è un «metafisico», ma qualcos'altro.

2. Śaṅkara viene presentato senz'altro come il più grande «filosofo» dell'India. E si è soliti trattare anche Meister Eckhart come creatore di un sistema originale nella storia della filosofia. Tuttavia i due convergono in modo molto profondo nel fatto di non essere tanto filosofi, quanto piuttosto teologi. Senz'altro sono metafisici, ma non nel senso della metafisica di un Aristotele o delle scuole filosofiche. Il loro interesse portante non è quello «scientifico», rivolto a una spiegazione teoretica del mondo, ai fonda-

menti «metafisici» e alla scienza del mondo: «*We do not explain the world. We explain it away*»,⁸ mi diceva un discepolo di Śaṅkara. E coglieva nel segno. Né per l'uno, né per l'altro si tratta di una conoscenza che muove dall'impulso al sapere in direzione di una spiegazione teoretica del mondo, ma di una conoscenza che muove dal «desiderio di salvezza». Certamente cercano entrambi la conoscenza dell'essere, che è, in entrambi, una delle loro formule supreme: ma conoscenza d'essere in quanto conoscenza di un essere *salvifico*. Questo vuol dire che i due non perseguono un interesse scientifico per i fondamenti ultimi, per l'assoluto e per il suo rapporto al mondo – anche se vi sono alcune sporadiche affermazioni sull'«anima» e sulla sua condizione metafisica –, ma vengono guidati dall'interesse per una idea che è totalmente al di fuori di ogni speculazione scientifica e metafisica; un'idea che, commisurata a tale speculazione o a qualche altro concetto razionale e scientifico, non può non apparire puramente fantastica e del tutto «irrazionale»: è l'idea della «salvezza» e del modo in cui quest'ultima può essere ottenuta.^a

Questo fatto, però, in modo del tutto concordante in Śaṅkara e in Eckhart, conferisce ai loro termini e principi «metafisici» un senso che, senza questo fatto medesimo, non avrebbero avuto. In verità è questo soltanto che li rende entrambi mistici e che conferisce a tutti i loro concetti una coloritura mistica. L'«essere» di cui essi parlano deve essere *salvezza*. Che sia uno, senza un secondo, che sia indiviso, senza apposizione e predicati, senza modo e maniera (come dice Eckhart esattamente allo stesso modo di Śaṅkara), tutto ciò non è un mero fatto metafisico, è in pari tempo un fatto di *salvezza*. Che l'anima sia eternamente una con l'eternamente-uno non è un fatto interessante sotto il profilo *scientifico*, ma è ciò da cui dipende la sua salvezza. E tutte le assicurazioni e le dimostrazioni della completa indivisione, della completa semplicità, dell'identità senza residui, le dimostrazioni e i proclami contro la pluralità, la separatezza, la dispersione e la molteplicità – per quanto si atteggiino a ontologia razionale – sono per entrambi sensati, in ultima analisi, perché, appunto, sono salvifici. «Dove vi è distinzione, anche per un attimo, là vi è *pericolo*, là vi è grande *indigenza*».

Tuttavia, muovendo dal terreno della nostra odierna ontologia, è quasi impossibile comprendere come gli uomini potessero avere interesse, e un interesse ardente, per queste rigide affermazioni di un essere uno e inseparato, per il «*sanmātra*», per il puro essere, che non è altro che essere, per l'«*esse purum et simplex*», per l'essere «senza modo», il «*neti neti*», non così né così, per il sorgere e tramontare in questo «essere puro» che per noi sarebbe la cosa più vuota di tutte. A noi questo «puramente essente», e il permanere in esso, apparirebbe necessariamente come uno stato di noia sconfinata, di completa assenza di senso e valore. Che però questi due uomini avessero questo interesse, e che da questo soltanto entrambi siano stati mossi, questa circostanza ci dovrebbe dare l'occasione di guardare meglio, per riconoscere facilmente come in verità le cose stiano per entrambi in modo analogo.

L'essere, di cui entrambi parlano, apparve loro come ciò che è veramente di valore, come l'unica cosa che lo è totalmente, come ciò con cui, in pari tempo, ogni *valore* è

^a E ciò è stato facilitato, se non offerto, a Śaṅkara e Eckhart quasi dalla stessa circostanza: il termine sanscrito *sat* (ente) ha, già in quanto termine di linguaggio ordinario, il senso collaterale di reale, vero, giusto, buono; e il termine latino «*esse*» in Eckhart è, secondo l'antica dottrina di scuola, «convertibile con *verum* e *bonum*».

⁸ «Noi non spieghiamo il mondo, ce ne sbarazziamo».

dato. E solo per questo diviene oggetto di interesse. Per entrambi l'essere diventa ciò che è veramente di valore in quanto entra in un determinato contrasto al quale oggi non pensiamo subito; il che accade in modo graduale, ossia in due gradi o livelli che i maestri non distinguono, o non distinguono consapevolmente, e che però possono esser distinti chiaramente, e cioè:

a) L'essere ha il suo valore – in una forma concettualmente chiara, «razionale» – in quanto viene contrapposto al «divenire» e al modificarsi nel divenire. Noi oggi non siamo soliti operare questa contrapposizione. Quando parliamo di «essere» pensiamo per lo più semplicemente all'«esistere». E questo, per noi, non ha di solito come contrapposto il «divenire». Anche il «diveniente», infatti, anche una cosa compresa nel divenire «esiste», appunto come diveniente. E un processo evolutivo, per esempio di crescita, «comunque c'è», ossia esiste, appunto, come processo. Per noi l'«essere», in quanto esistere, non ha un opposto reale, ma ha per opposto soltanto la semplice negazione di se stesso. Del tutto diverso l'essere nel senso degli Eleati o di Platone, così come in quello di Eckhart e di Śaṅkara. Qui il «divenire» è opposto all'«essere»: e lo è in quanto strana via di mezzo tra essere e non essere, tra *sat* e *asat*, in quanto qualcosa che (come Śaṅkara dice della *avidyā*) non essendo determinabile mediante *sat* o *asat* è «*anirvacanīyam*». Insieme al divenire, anche il modificarsi è, di contro all'essere, l'*anitya*, il non permanere, la fluidità e la caducità. Per converso, l'essere si trova di contro ad ogni modificazione, cambiamento, trapasso, e per questo è allo stesso tempo il «*satya*», il «vero», ciò che solo e realmente è reale, ciò a confronto del quale ogni divenire sprofonda da sé (e, in realtà, anche senza la dottrina della *māyā*) nella totale o parziale apparenza. In quanto reale e non caduco, però, l'«ente» è allora contemporaneamente ciò che è «perfetto» e compiuto. E tutto questo, evidentemente, in una misura tanto superiore quanto più è l'«essere» stesso puro e semplice, «*sad eva*», «*esse purum et simplex*», senza mescolanza e accidente, senza *upādhi* o *accidens*, senza *guṇa* o *qualitas*. Se, ora, si assumono queste affermazioni sull'«essere» in questa sua prima contrapposizione per sé, esse sono tutte anche affermazioni ontologiche nel senso più rigoroso; ma sono anche e subito tutte, in misura somma, «cariche di valore». Contengono e dicono una «salvezza» per colui che è impigliato nell'infinito volgere del divenire e dell'«errare», che è esiliato nella molteplicità, nel divenire e ri-divenire, e che diviene libero da tutto questo se raggiunge, o è, l'«ente» o l'«essere» stesso. Senza questo «carattere di valore» la teoria di questi due uomini sarebbe una (più che mirabile) ontologia: ma i due non avrebbero scritto nemmeno una riga.

A ciò si aggiunge ancora qualcosa che si trova in Eckhart in tutta chiarezza, ma, quanto al senso, anche in Śaṅkara: ciò che è puramente essente, che non è altro se non l'essere, è appunto, in quanto tale, anche completa *pienezza d'essenza*, incomensurabile ricchezza dell'essere e del contenuto d'essere. In Eckhart questo pensiero si ottiene «razionalmente», mediante la «logica» che egli segue. «Essere» è il concetto più universale sotto il quale tutti gli altri sono sussunti, nella cui sfera tutti sono contenuti. Ora, per noi oggi il concetto più universale è quello più ampio quanto alla sfera, ma anche il più povero quanto al contenuto. Non è questa l'opinione di Eckhart e della sua logica. Per lui il concetto sovraordinato contiene in sé anche quelli inferiori, in modo tale che racchiude, secondo la possibilità, ogni loro contenuto essenziale. «Colore», per esempio, non sarebbe per lui più vuoto o più povero, quanto a contenuto essenziale, di blu, rosso, verde, ma incomparabilmente più ricco di ogni singolo concetto di colore, perché ha in sé la possibilità di tutti i colori reali, anzi non solo di questi, ma di tutti i

colori possibili in generale. Così per Eckhart l'«essere» non è, come per noi, il più vuoto di tutti, ma l'incommensurabilmente ricco, è «*dives in se*». E chi diviene «essente» entra nella ricchezza di ogni pienezza d'essenza in generale.

Anche in Śaṅkara e nella logica indiana la situazione è questa, ma non riveste alcun ruolo per la speculazione teologica. Per questo in lui restano chiaramente validi gli antichi detti delle *Upaniṣad*, per cui il *brahman* è «*sarvam idam, yatkimca jagatyām*». ^b Anche per il «*sat*» di Śaṅkara vale il paragone che spesso è applicato a buon diritto all'«*esse*» della mistica occidentale, per cui sarebbe quasi l'acqua madre⁹ che, essendo in sé assolutamente semplice ed omogenea (*ekarasa*), ed essendo «solo una», tuttavia contiene in sé fusa e sospesa l'intera pienezza di tutti i contenuti dell'essere. Non si può applicare in modo più pertinente questo paragone, se non a quella grandiosa posizione fondamentale di Śaṅkara nel sesto *Prapāthaka*¹⁰ della *Chāndogya-upaniṣad*, che ha proprio l'intento di mostrare come l'unico *sat* sia la matrice di ogni pienezza d'essenza in genere. E la sua «similitudine del miele»^c ha esattamente il senso dell'acqua madre omogenea. Da questo *Prapāthaka* derivano proprio i due «grandi detti»: ¹¹ «*Sad eva idam āsit agre, ekam eva, advitīyam*»¹² e «*Sa ātmā. Tat tvam asi*». ¹³ Anche per la mistica di Śaṅkara sono caratteristici quei sentimenti di espansione o di allargamento attraverso cui il mistico crede, se raggiunge l'«essere stesso», di raggiungere la *pienezza* infinita dell'essere.

b) Ora, se è stato ancora possibile definire le valutazioni precedenti «razionali», o in certa misura tali, è però subito evidente che nei due maestri si raggiunge un livello superiore di valutazione, che introduce un valore completamente irrazionale o, come diciamo noi, «numinoso». A partire da questo grado superiore di valore, l'intera speculazione sull'essere, sia in Eckhart sia in Śaṅkara, non appare più come la cosa principale, ma come qualcosa che è utilizzato a servizio di un'idea diversa e in realtà superiore. Alla luce di questa, allora, l'«essere» stesso si colora in modo peculiare. Esce dalla sfera razionale, alla quale in prima battuta indubbiamente appartiene. Diviene quasi un ideogramma di qualcosa di «totalmente altro». Il «totalmente altro» dell'essere, in Eckhart, è chiaramente e immediatamente visibile, nella misura in cui in lui coincide con l'essere autentico; il vero essere si presenta in contrapposizione a ciò che altrimenti si intende per essere, ossia l'essere «empirico», come anche possiamo dire. E in lui questo gradino superiore e la sua essenza irrazionale divengono ancor più evidenti quando egli, dopo aver fatto, abbastanza a lungo, dell'*esse* quasi la definizione essenziale della divinità, dichiara infine che Dio è *al di sopra* dell'essere e anzi è piuttosto un «nulla». In Śaṅkara questo momento irrazionale si mostra nel fatto che il *sat* di cui parla deve essere appunto il *brahman*, un'entità assolutamente meravigliosa, del tutto sopra-razionale, uno *yakṣa*, una cosa assolutamente miracolosa, che si sottrae ad ogni pensabilità. In entrambi i maestri è chiaro che il concetto dell'«essere» puro (anche nonostante i significati valoriali menzionati) è appunto il massimo che il concetto o la *ratio* possono

^b Tutto ciò che è nel mondo, qualsiasi cosa sia.

^c Cfr. il commentario di Śaṅkara a *Chāndogya* 6, 9. Purtroppo non ancora disponibile in tedesco.

⁹ Il termine *Mutterlauge* appartiene al lessico tecnico della chimica: l'«acqua madre» è il liquido che residua dopo la parziale cristallizzazione del soluto presente in una soluzione.

¹⁰ Capitolo, lezione.

¹¹ Otto traduce letteralmente il sanscrito *mahā-vākya* (grande-frase). Tali frasi vengono dette «grandi» non per il loro contenuto, bensì perché contengono più di un verbo, ovvero più di un'informazione.

¹² «Esso solo era all'inizio, unico, senza un secondo».

¹³ «Questo è l' *ātman*. Tu sei questo».

offrire per avvicinarsi alla cosa cosa somma; un massimo che però resta al di sotto della cima e che, in ultima analisi, si rivela essere un mero «schema» razionale di qualcosa che in fondo è assolutamente debordante, ossia di un numinoso. «*Sa ātmā. Tat tvam asi*». «*Brahmāsmi*»:¹⁴ tutto questo è chiaramente qualcosa di più e di «totalmente altro» rispetto all'affermazione razionale: io sono divenuto puro essere, sono l'essere stesso. Ed è esattamente la stessa cosa quando Eckhart parla dello *homo nobilis*, dell'uomo «divinizzato». Qui vi è qualcosa di più dell'uomo pervenuto al vero *esse*. Qui qualsiasi concetto è semplicemente inadeguato. E nelle relative spiegazioni, le mere definizioni dell'essere si allontanano anche in Eckhart a miglia di distanza. Egli le può dimenticare del tutto. Allora non è più nell'«essere»: è puramente e totalmente nel «miracolo» (come lo chiama), ossia è completamente nell'ambito di una posizione e valutazione puramente numinoso-irrazionale. E quando impiega ancora l'*esse* e la «*collatio esse*» anche a questo livello, l'«*esse*» è in effetti divenuto esso stesso qualcosa di puramente miracoloso, completamente incomprensibile e puramente fantastico per l'«ontologo» e il «metafisico», ma ben familiare per il teologo. Così è anche nell'originaria concezione del *brahman*. Eckhart dice «miracolo», la tradizione delle *Upaniṣad* dice *āścarya*¹⁵ e *yakṣa*; e, in ultima analisi, il *brahman* resta questo anche in Śāṅkara. Per quanto si sforzi di catturarlo nei concetti della sua speculazione come *sanmātra*, *cit*, *caitanya*, *jñāna*, egli deve però lasciarlo come ciò che è; ossia come ciò

di fronte a cui le parole si rivoltano, e che nessun intelletto raggiunge.¹⁶

In ogni caso, riassumendo a) e b) come il *sad eva* o *esse purum et simplex* e come ciò che in verità è al di sopra di *sat* ed *esse*, come ancora-razionale e come totalmente sopra-razionale: le due cose sono *brahman* in Śāṅkara e Dio e divinità in Eckhart, qualcosa che è *salvifico* in modo debordante ed è la salvezza stessa. E solo per questo Śāṅkara pratica la sua *brahmajijñāsā* e Eckhart la sua metafisica dell'essere e ultra-essere. Solo per questo essi speculano, producono dottrine e tentano di annientare dottrine contrarie.

Infatti – dice Śāṅkara – se si volessero assumere sconsideratamente [le dottrine estranee], si potrebbe danneggiare la propria *beatitudine*, e incappare nella *dannazione*. Per questo deve essere raccomandata l'attuazione della ricerca sul *brahman* come mezzo per la beatitudine.^d

2. LA VIA DELLA CONOSCENZA

1. I due maestri sono maestri di salvezza: questa è la loro concordanza più profonda. Ma la via per la salvezza è la *conoscenza*: e questa è la seconda concordanza di questi maestri, uno dell'oriente, l'altro dell'occidente.

Più che per ogni altra cosa, più che per i contenuti della loro speculazione, più che per la meta della salvezza – l'unità con il divino stesso –, questi due «mistici» sono tra loro simili, e la loro «mistica» è caratterizzata in modo concordante, per il loro *metodo* per raggiungere la salvezza, o meglio per possederla. Il metodo è lo stesso e consiste

^d Cfr. il commento di Śāṅkara ai *Brahmasūtras* nella traduzione di Deußen, p. 10 (Leipzig 1887). Sulla dottrina di Śāṅkara e della sua scuola cfr. SR. Rāmānuja è il grande avversario di Śāṅkara; ma nel suo opporsi, egli stesso offre innanzitutto una esposizione magistralmente chiara e corretta della dottrina da confutare, quella di Śāṅkara e della sua scuola.

¹⁴ «Io sono il *brahman*».

¹⁵ Cfr. DH, *supra*, p. 312.

¹⁶ *Taittiriya Upaniṣad* 2, 4.

nel fatto di non averne propriamente alcuno! Ogni altro «metodo mistico», tutto ciò che è artificiale auto-allenamento a «vissuti mistici», ciò che è «guida dell'anima», addestramento, esercizio, tecnica del divenire spirituali, artificiale intensificazione del sé, è profondamente al di sotto e lontano dalla loro via. Questa non è una «mistica» negli altri sensi del termine. O meglio: è un tipo di mistica che, nel suo atteggiamento, è più lontana da altri tipi di mistica che non da parecchie forme di devozione non mistica.

Senz'altro Śaṅkara, conformemente alla tradizione vetero-indiana, riconosce lo «Yoga dalle otto membra». Ma non è uno *yogin* e il *samyagdarśana* non viene ottenuto mediante *Yoga*. Allo stesso modo Eckhart riconosce, all'occasione, l'antica *methodus mystica*, la *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*. Ma il suo proprio modo non ha nulla a che fare con quella, che anzi contraddice il suo pensiero fondamentale, perché le «opere» della *via purgativa*, secondo il suo assunto, possono in generale esser compiute solo se l'eterno è trovato e raggiunto. Prima esse sono morte, non operano nulla e conducono alla creatura, non a Dio. (È simile il rapporto tra opere e «fede» in Lutero.) Allo stesso modo entrambi sono lontanissimi dall'illuminatismo, da contemplazioni e visioni mistico-occulte, dalla magia o para-magia degli stati extra-ordinari, da attacchi ed estasi di natura fisica, da stati di eccitazione o ipereccitazione nervosa, da visioni ed esseri visionari.

Entrambi sono, inoltre, in egual misura contrapposti a ciò che nella rispettiva epoca si presentava come concorrente: noi lo chiamiamo «mistica volontaristica», ma è un'espressione assai equivoca perché qui, propriamente, si intende la *voluntas* non come volontà, ma come *sentimento* eccitato; e per mistica si intende *ebbrezza* di sentimento di un amore soave che si intensifica fino all'amore sponsale. Questo racchiude in sé la ricerca e la tensione verso «sensazioni», commozioni e dolci consolazioni mediante l'erompere e lo scemare di deliziosi stati di dolcezze totalmente o parzialmente sensuali, la tensione verso la delizia del misterioso rapporto nella «stanza nuziale», l'attribuire valore, in generale, ai propri «sentimenti» e ai propri stati d'animo.

Nell'epoca e nell'ambiente di Śaṅkara, il corrispettivo esatto era la nascente «*bhakti*» emozionale, il *bhaktimārga* al posto del *jñānamārga*. *Bhakti* e *bhaktimārga* potevano anche essere soltanto i nomi per la «via» di un semplice amore di Dio e di un rapporto personale con Dio. Così, per esempio, è inteso in Rāmānuja che in questo somiglia a Lutero. Ma per lo più era, appunto, anche una «mistica volontaristica»: una vita del sentimento determinata in modo fortemente sensuale e spesso sessuale, che, in particolare nell'eroticità di Kṛṣṇa, aveva i suoi paralleli sospetti con la mistica sponsale occidentale. È proprio di questa mistica *bhakti*, così come di quella «volontaristica», il raggiungere l'«unificazione» con il Sommo, che è pensato in analogia con i propri bisogni, nel debordare del sentimento mediante il confluire in soavi stati d'amore erotici. A questa mistica l'atteggiamento di Śaṅkara si contrappone in modo freddo e chiaro, avveduto e netto: nei suoi scritti, almeno, non troviamo nulla di questo genere; e la via che prescrive è, come quella di Eckhart, completamente contrapposta all'altra.

La via di entrambi è la «conoscenza», il «sapere», *jñāna*, *vidyā*, *samyagdarśana*: quindi non un sapere che, quale mero presentimento inesprimibile o quale mero sentimento, permane nello stato di ciò che è mistico e pieno di presentimenti. Nessuno è più lontano dalle presunte dichiarazioni fondamentali «della» mistica: «Il sentimento è tutto; il

nome non è che suono e fumo».¹⁷ È invece un sapere che deve essere tradotto in una *dottrina* tangibile con tutti i mezzi della dimostrazione, dell'esposizione e di un'acuta dialettica. Ne deriva uno spettacolo quasi incredibile: questi due annunciatori di qualcosa che è in ultima analisi assolutamente irrazionale, non coglibile né comprensibile, che si rifiuta ad ogni concetto, «di fronte a cui le parole si rivoltano», divengono formalmente acutissimi «razionalisti» nel loro lavoro dottrinale, scolastici rigorosi, e si creano il loro solido linguaggio tecnico e la loro dogmatica. Tanto più che con ciò Śaṅkara, o meglio la sua scuola, catturano l'inesprimibile a tal punto, costringono tanto saldamente l'irrazionale in formule, elaborano un linguaggio di scuola tanto rigido e solido, che il «sentimento» si perde *troppo*, che lo schermo del mistero sommo quasi sparisce e, al posto del profondo linguaggio misterico della tradizione *Upaniṣad*, compare un sistema cavillosamente dialettico, con un tipo di pensiero che lavora con capziosità e che sconcerta con sofisticherie una teoria della conoscenza ed una logica sana; un pensiero che diviene un controsenso, se non proprio una follia, con metodo. «La divinità è tacere», «questo *ātman* è silenzio», dicono Eckhart e Śaṅkara. Ma entrambi parlano molto, ci spingono in ciò che è più inesprimibile, ne annunciano i rapporti più intimi e cercano di comunicare ai loro allievi, nel modo più determinato possibile, ciò che essi stessi ritengono di possedere come una conoscenza chiarita in modo scolastico. In nessun altro luogo la «dottrina» ha un ruolo maggiore di quello che ha in questi due mistici. Insieme essi sono rappresentanti di un tipo particolare di mistica, che si distingue da altre «mistiche»: la *mistica dottrinale* è diversa da quella soltanto lirica o che parla per simboli, o dalla mistica culturale o da quella completamente silenziosa.

2. Tuttavia, nessuna parola della dottrina, nessuna conoscenza che viene dalla dottrina è ancora quella che conta, ossia la conoscenza propria dell'oggetto stesso al quale ogni dottrina può soltanto condurre. Proprio in Śaṅkara, che sarebbe il primo ad accettare questo principio, *sembra* che le cose stiano altrimenti. Infatti la conoscenza della salvezza, secondo lui, deve essere tale solo sul fondamento di un'autorità e per accettazione di una dottrina. Ogni conoscenza del *brahman* e dell'unità con il *brahman* deve poggiare esclusivamente sull'autorità della *Śruti*, della scrittura, in particolare sul suo «grande principio»: *Tat tvam asi* = «questo (ossia il *brahman*) sei tu». Egli vuole essere senz'altro e interamente «teologo della scrittura», teologo d'autorità, in quanto vuole ricorrere alle proprie fondazioni e dimostrazioni solo nella misura in cui esse sono d'aiuto nel confutare gli attacchi dell'avversario. Ma questa sua affermazione, nella sua autentica tendenza, mira principalmente a rigettare come impotenti nel trovare il *brahman* ogni «*anumāna*» umano, ogni tentativo del raziocinio, della ricerca «naturale», della riflessione e del ragionamento, del dimostrare e dedurre, del «*tarka*». E questa affermazione, per cui nessuna riflessione «scientifica» naturale, nessuna deduzione o dimostrazione, in breve: nessuna capacità dell'«intelletto» può raggiungere la conoscenza somma, egli la condivide totalmente con Eckhart. In Eckhart questa convinzione si esprime in una «dottrina delle facoltà». Eckhart distingue una facoltà propria per l'intelligibile, l'«*intellectus*», che non è ciò che *noi* usiamo chiamare intelletto, che anzi si trova al di sopra di ogni «capacità» dell'anima, anche al di sopra della «*ratio*», della facoltà dell'«intelletto» discorsivo, che forma concetti, deduce e dimostra: essa funziona in modo completamente diverso dalla semplice *ratio*. (Questa *ratio* in quanto

¹⁷ J. W. GOETHE, *Faust*, I, v. 3457.

intelletto discorsivo corrisponde abbastanza esattamente al *tarka*.) Egli collega questa dottrina con quella tradizionale dell'*intellectus passivus* e dell'*intellectus agens*, al cui posto compare Dio stesso o la sua parola eterna, che «forma» l'*intellectus passivus* e gli dà così la conoscenza. E questa dottrina confluisce nella sua dottrina mistica della nascita di Dio stesso nel fondo dell'anima. In una forma più libera, però, egli insegna che Dio viene conosciuto non con deduzioni o dimostrazioni della *ratio*, ma in quanto l'anima, svincolata da tutti i concetti, rientra in se stessa e nel suo fondo; e in se stessa, in quanto specchio della divinità, luogo in cui Dio stesso entra ed esce, luogo che anzi è divino ed è Dio, ottiene la conoscenza. Queste ultime dottrine hanno, a loro volta, i loro esatti paralleli nella mistica dell'India, persino nelle sue formule: «*ātmani ātmānam ātmanā*!» «Nell'*ātman* conosco l'*ātman* soltanto mediante l'*ātman*». «Solo mediante l'*ātman*»; il che significa: non mediante la capacità degli *indriya* (sensi) o del *manas* (senso comune) o del *buddhi* (attività intellettuale-razionale), ma senza tutti questi organi e mediazioni, *immediatamente*, per mezzo dello stesso *ātman*. «L'*ātman*», ossia: l'*ātman-brahman*. «Nell'*ātman*», ossia: nella profondità del proprio *ātman*. Dice inoltre Śaṅkara – e anche questo è un parallelo – che *brahman-ātman* non è capace, né ha bisogno di una dimostrazione. È «*svasiddha*». Si attesta da sé. Di per sé non coglibile, infatti, è il fondamento della possibilità di ogni coglimento, di ogni pensiero, di ogni conoscenza. Anche chi lo nega, in quanto pensa, riflette e afferma, lo presuppone. Soprattutto, però, per lui vale che la conoscenza a partire dalla scrittura è in generale soltanto provvisoria. L'autentica conoscenza è ciò che egli chiama «intuizione» in proprio, il *darśana*. Quest'ultima è tanto poco un avere visioni, quanto lo è in Eckhart il conoscere. È piuttosto il «divenir consapevoli del proprio essere *brahman*», è un «*intuitus*», un sorgere dell'intuizione, un compimento intuitivo di ciò che la «scrittura» ha insegnato. Questo «divenir consapevoli» non può essere «operato», né ottenuto razionando. Non è un'«opera». Si verifica oppure no, indipendentemente dalla nostra volontà. Deve esser visto. Si accende con la parola dei *Veda* e con la considerazione approfondita (*pratyaya*) di questa. Ma è intuizione in proprio. Sorge come un «*aperçu*» (Goethe). Allora ogni parola dei *Veda* diviene superflua; e studio e considerazione si interrompono.

Solo per colui nel quale questa consapevolezza non interviene, per dir così, *d'un colpo* (con l'apprensione del grande detto: *Tat tvam asi*), solo per costui il ripetuto *pratyaya* della parola dei *Veda* è la cosa giusta (*Brahmasūtra*, 690).

In Eckhart è la stessa cosa: e non si potrebbe descrivere in modo più esatto il tipo di «conoscenza» che anch'egli intende; solo che in lui questa visione ha, per dir così, qualcosa di molto più quieto. Non irrompe, non esplode in un atto particolare, non si rende nota e ci se ne accorge appena. È piuttosto una funzione permanente e globale, un elemento universale finemente distribuito nella vita dell'animo. Per questo in Eckhart non si trova da nessuna parte una teoria in proposito tanto esatta come in questo passo di Śaṅkara.

In entrambi il contenuto di questo *intuitus*, i suoi gradi o lati, potrebbe essere senz'altro separato dalle loro speculazioni condizionate dall'epoca e astruse per il nostro sentimento; e potrebbe essere espresso nel modo nostro. In Eckhart è facilissimo. Qui il vero contenuto è chiaramente estraibile per chi sia in una qualche misura capace di empatia. Ma quel che si trova in lui concorda col *brahmadarśanam* di Śaṅkara; solo che in quest'ultimo, il quale non è un predicatore come Eckhart e non ha il dono magico di far fiorire nell'anima del lettore ciò che vuole e intende mediante la creativa potenza

del linguaggio, non riesce ad avvicinarsi al sentimento nello stesso modo. E bisogna prima rompere il guscio secco della sua speculazione e riscoprire i tratti viventi, fusi nel suo «*brahman*», dell'antica mistica indiana quale vive nelle *Upaniṣad* e nei *Purāṇa*, per riconoscere anche qui più precisamente qualcosa di simile.

3. Un simile *intuitus mysticus*, dicevamo, è in modo concordante a fondamento della dottrina di Śaṅkara e di quella di Eckhart, ed è l'autentica scaturigine delle loro curiose affermazioni e del loro pathos elevato. Certo, entrambi velano questo fatto nella loro dialettica: e anche questo è una specie di parallelo tra i due. Śaṅkara, o meglio la sua scuola, si sforza in ogni modo di ottenere le proposizioni della dottrina anche dialetticamente. Si tenta di *dimostrare* che la coscienza coglie sempre solo l'essere, non l'esser-così; che l'esser altro e la modificazione, anche dal punto di vista logico, non è concepibile; che il *jñāna* è sempre unitario e identico a sé, non-divenuto e imperituro. E, come gli allievi degli Eleati, difendono la loro dottrina dell'uno, indiviso, indeterminato, gravando l'avversario delle aporie della percezione e del pensiero.^c D'altra parte, Eckhart difende a tal punto la sua dottrina con la dialettica scolastica, utilizza a tal punto i momenti platonici della sua tradizione per stabilire «scientificamente» l'*ipsum esse* e per raggiungere, partendo da qui, già molte delle sue affermazioni mistiche *rationaliter*, che si arriva facilmente anche in lui a vedere gli alberi, ma non la foresta. Ma la sua mistica *non* è il risultato di una scolastica che casualmente ha una coloritura maggiormente platonica, che per giunta fraintende Platone. Al contrario: in lui il fondamento è un peculiare *mysticus intuitus*, che naturalmente pescava nel suo ambiente e utilizzava come mezzi dialettici concetti e ragionamenti platonici, logica e realismo platonici, dottrina della conoscenza e dottrina dell'essere, i quali però divengono abbastanza spesso per la cosa stessa velamenti, schermature e gusci che rapidamente esplodono. *Senza* questi ausili assai dubbi forse il suo scopo si sarebbe forgiato in modo più puro e chiaro un proprio linguaggio simbolico. Ma egli se lo è forgiato. Tale linguaggio, con la sua capacità figurativa e la sua impetuosa plasticità, incrocia costantemente i termini degli scolastici. Ed è completamente sbagliato vedere in esso soltanto l'ornamento o la forma d'espressione poetica dei suoi termini «scientifici». Tutto al contrario: *questi* sono razionalizzazioni e trasposizioni artificiosamente dottrinali di qualcosa di proprio e di sorgivo che è assai più vivo e totalmente indipendente da loro. Proprio quel linguaggio parla nel modo più immediato e viene compreso in sé. Tutta la sua speculazione «scientifica» è soltanto un'«idea smagrita in concetto».

4. Notevolissimo è il rapporto di parallelismo tra i due rispetto alla doppia *specie* di questo *intuitus* nel collegamento e nella mescolanza dei suoi momenti duplici. Su questo, diciamo ancora qualcosa di più preciso. La diversità di «tipi di mistica» ci si farà particolarmente chiara. In pari tempo ci sarà possibile stabilire in misura ancora maggiore il tipo particolare di concordanza tra Śaṅkara ed Eckhart, che in loro consiste nel fatto che è concordante la specie della *connessione* tra *due* tipi fondamentali.

L'*intuitus mysticus* è tanto poco sempre lo stesso o qualcosa di in sé unitario, quanto poco lo è la mistica. È diversissimo quanto a specie e contenuto.

a) Un primo tipo si connette con la massima mistica: «La via misteriosa va verso l'interno».¹⁸ Allontanamento da ogni esteriorità, ritorno alla propria anima, alla sua profondità, sapere di una profondità misteriosa e della possibilità di entrare e tornare

^c Cfr. su questo in particolare SR, pp. 34-41 e l'acuta confutazione di Rāmānuja, pp. 42-65.

¹⁸ NOVALIS, *Blüthenstaub*, 1798.

in sé; la mistica come sprofondamento è propria di questo tipo a): sprofondamento in sé per raggiungere nell'interno di sé l'*intuitus*, per trovare qui l'infinito, o Dio, o il *brahman*: «*ātmani ātmānam ātmanā*». Qui non si guarda al mondo. Qui si guarda solo dentro di sé. Per l'intuizione finale non è necessario un mondo: qui vale solo «Dio e l'anima». E questo *intuitus* andrebbe avanti anche se non ci fosse alcun mondo: anzi, molto più facilmente.^f

b) Contrapposto a questo è innanzitutto un *intuitus* di specie totalmente altra: l'*ekatādarśana*, l'intuizione dell'unità di contro alla molteplicità. In prima battuta essa non sa nulla dell'interiorità. Guarda al mondo delle cose. E nel guardare ad esse, dalla profondità di una disposizione mistica che noi, secondo quanto la valutiamo, possiamo assumere come curiosa fantasia o come sguardo profondo su stati di cose eterni, si sviluppa una «intuizione» o una «conoscenza» di specie sommamente propria. Dobbiamo chiamarla «intuizione dell'unità», perché unità è la sua parola d'ordine, mediante la quale soltanto essa si manifesta. Ma non possiamo ritenere di avere, con questa parola, una spiegazione sufficiente della cosa stessa. L'elemento meramente formale, infatti, per cui qualcosa viene intuito nell'unità o come unità, non dice in realtà quasi nulla; soprattutto non dice nulla sul perché questo essere nell'unità sia tanto interessante, tanto appassionante da togliere il fiato, tanto carico di valore, tanto solenne, tanto apportatore di redenzione e beatitudine. Questo momento d'unità è solo, per dir così, il pennello di un sommergibile che si trova sott'acqua e che resta visibile solo dalla superficie. È l'unico momento che si lascia, in certa misura, cogliere e prendere in considerazione. E anche questo in modo solo molto imperfetto. Cos'è, infatti, questa «unità»? Certo non è tale da esser determinabile o identificabile con una qualche forma logica dell'unità.^g

Ora, questa intuizione d'unità è graduata. Con ciò non intendiamo che la gradazione consista necessariamente in livelli di sviluppo esterni l'uno all'altro e successivi nella storia dell'esperienza mistica o nel vissuto del singolo mistico. Intendiamo piuttosto una gradazione che sembra risiedere in modo essenziale nell'essenza della cosa stessa. Ossia:

α) Le cose e l'accadere, in quanto lo sguardo «contemplante» li coglie, non sono più qualcosa di *molteplice*, separato, diviso, ma sono, in modo indicibile, un tutto, una cosa unica. In modo indicibile. Se infatti si aggiunge che formano un «tutto organico» o «una vita del tutto» o simili, queste sono interpretazioni razionalistiche della cosa, tratte dall'uso del linguaggio scientifico: al massimo sono analoghe, ma non adeguate. Inoltre ogni *diversità* sparisce: le cose, cioè, non sono più distinte come l'una e l'altra. Anzi, questo è quello e quello è questo. Qui è là e là è qua. Questo non significa innanzitutto che tutte le cose in generale spariscono quanto alla loro pienezza e ricchezza

^f Questo *intuitus* spinge verso la «conoscenza di sé», verso lo studio dell'anima e la psicologia, si connette specularmente con la teoria della conoscenza o trapassa in questo e quello. Se le sue idee si smagriscono diventano concetti come «conoscenza innata», «conoscenza *a priori*», o anche «coscienza in generale». E nella storia della filosofia si può seguire bene il processo graduale di questo smagrimento dell'idea e della sua consunzione in «scienza».

^g Anche questo *intuitus* mistico ha i suoi corrispettivi «scientifici». In questa direzione vanno i concetti «scientifici» di totalità, di universo, di sistema del cosmo, che viene pensato in modo vitalistico come un «sistema di sostanze in azione reciproca» in corrispondenza con l'organismo, in modo meccanicistico-matematico come sistema di masse e di energia; in questa direzione va anche il concetto di legalità scientifica. E forse i «concetti fondamentali della filosofia della natura» sono stati davvero, come si è sostenuto, tratti «dallo spirito della mistica» come *dissecta membra*, come *membra* deflogizzate e disanimate di intuizioni originariamente mistiche.

d'essenza, ma che ciascuna e tutte sono una sola e medesima cosa. Si ottiene qui la peculiare «logica» della mistica che sospende due leggi fondamentali della logica naturale: il principio di contraddizione e quello del terzo escluso. In pari tempo, però, interviene ciò che si chiama la visione «*sub specie aeterni*», ossia non soltanto la negazione della forma usuale dell'esser insieme delle cose nello spazio e nel tempo, ma un ordine positivo del loro essere insieme, di specie superiore, ma indicibile. E con ciò si connette, in concomitanza col «divenir uno» delle cose – e soltanto questa è la cosa più essenziale – quel che si deve chiamare una *trasfigurazione* delle medesime. Esse divengono quasi trasparenti, risplendono,^h divengono visioni. Come dice Eckhart, vengono viste – il che connette allo stesso tempo l'ultimo momento menzionato con quello *sub specie aeterni* – «*in ratione ydeali*», ossia nella loro idea eterna.

Ora, come ha luogo l'identificazione di tutte le cose con tutte, così anche quella di chi intuisce con l'intuito: un'identificazione che è chiaramente diversa e diversamente si realizza rispetto a quella della prima via, la via verso l'interno. Qui infatti non si parla di «anima» e del suo «divenir uno» con l'Altissimo. Né si riflette sull'«anima» del contemplante, ma semplicemente su lui stesso. È lui, infatti, ciò che ciascuna cosa è. E ciascuna cosa è ciò che è lui.

L'*intuitus mysticus* può fermarsi a questo grado. L'accadimento dell'esperienza mistica può essere descritto e indicato semplicemente con questo, senza procedere oltre. L'espressione indiana per tale grado è allora semplicemente: «non guardare più nient'altro».

β) Procediamo oltre. «Il molteplice» viene contemplato «come uno», dicevamo all'inizio. Viene quindi intuita un'unità. Ossia: questo uno ora non è la mera *connessione* del molteplice, ma un peculiare *correlato* di questo. L'«uno» diviene «Uno». Non è più una predicazione del molteplice. Quell'affermazione diviene dunque l'equazione: «molteplice = Uno». Il molteplice è l'Uno e l'Uno è il molteplice. E le due proposizioni continuano a non essere equivalenti. L'Uno viene in primo piano. L'unità non è risultato del molteplice, né il rapporto è tale che l'unità e la molteplicità siano reciprocamente l'una l'esito dell'altra. È sull'Uno, invece, che ora cade l'accento. L'Uno viene in primo piano rispetto al molteplice, e precisamente nei seguenti tre gradi intermedi: «Il molteplice viene intuito come Uno»; «il molteplice viene intuito nell'uno (e solo così contemplato *correttamente*)»; «l'Uno viene intuito nel molteplice». L'Uno stesso diviene ora oggetto dell'intuizione in quanto ciò che è sovraordinato e preordinato al molteplice. Esso è il molteplice, non come il molteplice è l'Uno, ma come il principio del molteplice che è al fondo di quest'ultimo, che porta il molteplice, che «è» il molteplice in quanto lo *essenzia* (*weset*), lo *essera* (*seint*), lo *essa* (*istet*). Già qui l'Uno attira distintamente lo sguardo su di sé, attira a sé il valore del molteplice, sommessamente diviene ciò che è autenticamente di valore nel e dietro il molteplice.

γ) Così ciò che aveva cominciato come *forma* del molteplice si fa avanti come l'*autentico* che è al di sopra del molteplice. Solo un piccolo passo oltre, e si fa avanti persino in contrapposizione al molteplice. Il molteplice, identico ad esso, entra con esso in tensione, svanisce. Svanisce o sprofondando nell'indivisibilmente Uno, come in Eckhart, o divenendo il velo oscurante dell'Uno, il miraggio della *māyā* in *avidyā*.

Con ciò il senso dei termini «unità» e «Uno» si trasforma. «Unità» e «esser uno» avevano un significato innanzitutto nel senso della sintesi (misteriosa) del molteplice, che nessuna delle nostre categorie razionali di sintesi possibile poteva rendere, e che tuttavia

^h «Così vedo in tutte l'eterno ornamento», canta Linceo [J. W. GOETHE, *Faust*, II, 5, v. 11297].

era sintesi. Ma da questa unità sintetica, da *unum*, nel senso dell'*unitario*, diviene ora una unità in quanto Uno e Unici-tà (*Allein-heit*). Il che significa: da *unitario* diviene *unico*, da tutto-uno tutt'uno, *eka*. In pari tempo, in Śaṅkara il rapporto dell'originaria immanenza, ossia dell'immanenza dell'unità nelle e alle cose, dunque l'immanenza delle cose nell'Uno, si ribalta nella completa trascendenza. Il regno del molteplice è ora il completo e malvagio opposto del regno dell'Uno; è *mithyā* e *bhrama* (errore). In Eckhart, in conformità con l'elemento specifico della sua speculazione, l'immanenza più viva dell'Uno, che «si comunica», resta comunque tale, ma *allo stesso tempo* al di sopra di questo si inarca l'Uno in trascendenza quasi assoluta nel «silente deserto della divinità», nel quale mai venne la distinzione secondo la molteplicità. Il grado β) resta connesso al γ).

Possiamo chiamare le due vie descritte in a) e b): «via dell'intuizione interna» e «via dell'intuizione d'unità». Esse producono due tipi senz'altro distinguibili di mistica, che possono essere pensati come separati e persino in concorrenza l'uno con l'altro. In Eckhart tanto quanto in Śaṅkara (o, meglio, nella direzione mistica che Śaṅkara e la sua scuola riassumono e compiono) entrambe le vie sono *confluite*: in Śaṅkara perché nella tradizione indiana erano da lungo tempo confluite; in Eckhart per un motivo simile. Nello stesso tempo, però, Eckhart è ancor meno di Śaṅkara solo il rappresentante di una tradizione. Tutto ciò che è tradito viene generato di nuovo in modo originale. Anche la fusione dei due tipi di mistica, e in particolare l'ardente compenetrazione reciproca di entrambi è in lui sgorgata dal proprio cuore più che da modelli precedenti.

3. FRONTI COMUNI

3. 1 Il fronte comune contro la mistica degli illuminati

Né la mistica di Eckhart, né quella di Śaṅkara, già lo dicevamo, hanno qualcosa a che spartire con la «mistica» come illuminatismo, con fantasie da visionari, con esseri occulti o con la smania di miracoli. Per quanto il suo oggetto sia completamente irrazionale, per quanto il suo mondo sia totalmente contrapposto a tutto ciò che è «razionale», per quanto essa si fondi e culmini nel totalmente irrazionale, per quanto il «conoscere» di Eckhart e il *darśana* di Śaṅkara siano completamente diversi da intelletto, riflessione, elaborazione propria mediante operazioni logiche della nostra facoltà di pensiero razionale, diversi da *ratio* e *tarka*, tuttavia hanno in sé qualcosa di razionale, hanno luminosità, chiarezza, e si trovano nella maggiore contrapposizione possibile ad ogni «misticismo». Di più: l'illuminato è l'uomo dei miracoli, che riceve rivelazioni private, lumi celesti mediante il miracolo soprannaturalistico di visioni magicamente sovranaturali. Egli si apre il suo proprio squarcio *privato* nel velo che è davanti al soprasensibile e in singoli lampi di luce gli arriva l'apocalittica, l'oracolo, il comando. Qui si è completamente immersi nella contrapposizione tra *soprannaturale* e *intranaturale*. Questa contrapposizione è di tipo *fisico* e forze, stati, esperienze vengono qui classificati secondo la contrapposizione di *physis* e *hyperphysis*. L'*intuitus mysticus*, però, è al di là di questa contrapposizione: è mistero, non prodigio; è «profondità», «fondo dell'anima», «divino», ma non è nulla di magico. Conosce la distinzione di naturale e soprannaturale, che però non è propriamente ontologica, ma è una distinzione di senso e di valore. Un tale *intuitus* non è nulla di «soprannaturale», non è un *donum superadditum*, ma è «l'essenziale». È miracolo, ma non prodigio; per questo viene sempre scambiato dal soprannaturalista con la «semplice ragione». Già Eckhart deve prendere le distanze dall'idea per cui egli insegnerebbe la «semplice ragione».

Se l'«idea» del *mysticus intuitus* trapassa nel profano «concetto», allora da questo *intuitus* non deriva la «semplice ragione», ma la «ragione pura», che si contrappone alla percezione sensibile e alla ragione in quanto facoltà dell'intelletto soltanto riproduttiva. Anche in questa forma, in questa «idea smagrita» dell'*intuitus mysticus* – perché questo è la «ragione pura» – resta, sebbene assai impallidito, un ultimo elemento solenne, sublime, qualcosa dell'originario carattere di «miracolo». La *ratio pura* resta qualcosa di «creativo», come ben si dice, una «facoltà dei principi», una facoltà delle idee, una facoltà di trascendere la percezione sensibile in idee. Essa è però, in pari tempo, la facoltà di produrre una conoscenza universale e necessaria. E proprio questo è caratteristico della mistica di Eckhart e della differenza, che è davvero la più profonda possibile, rispetto ad ogni mistica da illuminati. L'illuminato racconta le sue visioni in sogni che ha solo lui. E i suoi fedeli le assumono sulla base della sua autorità. Ma Eckhart non racconta mai cosa *egli* cerca, cosa *egli* conosce. Per lui il soggetto della conoscenza non è questo o quello, non chi ha talento o è particolarmente «teoforo», non un qualche individuo oracolare o dotato per il *raptus*: è «l'anima». L'anima: a prescindere dal portatore contingente; l'anima in quanto penetra nel suo fondamento, nella sua profondità, in quanto diviene «essenziale» e non lascia che la dispersione nella creatura o nelle facoltà ostacoli quella conoscenza che è profondamente nascosta *in lei stessa*, che in lei deve scaturire in modo universale e necessario se nel raccoglimento medita su se stessa.

Altrettanto poco ha a che fare con la mistica per illuminati il *samyagdarsāna* di Śāṅkara. *Brahman* e *brahmanjñāna* è eterno, è l'universalmente *siddha* e *svasiddha*, è presente nell'*ātman* stesso come conoscenza, risiede nascosto sotto ogni *avidyā* come insuperabile, soltanto oscurabile, indimostrabile perché autodimostrato, non bisogno di alcuna dimostrazione perché ad ogni dimostrazione dona il fondamento della possibilità. Queste proposizioni si avvicinano alla conoscenza di Eckhart e alla dottrina di Agostino della *aeterna veritas in anima*, che, di per sé immediatamente certa, è fondamento di ogni certezza in generale.

3. 2 Il fronte comune contro la mistica naturale

Chi afferma l'unità e l'omogeneità di ogni mistica dovrebbe però esser sorpreso almeno da una contrapposizione che si impone da sé facilmente e in modo stringente anche ad un osservatore superficiale: quella tra mistica *spirituale* e mistica *naturale*. Certo, alcuni momenti formali sono concordanti, e per questo le si chiama entrambe «mistica»: la spinta all'unità, il sentimento di identificazione, la scomparsa dell'«altro», la scomparsa della contrapposizione di particolare e universale, l'intera «logica» mistica in contrapposizione a quella razionale. Tuttavia in esse si nasconde una tonalità emotiva completamente diversa. Si ascoltino i versi scroscianti di Jalāl ad-Dīn (nella superba traduzione di Rückert¹⁹):

Sono il pulviscolo nel sole, sono il globo solare.
Al pulviscolo dico: fermati. Al sole: sorgi.
Sono il lume del mattino. Sono il respiro della sera.
Sono lo stormire del bosco, le onde del mare.
Sono l'albero, il timone, il timoniere, la nave.

¹⁹ Friedrich Rückert (1788-1866), poeta e orientalista, nel 1819 tradusse una raccolta di 42 *ghazal* (forma poetica della tradizione lirica persiana) di Jalāl ad-Dīn Rūmī.

Sono la scogliera di corallo su cui naufraga.

Sono l'albero della vita, e il pappagallo che vi si è posato.
Il silenzio, il pensiero, la lingua e il suono.

Sono il soffio del flauto, sono lo spirito dell'uomo.
Sono la scintilla nella pietra, il luccichio d'oro nel metallo,
la candela e la falena che le vola intorno,
la rosa e l'usignolo che se ne inebria.

Sono la catena degli esseri e l'anello dei mondi,
la scala della creazione, l'ascesa e la caduta.

Sono quel che è e non è. Sono – tu lo sai,
Jalâl ad-Dîn, dunque dillo – sono l'anima nel tutto.

Questo è il sentimento mistico naturale del nostro stadio α nel suo passaggio a β . Tutti gli elementi *formali* là indicati tornano qui: e però quanto è individualmente determinata qui la tonalità emotiva e il contenuto d'esperienza! Non un soffio di questa tonalità si trova in Śaṅkara. Anche Eckhart non ne sa nulla. E questo è tanto più degno di nota, soprattutto in Eckhart, quanto più per lui Dio ha in sé proprio la pienezza di ogni *essentia* di tutte le cose. È quel che tutte le cose copiano, rispecchiano; quello a cui tutte «prendono parte». In ciò sarebbe davvero data la migliore base teoretica per questo sentimento mistico naturale di Jalâl. Ma la mistica di Eckhart, come quella di Śaṅkara, è appunto mistica spirituale e non naturale. Quest'ultima è ciò che si esprime in Jalâl: la vita nell'uno-tutto della natura, in modo tale che ogni peculiarità, ogni particolarità delle cose di natura viene insieme sentita in se stessi: si danza con il pulviscolo e si splende con il sole, ci si illumina con l'aurora, si mormora con i flutti, si profuma insieme alla rosa e ci si inebria con l'usignolo; si è e si vive in sé ogni essere, ogni forza, ogni delizia, ogni piacere, ogni pena in tutte le cose, nell'indivisione. La sconfinata differenza rispetto alla mistica di Eckhart è che in quella di Jalâl l'uno-divino viene pensato e vissuto a partire dall'essenza e dalla delizia della natura; mentre in Eckhart è esattamente al contrario: le cose e l'*essentia* delle cose vengono pensate a partire dal senso del divino, che è completamente contrapposto alla natura, e a partire dal valore del divino, che è valore di spirito e non di natura. Quella di Jalâl è mistica romantica,ⁱ presuppone un sentimento della natura altamente sviluppato, quale non è né in Eckhart, né in Śaṅkara; essa è, fin nelle forme supreme di astrazione, un naturalismo sublimato e per questo trapassa tanto facilmente nella concupiscenza della mistica erotica. Śaṅkara ed Eckhart, però, scelgono l'infinito dello «spirito», della «conoscenza»: Eckhart, in particolare, lo riempiva con valori che sono anche al di sopra di questi. Quel che c'è in Jalâl si è soliti chiamarlo, con James, sentimento di «espansione», di «allargamento». Tali sentimenti sono noti, in effetti, anche alla mistica indiana: il divenir *sarva*, l'esser-tutto e il conoscersi come tutto. E certamente si addice anche ad Eckhart che nell'*intuitus* l'anima si allarghi «all'universo». Ma questo allargamento all'universo passa, per dir così, da sopra, passa per *brahman-ātman* e per Dio e per l'unità con Dio. E i suoi contenuti sono perciò tipicamente diversi rispetto a quelli della mistica di natura.

Lo stesso vale della formula: «mistica significa avere l'infinito nel finito» o della deno-

ⁱ San Francesco, nel suo *Cantico delle creature*, mostra maggiore affinità alla tonalità emotiva del cantico di Jalâl che non il mistico Eckhart.

minazione «mistica dell'infinità». Come il concetto «infinito», in generale, se non viene chiarificato rigorosamente dal punto di vista terminologico, è soltanto un'espressione comoda per lasciare non chiarito il problema stesso, così la mistica dell'infinità, in sé, non è nulla, o al massimo è quel momento dell'«allargamento». Sul contenuto dell'esperienza, però, non esprime nulla, e «infinito» può essere la forma dei contenuti più disparati.

Come la religione è qualcosa di moltepliciamente diverso in sé, come c'è una «religione di natura» e una «religione dello spirito» e parecchie altre differenze di tipo, così c'è una «mistica di natura», una «mistica dello spirito» e parecchie altre differenze tra tipi di mistica. E queste differenze si mostrano in Oriente e in Occidente, ma non si ripartiscono tra Oriente e Occidente. In Śaṅkara ed Eckhart ci si fa chiaro come nello spirito dell'Oriente e in quello dell'Occidente siano sorti tipi di mistica, e connessioni tra tipi, uguali o molto simili. Essi rivelano parentele spirituali dell'anima umana che vanno al di là della razza, del clima e della regione. In loro si fa chiaro che:

East is east, and west is west.
Still they meet, have met and will meet.

APPENDICE

Sul primo grado della seconda via (cfr. il punto 2.)

Abbiamo detto che questo grado dell'intuizione dell'Uno non è necessariamente una posizione a sé stante, che l'anima mistica dovrebbe attraversare prima di spingersi a quello superiore. Ma certo esso può anche presentarsi in modo specifico e restare di per sé; in tal caso, il suo motto è questo: «non vedere a nient'altro, non intuire differenza, ma intuire non-dualità».

Si riconoscerà subito questo grado come meramente preliminare, non appena interverga quello superiore: intuire l'uno. Ma questa ulteriore esplicazione dell'*intuitus* può, per dir così, restare dietro l'orizzonte e l'atto dell'anima può fermarsi sostanzialmente al primo grado. In ogni caso è già in sé un momento caratteristico della posizione spirituale mistica. Ed è interessante raccogliere testimonianze in cui l'esperienza è determinata unilateralmente, o comunque prevalentemente, da questo. Il che accade chiaramente nel capitolo 2, 16 del *Viṣṇupurāṇa*, che traduciamo di seguito:

1. Ma dopo mille anni Ribhu giunse alla città di Nidāgha, per donare a costui la conoscenza.
2. Lo scorse all'esterno della città, proprio mentre vi stava entrando il Re con un grande seguito,
3. che restava fuori e si teneva lontano dalla ressa del popolo, la gola seccata dal digiuno, mentre tornava dalla foresta con legna da ardere ed erba.
4. Avendolo visto, Ribhu andò da lui e lo salutò e disse: «Perché, o Brahmano, te ne stai qui solo?»
5. Nidāgha disse: «Guarda la ressa del popolo intorno al Re, che vuole entrare nella bella città. Per questo me ne sto qui».
6. Ribhu disse: «Chi di costoro è il Re? E chi sono gli altri? Dimmelo, perché mi sembri informato».
7. Nidāgha disse: «Quello che cavalca sull'elefante focoso che svetta come la cima di un monte, quello è il Re. Gli altri sono il suo popolo».

8. Ribhu disse: «Mi indichi questi due, il Re e l'elefante, insieme, senza che siano distinti da un contrassegno.
9. Indicami anche il contrassegno.
Vorrei sapere chi è l'elefante e chi il Re».
10. Nidāgha disse: «L'elefante è quello che sta sotto. Il Re è quello che si trova sopra di lui. E chi non conosce il rapporto tra chi porta e chi è portato!».
11. Ribhu disse: «Insegnamelo, perché lo conosca anch'io.
Che cos'è ciò che viene designato con la parola "sotto"? E cosa significa "sopra"?».
12. In un baleno Nidāgha gettò il Guru a terra e si sedette sopra di lui:
«Ascolta, dunque. Voglio dirtelo: Io, quello che tu stai interrogando,
13. sono sopra, come il Re. E tu sei sotto, come l'elefante.
Per tua istruzione ti do questo esempio».
14. Ribhu disse: «Se tu, dunque, sei nella posizione del Re e io in quella dell'elefante, allora dimmi ancora questo: Chi di noi due è tu, chi è io?».
15. Allora Nidāgha gli afferrò subito i piedi:
«In verità tu sei Ribhu, il mio Maestro.
16. Perché nessun altro spirito è tanto consacrato con la consacrazione della non-dualità quanto quello del mio Maestro. In questo riconosco che tu Ribhu, mio Guru, sei venuto».
17. «Sì, per donarti l'insegnamento e a motivo della disponibilità che in passato mi hai dimostrato, io, di nome Ribhu, sono venuto da te.
18. Quello che ti ho appena insegnato brevemente –
il nocciolo della verità somma – è la completa non-dualità (*advaita*)».
19. E dopo aver così parlato a Nidāgha, il Guru Ribhu se ne andò di nuovo.
Ma Nidāgha, ammaestrato da questo chiaro insegnamento, si volse totalmente alla non-dualità.
20. Da allora in poi vide tutti gli esseri non-diversi da se stesso.
E così vide il *brahman*. E perciò ottenne la liberazione suprema.
21. Così anche tu, uomo di legge, comportati nello stesso modo verso te stesso, verso il nemico e l'amico, nella conoscenza dell'*ātman* che attraverso tutti si estende.
22. Perché come il cielo viene visto con le differenze di bianco e blu, sebbene sia uno, così anche l'*ātman*, sebbene uno, viene visto per illusione nella separatezza.
23. Tutto ciò che sempre è qui è l'Uno, Acyuta. Non vi è nient'altro che sia da diverso da lui.
Egli è me, egli è anche te, egli è tutto questo che è *ātman*. Abbandona l'illusione della molteplicità.
24. Così ammaestrato da lui, il Re ottenne la visione della realtà suprema, e abbandonò la molteplicità.

In questo esempio, la gradazione dei momenti e dei livelli dell'*intuitus* è straordinariamente chiara e quasi programmatica. Nidāgha non coglie qui subito «l'Uno stesso», come *ātman* o come *brahman* o come il *Vāsudeva* eternamente uno. La visione comincia invece con il fatto che la diversità, separatezza e molteplicità per lui sono sparite ed egli vede in modo non separato. Questo è quello e quello è questo, e tutto è uno. Perciò le domande che si fingono ingenuie dei versi 6-11. Dove la diversità della percezione sensibile e spaziale si vuole affermare, là essa si frantuma in io e tu (verso 14). Io è tu e tu è io. E con questa intuizione tramonta anche la diversità delle cose dal sé imposta dai sensi (verso 20 a) e la diversità in generale. Egli intuisce l'*advaitam* in generale: fin qui porta il verso 20 a. E solo ora il verso 20b prosegue: *tathā brahma* = «e così anche il *brahman*», che ora si fa avanti come l'Uno stesso dietro la non-diversità.

Si paragonino a questi i ragionamenti che si trovano anche in Eckhart. Se si aguzza molto la vista, si osserverà anche qui in prima battuta la tenue luce, per dir così, di

quel fuoco fatuo che consiste nel «non guardare ad altro, alla dualità, al diverso»: una luce che subito diviene quella superiore e che però, anche senza quest'ultima, già illumina.

Finché l'anima coglie qualcosa di distinto, essa non è ancora come deve essere. Finché ancora qualcosa guarda fuori o guarda dentro, ancora l'unità non è presente. Maria Maddalena cercava Nostro Signore nel sepolcro; cercava un morto e trovò due angeli vivi. E ne era scontenta! Allora gli angeli dissero: di che ti angusti? Come se volessero chiedere: Cerchi soltanto un morto e trovi due vivi? (Non è molto meglio?) Allora avrebbe potuto ribattere: Questo è appunto il mio lamento e la mia angustia, che trovo *due* e cercavo solo *uno*.

Finché il creato si rende noto all'anima in modo distinto, essa sente pena. Tutto ciò che è creato o che può esser tale è un nulla. Ma ogni esser creato, ogni poter esser creato è estraneo a quello (ossia per la cosa stessa contemplata nella sua *ratio ydealis*). È qualcosa di unitario, riferito a sé, che non riceve nulla dall'esterno (ossia da una *causa efficiens* o *afficiens* presente oltre a quella²⁰ in separatezza).¹

Si cerchi ora di riprodurre il sentimento del fatto che questo è chiaramente un passaggio ad un grado superiore dell'*intuitus mysticus*, e si veda in pari tempo quanto inavvertitamente il primo grado scivola in quello superiore, quando Eckhart in un altro passo dice:

Ma finché l'anima intuisce una figura (*nāmarūpe, mūr̥ti*), fosse pure un angelo, finché intuisce se stessa come qualcosa di figurato, vi è in essa un'imperfezione. Intuisca pure Dio (come qualcosa che le si trova personalmente di fronte) come qualcosa di figurato, come Trinità: vi è in lei un'imperfezione. Se però tutto ciò che è figurato è svincolato dall'anima, ed essa intuisce ancora l'eternamente-uno, allora la pura essenza dell'anima sente l'essenza pura, non figurata, dell'unità divina: che è già più un'oltre-essenza. O miracolo dei miracoli, che patire nobile è questo, ché l'essenza dell'anima non soffre illusione o ombra di distinzione, neanche solo nel pensiero e nel nome. E si affida all'Uno soltanto, senza alcuna molteplicità e distinzione. Nel quale ogni determinatezza e proprietà va perduta (proprietà è sempre proprietà, separazione e particolarizzazione) ed è uno. Questo Uno ci rende beati (Büttner, II, p. 83.).

E altrettanto inavvertitamente in Eckhart si può anche riportare il grado superiore, l'intuizione dell'eternamente-uno, a quello inferiore, al semplice intuire senza distinzione.

Alla fine del paragrafo *Purāṇa*, l'uno *brahman* viene dichiarato l'eterno uno *Acyuta*, ossia *Vāsudeva*. Questo significa: nel mistero di questo uno fondamentale viene contemporaneamente assunto il regno dell'autentico valore di Dio, corrispondentemente alla tendenza dell'intero *Viṣṇupurāṇa*. Quest'ultimo insegna infatti l'*advaita* che il *brahman* desidera contemporaneamente colmare con il valore di sentimento del teismo e della *bhakti* personale, come anche Eckhart. E in entrambi ciò non è «inconseguente». Cosa significa, infatti, «inconseguente» in questa sfera?

Per quanto riguarda la specie dell'*intuitus* è istruttivo il modo in cui esso si accende in Nidāgha. Il Maestro non gli espone una dottrina dell'*ātman* o del *brahman*, non gli spiega una teoria sull'unitotalità, non gliela impone con le aporie logiche del molteplice. Quest'ultima cosa è sempre e soltanto un affare posteriore, che interviene nel punto in

¹ MEISTER ECKHART, *Schriften und Predigten*, tradotto dal medio-alto tedesco da H. Büttner, 1912², I, pp. 143-144.

²⁰ Sc.: la cosa stessa.

cui la prima capacità dell'*intuitus* stesso è già svanita. Ma il suo procedimento ha una notevole somiglianza con il metodo del *kôan* nella scuola *Dhyāna*, di cui ho parlato altrove.^m Attraverso una domanda sconcertante che improvvisamente blocca l'allievo, il quale fino a quel momento sapeva rispondere in modo eccellente, il suo *intuitus* viene, per dir così, portato all'esplosione. Ora nell'allievo è presente l'*intuitus* in persona. E ora, in lui, esso si dispiega fino all'intuizione della non-diversità, dell'unità, dell'Uno, del *brahman*, del *Vāsudeva*, che essenza (*weset*) tutto in unità.

Questo gradino, in cui l'accento cade in prima battuta sulla stessa non-dualità o, come diciamo, sull'identità di tutto con tutto, si mostra spesso anche nelle *Upaniṣad*. E talvolta si ha quasi l'impressione che vi siano state correnti filosofiche in cui la cosa principale era questa intuizione mistica dell'identità, la quale all'occasione poteva anche fare a meno dell'intuizione di *ātman* e *brahman* o utilizzava questi due in un senso che non andava oltre il primo gradino. Questo vale per lo meno di certe parti del *Māndūkya-kārikā*, che stranamente ricordano le speculazioni del *Lankāvatārasūtra* del buddhismo *mahāyāna* e il vissuto della scuola *Dhyāna* (cfr. 4, 91 in Deußen, p. 603):

Tutti gli esseri sono originariamente illimitati e uguali allo spazio.

E tra loro in nessuna parte vi è *molteplicità*, in nessun senso.

Essi sono tutti anche originariamente quieti, pieni di beatitudine, *tutti uguali a sé e indivisibili*, eterna, pura identità.

Tuttavia questa purezza non è più quando molteplicemente si frammentano; sprofondati nella molteplicità, scissi, per questo si dicono miseri.

Ma chi diviene certo dell'eterna *identità* (non-dualità),

costui sa qualcosa di grande in questo mondo. Ma il mondo non lo capisce.

Avendo conosciuto secondo le nostre capacità l'identità oscura, straordinariamente profonda, pura,

luogo dell'unità, noi la onoriamo.

Qui non si parla più di *brahman* e *ātman*. La conoscenza dell'«identità», evidentemente senza il passaggio per *brahman*, sembra esser già del tutto quel vissuto pieno che in pari tempo intuisce completamente «trasfigurate» le cose identiche e ugali a se stesse, in quanto originariamente risvegliate e originariamente beate; vissuto che già di per sé è beatitudine.

Per Eckhart si vedano ancora passi come i seguenti:

Quando, dicono i Maestri, si conoscono le creature solo in sé, allora questo è soltanto un «conoscere della sera» (è oscuro e senza chiarezza e verità). Allora le si vede in ogni specie di immagini *differenti*. Ma se si conoscono le creature in Dio, questo è allora un «conoscere del mattino» (nella luce trasfigurante del sole che sorge). E qui si *intuisce* la creatura senza differenza di sorta (questo è quello), spogliata di ogni immagine (tratta dall'«evidenza»), spogliata di ogni uguaglianza (che ancora poggia sulla separatezza), nell'Uno, che è Dio stesso (Büttner II, p. 111).

Oppure:

Per questo vi dico un altro pensiero ancora, che è ancora più puro e più spirituale: nel Regno dei cieli *tutto* è in *tutto* e tutto è uno e tutto è nostro (Lehmann, p. 192²¹).

Oppure:

^m Cfr. ANB, p. 119.

²¹ W. LEHMANN, *Meister Eckhart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1919.

Tutto ciò che si ha qui esteriormente nella molteplicità, nell'interno è uno (Lehm., p. 234).

Qui tutte foglioline d'erba, legna e pietra, tutte le cose sono uno. Questa è la cosa più profonda di tutte. E di ciò mi sono follemente innamorato (Lehmann, p. 235).

E subito il passaggio al «gradino superiore»:

Dio porta tutte le cose nascoste in se stesso. Ma non questa e quella distintamente separata, ma come uno nell'unità.

E quando si trova l'Uno in cui tutto è uno, allora si aderisce all'unità (Lehmann, pp. 235-236).

Oppure:

Quando l'anima viene nella luce del soprasensibile, non sa nulla delle contrapposizioni (Lehmann, p. 218).

Oppure:

Come tutti gli angeli nella *purezza originaria* (*sub ratione ydeali*) sono tutti uno, altrettanto anche tutte le cavallette sono uno nella purezza originaria. Sì, tutte le cose sono uno (Lehmann, p. 230).

Oppure:

In questa vita (della conoscenza superiore) tutte le cose sono uno e tutte le cose sono insieme, tutte le cose sono tutto in tutto, e nel tutto uno (Lehmann, p. 191).

Ed Eckhart riconosce questo *intuitus mysticus* in altri mistici. Così, di San Benedetto racconta (Büttner, II, p. 163):

Di lui mi viene riportato che gli era stata partecipata una «trasfigurazione» in cui vide l'intero mondo di fronte a sé come raccolto tutto insieme in una sfera.

Quest'ultima è una forma di intuizione *plastica* dell'*advaita*, che compare, in chi è *visivamente* predisposto, al posto dell'*intuitus* più spirituale, che di per sé è esclusivamente «intuizione intellettuale». Questa si trova anche in Santa Teresa. Il corrispettivo in India è l'intuizione del *visva-rūpa*, che è anche un mascheramento fantastico dell'intuizione dell'unità e dell'Uno.
