

ĀNANDA K. COOMARASWAMY

Tempo ed Eternità

Cristianesimo e pensiero moderno *

Nel Cristianesimo l'importanza del Presente è affermata dal Cristo con le parole: «Lascia i morti seppellire i loro morti»¹ e «Non affannatevi per il domani» (*Matteo*, 8, 22 e 6, 34). Inoltre, si riconosce facilmente l'ἄτομος νῶν di Aristotele in S. Paolo, *I Corinti*, 15, 51-52: «Ecco io vi annuncio un mistero: non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un istante, in un batter d'occhio (ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὀφθαλμοῦ; l'arabo *al-sā'at*), al suono dell'ultima tromba...; e i morti risorgeranno incorrotti, e noi saremo trasformati»²; questa affermazione ci rammenta anche l'«Istante-unico del Risveglio» (*eka-kṣana-sambodhi*) del Buddhismo. Infatti - come per Aristotele e per i buddhisti - la corruzione è inseparabile dall'esistenza temporale, e «risorgere incorrotti» implica necessariamente un passaggio dal flusso dell'esistenza temporale all'eternità presente nella quale non ci sono né oggi né domani, e nella quale il cristiano ha già vissuto nella misura in cui è stato in grado di seguire i comandamenti del Cristo: abbandonare il passato e non affannarsi per il domani. È senza dubbio partendo da questo punto di vista che Bowman fa questa osservazione: «L'attenzione religiosa per la vita concerne specificamente questa vita di esperienze che rinasce a ogni attimo fuggente»³: e sembra che si esiga dal vero cristiano ch'egli sia, o che divenga, proprio come il Šūfi, un «figlio dell'istante», e, come l'Arahant buddhista, un Liberato «per il quale non v'è né passato né futuro» (S. I. 141)⁴. La realtà dell'eterno presente è ugualmente connaturale a quella dello Spirito Santo, la cui operazione è immediata - «Subitamente (ἄφνω) venne dal cielo un rumore come di vento che soffia con forza» (*Atti*, 2:2)⁵. S. Tommaso d'Aquino, a proposito della questione «Se la giustificazione dell'empio si produca istantaneamente o progressivamente» (*Sum. Theol.* I-II. 113. 7), decide che una tale giustificazione «non è successiva, bensì *istantanea*»⁶ (proprio ciò che un buddhista avrebbe chiamato «risveglio in un unico istante»). Infatti una tale giustificazione dipende dall'infusione della Grazia, che è subitanea, e dal libero arbitrio dell'uomo «il cui movimento è, per natura, istantaneo»⁷. La giustificazione non può essere progressiva, poiché «i movimenti del libero arbitrio - di volere o di non volere - non sono progressivi bensì istantanei»⁸. In risposta all'obiezione successiva - cioè che delle condizioni opposte non possono coincidere nello stesso istante e che vi dev'essere perciò un ultimo istante nello stato di peccato e un altro nello stato di grazia - egli risponde che «la successione dei contrari in uno stesso soggetto differisce per le cose soggette al tempo e per quelle che sono di là dal tempo. Perché per le cose temporali non esiste un "ultimo istante" in cui la forma precedente persista nel soggetto; invece si dà un ultimo tempo, e un primo istante in cui la forma seguente inerisce alla materia o al soggetto. E la ragione di ciò è che non si può ammettere che un istante ne preceda immediatamente un altro nel tempo; infatti gli istanti non si succedono immediatamente l'un l'altro nel tempo, come nemmeno i punti in una linea, e ciò è provato da Aristotele (*Fis.* VI. 1). Ma il tempo è terminato dall'istante. Pertanto durante tutto il tempo precedente, nel corso del quale una cosa muta verso la sua forma, essa conserva la forma opposta, ma all'ultimo istante di questo tempo, che è anche il primo istante del tempo successivo, essa possiede la forma che è il termine del movimento. Ma è diverso per le cose che sono al di sopra del tempo [...] È la mente umana che è giustificata, ed essa è al di sopra del tempo, benché sia accidentalmente soggetta al tempo nella misura in cui conosce la continuità e il tempo»⁹... Diremo dunque che non si

* Da: COOMARASWAMY A. K., *Tempo ed Eternità*, traduzione di Robert Rajko, Luni Editrice, Milano, 1996, pp. 95-120.

dà un ultimo istante in cui esiste la colpa, bensì un ultimo tempo; mentre si dà un primo istante in cui la grazia esiste, la colpa essendo inerente per tutto il tempo precedente».

Si sarebbe forse potuto esprimere tutto ciò più chiaramente usando l'immagine del cerchio (ò τροχός τῆς γενέσεως, *bhavacakra*) e del suo (settimo) raggio; la successione temporale corrispondendo al movimento lungo la sua circonferenza mentre il movimento *ex tempore* del libero arbitrio al moto centrifugo (caduta o discesa nella materia) e al moto centripeto (ascensione o resurrezione).

Nella *Summa Contra Gentiles* I. 14, 15, S. Tommaso discute dell'eternità di Dio. Egli basa la sua argomentazione sulle asserzioni dell'*immutabilità* di Dio in *Mal.* 3:6, *Giac.* 1:17 e *Num.* 23:19; e cita Aristotele: «Il tempo è l'enumerazione del moto» (*Fis.* IV. 11-5, 219 B), osservando che solo le cose che sono nel tempo possono essere misurate, ma «Dio non si muove affatto, e perciò non può esser misurato dal tempo; né Egli esiste "prima o dopo" né non esiste più dopo esser esistito, né può trovarsi in Lui successione alcuna [...] ma Egli ha l'intera Sua esistenza simultaneamente (*simul*); e quella è la natura (*ratio*) dell'eternità»; e conclude con *Salmi* 101:13 (102:12): «Ma tu, Signore, durerai per sempre», e 28 (27): «Ma tu sei lo stesso, e i tuoi anni non hanno fine». Cfr. *BG.* II. 20: «Né essendo divenuto, cesserà mai di essere...»

Nella *Summa Theologica* I. 10, «Sull'Immutabilità di Dio», S. Tommaso distingue più pienamente tra tempo, eviternità ed eternità. «L'idea del tempo consiste nella numerazione del prima e del dopo nel moto: del pari, l'idea dell'eternità consiste nell'apprensione dell'uniformità di ciò che è fuori dal moto. Inoltre, sono dette esser misurate dal tempo quelle cose che hanno un inizio e una fine nel tempo [...] Ma siccome ciò che è interamente immutabile non ha alcuna successione, così non ha né inizio né fine [...] L'eternità è chiamata "intera" [*tota*], non perché abbia parti bensì perché non manca di alcunché [...] L'espressione "tutta in una volta" è usata per rimuovere l'idea del tempo, e la parola "perfetta" per escludere l'*ora del tempo* [*nunc temporis*]... L'*ora che sta* [*nunc stans*] è detto fare l'eternità¹⁰... L'eviternità [*aevum*] differisce dal tempo e dall'eternità in quanto medio tra loro due... Gli angeli, che hanno un essere immutabile quanto alla loro natura ma mutevolezza quanto alle loro scelte [...] sono misurati dall'eviternità [...] Il tempo ha un prima e un poi; l'eviternità non ha in se stessa né un prima né un poi, i quali, tuttavia, possono esserle connessi; mentre l'eternità non ha né prima né poi, né è compatibile con essi in alcun modo. (Ma) l'eviternità è talvolta presa come "secolo" [*saeculum*], cioè il periodo di durata d'una cosa; e così diciamo "molti evi" quando intendiamo "molti secoli"».

«Eviternità» è quindi un termine che potrebbe applicarsi alla vita degli dèi indiani «nati con una vita (*āyus*, cfr. αἰών)¹¹ di "mille anni"; proprio come uno potrebbe vedere in lontananza l'altra "sponda", così essi videro l'altra "sponda" della loro vita» (ŚB. XI. 1. 6. 15, cfr. TS. V. 7. 3 sg.); la loro «non morte» (*amṛtattva*) contrasta, da un lato, con quella dell'uomo che vive cent'anni - cioè «non muore» prematuramente - e, dall'altro, con l'immortalità senza tempo di Brahma.

Inoltre (*Sum. Theol.* I. 10. 6) «il tempo è uno». Non perché sia un numero; «infatti il tempo non è un numero astratto dalla cosa numerata¹², ma esiste nella cosa numerata; altrimenti esso non sarebbe continuo; poiché dieci misure di stoffa sono continue non in ragione del numero (dieci) bensì della cosa numerata». La posizione è proprio aristotelica: il pezzo di stoffa non cessa di essere tale alla fine di ciascuna misura di stoffa per poi iniziare di nuovo; è un unico pezzo di stoffa: e così è nel caso di qualsiasi estensione di tempo o di spazio. *Il tempo e lo spazio sono continui*. Entrambi, come l'unità numerica, sono infinitamente divisibili.

«Esamina», dice S. Agostino, «i mutamenti delle cose e troverai dappertutto il "fu" e il "sarà". Pensa a Dio e troverai l'"è" dove il "fu" e il "sarà" non possono essere [...] Essere è un termine per l'immutabilità [...] Vi sono una vita prima e assoluta, nella quale non si dà che una cosa sia l'esistere, un'altra l'essere, bensì essere ed esistere sono la stessa cosa; e un'intelligenza prima e assoluta, nella quale non si dà che una cosa sia il vivere, un'altra il comprendere, bensì comprendere è vivere, ed è essere, e tutte le cose sono uno» (*In Joan. Evang.* XXXVIII, 10; *Sermo*, VII. 7; *De Trin.* VI. 10. 11). Inoltre, in Dio «nulla è passato come se non fosse più, nulla è futuro come se non fosse ancora. Qualunque cosa sia lì, semplicemente è» (*In Ps.* 101, *Sermo*, II. 10). E: «Che cos'è [sempre] *lo stesso*, se non ciò che è? [...] Nessuno ha [sempre] *lo stesso* per sé [...] il corpo che egli ha non è

[sempre] *lo stesso* [...] Nemmeno l'anima umana *resta* [la stessa] [...] La mente stessa dell'uomo, che è chiamata razionale, è mutevole, non è [sempre] *la stessa*... "Ma Tu sei sempre lo stesso" (*Salmi*, 102. 27 sg.)... L'uomo in se stesso *non è*, poiché muta e si altera se non partecipa di Colui "che è [sempre] lo stesso". Egli è quando vede Dio. Egli è quando vede Colui CHE È¹³; e vedendo Colui CHE È, egli inizia, secondo la sua misura, a essere [...] Ma come? [...] Attraverso la carità» (*In Ps.* 121)¹⁴.

Forse ancor più sorprendenti queste sue espressioni: «Osserva che parliamo e diciamo: "in quest'anno"... Di' piuttosto: "oggi", se vuoi parlare di qualcosa nel "presente"... Questo, pure, correggi lo, e di': "in quest'ora". Ma di "quest'ora" che cos'hai? Alcuni dei suoi momenti sono passati, e quelli nel futuro devono ancora venire. Di': "in questo momento". Ma in quale momento? [...] Che cosa abbiamo dunque di questi "anni"?» (*In Ps.* 76. 8).

Il tempo e l'eternità sono stati mirabilmente discussi da Boezio, il quale è spesso citato da S. Tommaso. Per iniziare, in *De Trin.* I. 4 egli osserva che «Dio è "sempre" (*semper*) poiché "sempre" è con Lui un termine di tempo presente, e c'è questa grande differenza tra l'"ora" che è il nostro presente e (l'"ora" che è) il presente divino: il *nostro* "ora" connota il tempo che cambia e la sempiternità; mentre l'"ora" di Dio permanente, immobile e autosussistente fa l'eternità. Aggiungi *semper* a *aeternitas* e otterrai l'"ora" che sempre fluisce, incessante, e pertanto il corso perpetuo del tempo che è la "sempiternità"»; e dubita che il "sempre" di Dio sia in qualche modo una forma di tempo. In *De consol.* V. 6 egli nota che il giudizio comune di coloro che vivono con la ragione è che Dio è eterno (*aeternum*)¹⁵, e così «consideriamo ciò che è l'eternità [...] È il possesso totale e perfetto di una vita interminabile *tutta in una volta (tota simul)* [...] mentre non v'è nulla nel tempo che possa abbracciare la totalità della vita in una volta [...] Infatti una cosa è vivere una vita interminabile (che è quanto Platone attribuisce al mondo)¹⁶, altro abbracciare la totalità di una vita interminabile presente in tutta la sua complessità». Dei momenti transitori del tempo egli dice che in un certo modo essi imitano l'ora che sta immutabile, cosicché a ogni momento una cosa «sembra essere». E così, «seguendo Platone, chiamiamo Dio "eterno" e il mondo "perpetuo" (*perpetuum*)». Poi sottolinea che la (cosiddetta) «prescienza» di Dio dovrebbe chiamarsi «la conoscenza di un istante che non viene mai meno (piuttosto) che una prescienza, come se concernesse il futuro. Di conseguenza si chiama non previdenza (*praevidentia*) bensì provvidenza (*providentia*)¹⁷, poiché, posta lontano dalle cose inferiori, essa sorveglia tutte le cose, per così dire, dalla vetta più alta delle cose [...] e così non disturba la qualità delle cose che rispetto a Lui sono presenti, ma che rispetto al tempo sono future».

Su queste basi Boezio è in grado di trattare efficacemente il problema del libero arbitrio e della «pre»-destinazione. Infatti «Dio osserva le cose "future" che procedono dal libero arbitrio (non come future bensì) come presenti»; e la libertà di volere o non volere non è messa in dubbio da questa presente ispezione o sorveglianza più di quanto gli atti di un uomo in un campo lontano siano controllati dal nostro osservarlo mentre egli agisce.

Per comprendere ciò più appieno va ricordato che, come Boezio ha già detto (V. 1), «la libertà di volere o non volere» è l'opera della ragione; mentre il cosiddetto atto di scelta secondo il quale «facciamo ciò che ci piace» non è affatto l'esercizio del libero arbitrio bensì una reazione irrazionale e passiva a stimoli esterni; e che, come dice S. Tommaso, l'operazione della ragione o della mente¹⁸ (nella misura in cui quest'ultima agisce realmente) è «di là dal tempo». Discutendo del «fato», Boezio ha già (IV. 6) paragonato il tempo alla circonferenza di un cerchio il cui centro (*punctum medium*)¹⁹ è l'eternità²⁰, ed evidenziato che «ogni cosa è tanto più libera dal fato, quanto più si avvicina al cardine (*cardo*)²¹ di tutte le cose; e se aderisce saldamente alla stabilità della Mente Superna, essendo libera dal movimento, essa trascende anche la necessità del fato»: cioè, sfugge all'efficacia causale degli atti, i quali «hanno luogo" solo nel mondo, al quale il Liberato non appartiene più, benché possa ancora essere in esso. In altre parole, i movimenti del libero arbitrio sono reali, ma il loro evento è *ex tempore*²²: e il fatto che ci sembrano essere passati o futuri è solo l'effetto delle nostre posizioni relativamente all'Ora dell'eternità.

Meister Eckhart: «Dio crea l'intero mondo ora, in questo stesso istante (*nū alzamāle*). Tutto ciò che Dio fece seimila e più anni fa quando creò il mondo, Dio lo fa istantaneamente (*alzamāle*) ora [...] dove il tempo non è mai entrato, e nessuna forma è mai stata vista [...] Parlare del mondo come creato da Dio ieri o domani sarebbe una follia in noi; Egli crea il mondo e tutte le cose in questo Ora presente (*gegewürtig nū*) [...] ciò che era mille anni fa e ciò che sarà fra mille anni da adesso, tutto questo è lì nel presente - tutto ciò che è lì così come ciò che è qui» (Pfeiffer, pp. 190, 192, 207, 266, 297). Inoltre, «nell'eternità non c'è né prima né poi [...] Che si possa noi vivere in quell'eternità, così aiutaci Dio!» (ivi pp. 190, 192). Con queste parole Meister Eckhart riassume quanto più concisamente possibile la dottrina del Tempo (tempo) e dell'Eternità (Tempo) che abbiamo già seguito attraverso due millenni; ed egli ne afferma l'importanza per noi - «è per questo che io sono nato» (Pfeiffer, p. 284).

Ancora, «c'è una potenza nell'anima, non tocca dal tempo [...] poiché Dio stesso è in questa potenza come nell'Ora eterno (*in dem ewigen nū*). Se lo spirito fosse sempre unito a Dio in questa stessa potenza, l'uomo non potrebbe mai invecchiare. Poiché l'Ora in cui Dio fece il primo uomo, e l'Ora in cui l'ultimo uomo trapasserà, e l'Ora in cui io sto parlando adesso, sono tutti lo stesso in Dio nel quale non v'è che un solo Ora [...] un'unica e medesima Eternità [...] Prendi le prime brevi parole (di *Giov. 4:23*) *venit hora et nunc est*. Chi vuole adorare il Padre (in ispirito e verità) deve parlo nell'Eternità con le sue aspirazioni e le sue speranze. C'è una parte dell'anima, quella più elevata, che sta sopra il tempo e non conosce alcunché del tempo né del corpo. Tutto ciò che accadde mille anni fa è, nell'Eternità, non più distante di quanto lo sia questa stessa ora in cui sono ora; né è il giorno a venire fra mille o moltissimi anni da considerarsi più distante di quanto lo sia questa stessa ora in cui sono ora» (Pfeiffer, pp. 44-5, 57).

Così anche quando parla del mondo come di un «cerchio»²³, centrato in Dio, le cui opere sono la sua circonferenza: «Questo è il cerchio sul quale l'anima gira in tondo, tutto ciò che la Santa Trinità ha operato [...] e, com'è detto nel *Libro dell'Amore*, "Quando scopro che è sempre senza fine, allora mi lancio verso il centro del cerchio (*daz punt des zirkels*)"... Quel punto è la potenza della Trinità, dove essa ha compiuto tutte le sue opere restando essa stessa immota. Lì, l'anima diventa onnipotente [...] così uni-ficata (*geeiniget*), essa è capace di ogni cosa [...] il punto essenziale, dove Dio è tanto lontano quanto è vicino a tutte le sue creature²⁴... lì essa in-siste eternamente" (*ēwikliche dar bestētiger wirt*, Pfeiffer, pp. 503-504). È di questo punto che parla S. Bonaventura, quando paragona Dio a una sfera il cui centro è dappertutto (*Itin. mentis*, V); è il *punto*, a cui la prima rota va dintorno di Dante; e il *bindu*, che segna il centro di ogni *maṇḍala* e *yantra* indiano.

E, ancora, per quanto concerne questo Punto, che è il Punto del Tempo, «per conoscerlo dobbiamo essere in esso, di là dalla mente e al di sopra del nostro essere creato; in quel Punto Eterno dove iniziano e terminano tutte le nostre linee, quel Punto dove esse perdono il loro nome e ogni distinzione, e diventano uno con lo stesso Punto, e con quello stesso Uno che il Punto è, eppure restano sempre in se stesse nient'altro che linee che giungono al termine» (Ruysbroeck, *De septem custodiis*, cap. 19).

Tutto questo simbolismo è legato alla dottrina che identifica le persone della «pluralità di Dèi» (*Viśve Devāḥ*, cioè la gerarchia degli Angeli, Intelligenze o Potenze), e parimenti i Giusti Deceduti, con i raggi del Sole Intelligibile²⁵: come, per esempio, in RV. I. 109. 7: «Ecco quegli stessi raggi con i quali gli Antenati si unirono»; X. 64. 13: «Ci siamo incontrati nel centro, dove Aditi conferma la nostra parentela»; ŚB. I. 9. 3. 10: «I raggi di Colui che splende là sono i Perfetti (*sukṛtaḥ*)²⁶ e la luce che lì è più alta, quella è Prajāpati», e II. 3. 1. 7: «I raggi, invero, sono i Molti Dèi, e la luce che lì è più alta, quella è realmente Prajāpati, o Indra»²⁷; «Secondo la teoria della processione per mezzo delle potenze, le anime sono descritte come raggi» (Plotino, *Enneadi*, VI. 4. 3), e «Lì tu ricadrà nel tuo Centro, un Raggio cosciente di quell'eterno Tutto» (*Maṇṭiqu't Tair*). Si osserverà che ciò, insieme al concetto di «movimento a volontà» (entrare e uscire), preclude qualsiasi interpretazione panteista nel senso eretico della parola²⁸; se non vi fosse molteplicità nell'unità, «entrare e uscire» sarebbero privi di significato: ciò che la dottrina implica è una «fusione senza confusione» o «distin-

zione senza differenza» (*bhedābheda*) - un'estremità di qualunque raggio è confusa col suo centro, l'altra è distinta da esso, e i Perfetti sono entrambe.

Dante, quando parla dell'Eternità, fa spesso riferimento a questo «punto (o momento) essenziale». Tutti i tempi sono presenti a Esso («il punto a cui tutti li tempi son presenti», *Paradiso*, XVII. 17); là «dove s'appunta ogni *ubi* e ogni *quando*, *Par.* XXIX. 12). «La natura del mondo, che quietava il mezzo e tutto l'altro intorno move, quindi comincia come da sua *meta*» (*Par.* XXVII. 106)²⁹; e «Da quel punto dipende il cielo e tutta la natura» (XXVIII. 41). È un punto di luce fiammeggiante, e «distante intorno al punto un cerchio d'igne si girava sì ratto, ch'avria vinto quel moto che più tosto il mondo cigne» (XXVIII. 25)³⁰, e questo cielo «non ha altro *dove* che la mente divina» (XXVII. 109)³¹; «Ivi è perfetta, matura e intera ciascuna disianza; in quella sola è ogni parte là ove sempr'era, perché non è in loco e non s'impola [...] onde così dal viso ti s'invola» (XXII. 64). Dice, inoltre, «né prima né poscia procedette lo discorrer di Dio sovra quest'acque» (XXIX. 20) - e, per citare Filone, «allora si esclude la nozione che l'universo sia venuto all'esistenza "in sei giorni"» (LA. I. 20): «A ogni istante il mondo è rinnovato, la vita giunge sempre nuova» (Rūmī, *Mathnawī*, I. 1142).

«Non s'impola», cioè non ha contrari, o coppie di opposti: questo è «il Paradiso in cui Tu, Dio, dimori», e il cui muro, come dice Nicola Cusano, «è costruito con i contrari» - fra i quali il passato e il futuro sono, dal presente punto di vista, la coppia più significativa, «velandoci dalla visione di Dio» (Rūmī) - e chiunque voglia entrare deve prima vincere l'altissimo Spirito della Ragione che custodisce l'angusto passaggio che li distingue (*De vis. Dei*, cap. 9)³². Questi contrari, di cui è fatto il mondo creato, sono le Simplegadi, che devono essere oltrepassate da ogni vi andante diretto a casa. Inoltre, Nicola Cusano dice: «Qualunque cosa sia da noi vista nel tempo, tu, Signore Iddio, non la *preconcepisti* così com'è. Poiché nell'eternità in cui tu concepisci³³, tutta la successione temporale coincide in un unico e medesimo Ora Eterno. Così non vi è nulla di passato o futuro là dove passato e futuro coincidono nel presente [...] Invero Tu, mio Signore, che sei Tu stesso Eternità assoluta, sei, e pronunci (la Tua Parola) di là dal tempo» (*De vis. Dei*, cap. 10). E così: «Attraimi, o Signore, ché nessuno può raggiungerci se non viene attratto da Te; liberami da questo mondo e congiungimi (*jungar*, rad. sanscr. *yuj*, *sāyujā*) a Te, Dio assoluto, nell'Eternità della Vita Gloriosa. Amen» (*De vis. Dei*, cap. 25).

A questo punto sarà opportuno considerare brevemente la curiosa resistenza che la mentalità contemporanea oppone al concetto di un essere statico che sia definibile solo negando ogni affermazione limitante, ogni procedere da una esperienza all'altra. L'aspetto che più colpisce in questa resistenza è il fatto che sia quasi sempre basata su sentimenti: la questione della verità o della falsità di una dottrina tradizionale non viene quasi mai sollevata, e tutto ciò che sembra importare è se la dottrina piaccia o meno. Questa è la sentimentalità di coloro che piuttosto che arrivare a una mèta preferirebbero procedere non sino a raggiungerla ma «per tutto il tempo», e che confondono la loro attività, che è solo un procedere non finito dalla potenzialità all'atto, con l'*essere* in atto.

Così R.A. Nicholson dichiara che «per le nostre menti gli atomi, che non hanno estensione alcuna nello spazio o nel tempo, sembrano alquanto insostanziali» (*Studies in Islamic Mysticism*, 1921, p. 154). L'obiezione può riferirsi specialmente agli atomi ash'ariti come costituenti delle grandezze reali, ma si applica altresì all'unico Tempo Atomico o Ora dell'Eternità che abbiamo considerato. Come osserva W.H. Sheldon: «Gli uomini *sentono* che ciò che non è esprimibile in termini temporali è privo di significato»: ma, continua, «la nozione di un essere statico e immutabile andrebbe compresa piuttosto come un processo così intensamente vivo, in termini temporali estremamente veloce, da comprendere insieme inizio e fine» (*Modern Schoolman*, XXI. 133). Non possiamo né dobbiamo, in effetti, ignorare che coloro che parlano di un essere statico, immutabile e senza tempo essendo al di sopra della parzialità del tempo, ne parlano anche come di un'immediata esperienza beatifica e del possesso di tutte le cose che sono state o che saranno nel tempo (per non menzionare la realizzazione di altre possibilità che non sono possibilità di manifestazione nel tempo): non è una «vita» minorata bensì una vita più grande che sussiste nel «nulla» che abbraccia tutte le cose, senza essere «nessuna» di loro. Allo stesso modo gli uomini si ritraggono di fronte al Nirvāṇa (lett. «despirazione»), benché sia proprio alla definizione di Nirvāṇa dire che «colui che lo trova, trova tutto»

(*sabbam etena labbhati*, KhP. 8) e che esso è la «beatitudine suprema» (*paramaḥ sukham*, *Nikāya*, *passim*)!

«Il tempo eterno» (il Tempo, distinto dal tempo che fugge), come dice Boezio, «è il possesso totale e perfetto della vita interminabile nella sua simultaneità». La risposta a ciò che gli uomini «sentono» quando rifuggono dall'«eternità» - proprio come rifuggono dalla «negazione di sé», che li impressiona solo perché non hanno distinto, in loro stessi, tra il Sé che «non divenne mai alcuno» e l'incostante Ego di «quest'uomo, il Tal dei Tali» - si trova in parole come quelle di Meister Eckhart: «Possedere tutto ciò che ha essere, che è ardentemente da desiderare e che porta gioia; possederlo simultaneamente e totalmente (*zemāle ungeteilet*) nell'anima intera, e ciò in Dio, rivelato nella sua perfezione svelata, dove dapprima sboccia³⁴, e nel fondo della sua essenza, interamente colto lì dove lo coglie Dio stesso - questa è la felicità. Ancora un'altra Pienezza del Tempo: se qualcuno avesse l'arte e il potere di raccogliere il tempo e tutto ciò che accadde in seimila anni o che accadrà sino alla fine del mondo³⁵, tutto ciò sintetizzato in un unico Ora presente (*ein gegenwertic nū*), questo sarebbe la "pienezza del Tempo". Quello è l'Ora dell'Eternità (*daz nū der ewikeit*), quando l'anima conosce tutte le cose come sono in Dio, nuove e fresche e care, come io le trovo ora» (Pfeiffer, p. 105).

Tale è quella Pienezza, che, come dicono le Upaniṣad, «togliendole la Pienezza, Essa resta nondimeno Piena» (BD. V. 1). Nessun Ṣūfī, nessuno in *samādhi*³⁶, nessun mistico occidentale, *raptus*, si è mai sentito sminuito dal suo «momento d'illuminazione». Vedere «il mondo in un granello di sabbia, e l'eternità in un'ora» - se fosse concesso - per chi non sarebbe abbastanza? La libertà di essere come e dove e quando si vuole, o dappertutto, o in nessun luogo - una simile libertà implica forse una privazione solo perché la parola indipendente enuncia un bene positivo nei termini di una libertà da tutte le limitazioni, l'esistenza delle quali è inseparabile da qualsiasi forma di esistenza nel tempo e nello spazio? Come si fa a «sentire» che qualcosa manca in un'«eternità» che, per definizione, «di nulla è manchevole»? In questo «onni-conseguimento» (*sarvāpti*)³⁷ non resta alcun desiderio insoddisfatto; né si può immaginare di essere «senza desideri» se non quando tutti i desideri sono soddisfatti, poiché allora il desiderio riposa nel suo oggetto. È una questione d'esperienza per coloro che ne parlano con tale certezza, e coloro che vivranno come essi hanno vissuto, vedranno ciò che essi hanno visto; ma quanto agli altri, una tale esperienza è da evitare o da desiderare?³⁸

Qui, dato che «il cambiamento è una morte» - come riconoscono Platone (*Eutidemo*, 283 D, cfr. *Parmenide*, 163 A, B), Meister Eckhart e l'intera nostra tradizione - ogni incontro è il primo incontro, e ogni distacco è per sempre. Gli incontri e i distacchi (di cui nascita e morte sono null'altro che casi speciali) sono possibili solo nel tempo, e ci rallegrano o addolorano solo perché «noi» siamo o, meglio, ci identifichiamo erroneamente con i tabernacoli psico-fisici e mutevoli che il nostro Sé assume, e riteniamo così di essere creature del tempo. È in quanto creature del tempo che ci addolora l'appassire dei fiori e la morte degli amici. Gli uomini provano tali e tal altri desideri o amori (*kāmāḥ*) ed essi «sono reali (o veri), ma coperti da falsità (o irrealtà) [...] Poiché, invero, se muore uno dei suoi cari, non potrà più vederlo *qui*. Ma coloro che qui sono ancora vivi, e quelli deceduti, e qualunque altra cosa uno desideri senza ottenerla, tutto ciò egli lo trova quando entra lì» (CV. VIII. 3. 1, 2). Ciò non significa che «qui» e «lì» siano semplicemente, da un lato, qui e ora, e, dall'altro, lì e dopo (*post mortem*); poiché l'universo stesso, «tutti gli esseri e tutti i loro desideri *sono* contenuti (*samāhitāḥ*)³⁹ in questa "Città di Dio» (il corpo vivente), nell'etere del cuore⁴⁰. Ma cosa resta (*atīśiṣyate*)⁴¹ della "città" quando è vinta e distrutta dalla vecchiaia?" Ciò che ne resta è la vera (o reale) "Città di Dio"⁴³ - il Sé⁴⁴ senza angoscia, senza età, immortale, il cui desiderio è vero (o reale), i cui concetti sono reali⁴⁵... Coloro che se ne vanno via avendo già trovato (o conosciuto) qui il loro Sé e quei desideri (o amori) veri, "si muovono a volontà" in ogni mondo» (CU. VIII. I. 1-6)⁴⁶. E questo concetto delle «due città» e dei desideri veri e falsi si trova in S. Agostino, ma prima di lui, in Platone: infatti «ci sono nelle anime degli uomini falsi piaceri, imitazioni o caricature di quelli veri» (*Filebo*; 40 C), dei quali i falsi piaceri (ψευδεῖς ἡδοναί) sono affezioni, mescolate con il dolore, e quelli veri (ἀληθεῖς)⁴⁷ sono quelli che vengono colti nella bellezza, soprattutto come manifesti nelle forme matematiche, e quelli dell'apprendimento⁴⁸, nei quali non c'è commistione di dolore (*Fi-*

lebo; 51). Secondo Platone e S. Agostino, nel mentre pensiamo alle cose eterne, alle cose che non mutano, partecipiamo dell'eternità. L'eternità non è distante da noi, ma più vicina del tempo, le estremità del quale sono invece realmente lontane, una molto davanti e l'altra molto dietro a noi: ciò che è vero, tuttavia, è sempre stato vero e sempre lo sarà. «Verità», nel Brahmanesimo, Buddhismo, Islam e Cristianesimo è, così come Eternità, uno dei nomi di Dio, ed è solo la nostra dimenticanza che ci fa pregare così: «O tu che non muti mai, dimora con me», come un Šūfī che desidera rendere *hāl* il suo *waqt*. Se il fondamento eterno dell'esistenza - *dhamma* - è sia qui e ora (*diṭṭhe dhamme*) che senza tempo (*akāliko*), sarebbe meglio vedere cosa si prova a «sentirlo» qui e ora, prima di «sentirsi» così spaventati da esso. Se, invero, non partecipiamo dell'eternità *ora*, forse non lo faremo mai⁴⁹.

Esiste un altro modo in cui si può suggerire la natura dell'esperienza dell'eternità. Si può assumere che una data mente non possa pensare a più di una cosa alla volta. Ma ciò non significa che la vita dell'intelletto sia solamente aritmetica. Anche il dare nomi alle cose, che è un potere intellettuale, è l'attribuzione a molti eventi successivi di un tipo di identità permanente (in realtà una pseudo-identità) al di fuori del tempo; senza di ciò, la comunicazione dei sentimenti sarebbe possibile ma non la comunicazione dei pensieri; la qual cosa indica già che il mondo intelligibile ha più a che fare con l'eternità che con il tempo. E allo stesso modo spazialmente, si consideri la complessità dell'arte nell'artista, cioè della forma nella mente dell'artista, nella quale questa forma singola, benché una, è la forma di molte cose che potrebbero essere e saranno in seguito pensate separate. Per esempio, nel pensare a una «casa», si pensa anche a molte altre cose, almeno al pavimento, alle pareti e al soffitto. Un esempio più complesso è offerto dal ben noto, benché affatto unico, esempio di Mozart, che udiva le sue composizioni non frase per frase, ma dapprima come un *totum simul*, e riteneva che questa «audizione reale di tutto insieme» fosse migliore della successiva audizione di tutto per esteso. L'esempio più complesso è quello della visione di Dante della «forma universal» del quadro del mondo⁵⁰, della quale egli dice: «Nel suo profondo vidi che s'interna legato con amore in un volume⁵¹, ciò che per l'universo si squaderna: sustanze e accidenti e lor costume, quasi conflati insieme⁵² per tal modo che ciò ch'i' dico è un semplice lume [...] A quella luce cotal si diventa, che volgersi da lei per altro aspetto è impossibil che mai si consenta» (*Paradiso*, XXXIII. 85-100). Si può pensare anche all'operazione immediata di un «genio matematico»; e alla visione di un Buddha, che «non opera in termini di composti» ma si posa dove vuole, «proprio come uno potrebbe saltare la sequenza di un testo, giungendo subito direttamente al punto» (*Vism.* 411). C'è anche il mistero della possibilità della comunicazione delle idee da una mente apparentemente circoscritta a un'altra, difficilmente comprensibile se non assumendo un qualche elemento trascendente comune a entrambe⁵³. E, infine, c'è il fatto che esiste «una conoscenza singola di cose contrarie», delle quali l'intelletto può essere consapevole allo stesso tempo, quando, per esempio, considera l'idea di «temperatura», nella quale sono incluse le nozioni di caldo e freddo⁵⁴. Da ciò si può avere un indizio su ciò che potrebbe significare essere «liberati dalle coppie di opposti», per esempio, da una conoscenza in termini di passato e futuro, che, come abbiamo visto, «velano da Dio». E benché l'onniscienza non sia affatto quantitativa, e nemmeno una mera accumulazione di conoscenza di cose, resta comunque valido che la potenza sinottica e sintetica dell'intelletto meramente umano ci fornisce un'analogia di ciò a cui potrebbe assomigliare il vedere e conoscere tutte le cose in una volta, senza contrapposizione di soggetto e oggetto, anzi, là dove «conoscere ed essere sono un'unica cosa»⁵⁵. Non si immagina che l'Intelletto Divino sia una sorta di dizionario, ma piuttosto una Parola o una Forma che è la forma di molte cose differenti, per usare il linguaggio dell'esemplarismo⁵⁶.

In conclusione, benché molto possa aggiungersi a ciò che è già stato detto⁵⁷, seguirò soltanto la persistenza del concetto tradizionale di tempo ed eternità in alcuni poeti metafisici inglesi. Per esempio, Herrick:

O Anni! e Secoli!
Addio, guardate, io vado
là dove so
dimorare l'Infinito

*e lì i miei occhi vedranno
tutti i tempi, e come
si perdono nel Mare
della Vasta Eternità*

*dove mai la Luna inghiottirà
le Stelle; ma Lei,
e la Notte, saranno
annegate in un Giorno senza fine⁵⁸.*

La seconda strofa di Herrick combina il pensiero di Joshua Sylvester -

*Oggi, Domani, Ieri
presso di Te non sono che un istante*

con Angelo Silesio:

*Wenn du das Tröpflein wirst im grossen Meere nennen,
Denn wirst du meine Seel'im grossen Gott erkennen⁵⁹;*

E anche il magnifico Testamento di Labadie:

«Consegno con tutto il cuore la mia anima a Dio, restituendola come una goccia d'acqua alla sua fonte, e mi rimetto a Lui con fiducia, pregando Dio, la mia origine e il mio oceano, che egli mi prenda in Se stesso e mi inghiotta eternamente nell'Abisso dell'Essere⁶⁰».

Questo tema ben noto - «la rugiada scivola nel mare splendente» - ha, come l'analogo concetto delle scintille del fuoco divino che sorgono da esso e a esso ritornano, e come quello dell'esule che ritorna a casa, un lungo παράδοσις, rintracciabile attraverso Ruysbroeck⁶¹, Meister Eckhart⁶² e Dante⁶³, sino alle fonti greche in Occidente, e, in Oriente, ai Sufi, particolarmente Shams-i-Tabrīz⁶⁴ e Rūmī⁶⁵ e alle fonti buddhiste⁶⁶, vediche⁶⁷ e anche cinesi⁶⁸. Per esempio, nella *Praśna Upaniṣad* VI. 5 (di cui si trova una versione buddhista che ne è un equivalente quasi letterale nell'*Aṅguttara Nikāya*, IV. 198) troviamo:

«Proprio come i fiumi che scorrono verso il mare, raggiungendolo tornano a casa, e i loro nomi-e-forme sono distrutti, e si parla solo del "Mare", proprio così le sedici parti (*kalā*) del Testimone (*paridraṣṭṛ*) che procedono verso la Persona (*puruṣa*)⁶⁹ allorché raggiungono la Persona, tornano a casa: i loro nomi-e-forme sono distrutti, e si parla solo della "Persona". Colui (che comprende ciò) diventa allora senza parti (*akalā*), immortale [...] Colui sul quale le parti sono stabilite, come i raggi infissi nel mozzo della ruota, è Lui che io conosco come la Persona che va conosciuta - che la morte non vi tormenti!»

Come ultima illustrazione dell'universalità delle idee che abbiamo discusso sopra citerò Jan Ruysbroeck:

«Poiché se possediamo Dio nell'immersione dell'amore - cioè se siamo persi a noi stessi - Dio è nostro e noi siamo suoi: e affondiamo eternamente e irrimediabilmente nel nostro unico possesso che è Dio [...] E questo affondare è come un fiume che senza pausa né ritorno sempre si versa nel mare; poiché è questo il suo proprio luogo di riposo» (*The Sparkling Stone*, cap. 9). «E ciò avviene di là dal tempo; cioè senza prima né poi, in un Eterno Ora [...] la casa e l'inizio di ogni vita e di ogni divenire. E così tutte le creature sono lì dentro, di là da se stesse, un unico Essere e un'unica Vita con Dio, come nella loro Origine Eterna» (*The Book of Supreme Truth*, cap. 10).

Abbiamo seguito, per quanto possibile, la storia dei significati dei concetti di tempo ed eternità: l'uno, nel quale tutte le cose vengono e vanno, e l'altra, in cui tutto sta immutabile. Possiamo accettare questi significati come stabiliti, senza metterli in discussione, solo se vogliamo preservare l'integrità di questa trasmissione. Fuorché per chi sceglie di vivere in un mondo meramente esistenziale e senza significato, essi sono sempre stati, e sempre saranno, parte integrante dell'esistenza umana.

Poiché «l'intuizione non spaziale e non temporale è la condizione dell'interpretazione dello stesso mondo spazio-temporale»⁷⁰; «tutti gli stati d'esistenza, visti in principio, sono simultanei nell'eterno ora [...] (e) chi non riesce a sfuggire al punto di vista della successione temporale per vedere tutte le cose nella loro simultaneità è incapace della minima concezione d'ordine metafisico»⁷¹; e nell'«esperienza unificata della realtà l'intero processo della creazione - dal Patto Primordiale sino alla Resurrezione - è un unico istante intemporale di automanifestazione divina»⁷².

Note

¹ Chi sono «i morti»? «Morto è l'uomo di ieri, poiché è morto nell'uomo di oggi, e l'uomo di oggi muore nell'uomo di domani» (Plutarco, *Moralia*, 392 D).

² Questa «trasformazione» non si applica per nulla in maniera esclusiva alla resurrezione dei corpi in un lontano futuro, ma (come nell'Islam) all'istante presente dell'illuminazione, quando «l'anima, che si trovava morta in un corpo vivente, risorge» (S. Agostino, *Sermo*, LXXXVIII. 3. 3) o, come lo esprime S. Tommaso, al «primo istante al quale inerisce la grazia».

³ A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion*, 1938, II, p. 346. Cfr. René Guénon: «Colui che non riesce a sfuggire al punto di vista della successione temporale è incapace della minima concezione d'ordine metafisico» (*La Métaphysique orientale*, Parigi, 1929, p. 17).

⁴ «Pensa a Dio e troverai l' "è" là dove l' "è stato" e il "sarà" non possono essere» (S. Agostino, *In Joan. Evang.*, XXXVIII, 10).

⁵ «Subitamente (ἐξαίφνης) risplendette una viva luce dal cielo» (*Atti*, 22,6); «Ecco, ora è il tempo favorevole, ecco, ora è il giorno della salvezza» (ἰδοὺ, νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, *II Cor.* 6,2).

«Subitaneo» (*sub-it-aneus*) significa letteralmente «che va furtivamente»; e ἄφνω ha anche il senso di «misteriosamente». Ritroviamo queste idee anche in India in relazione alla processione e all'immanenza divine; per esempio, in RV. I. 145. 4, dove Agni *sadyo jātas tatsāra*, che Grassmann traduce «*kaum geboren schleicht*» (appena nato, egli s'insinua furtivamente) - si potrebbe dire anche «come un ladro nella notte»; cfr. Muṇḍ. Up. I. 1. 6 e II. 2. 16: *adreśyam agrāhyam [...] sūsūkṣmam [...] guhācara [...] antaścarate bahudhā jāyamānaḥ*, e MU. II. 5: *sa va eṣa sūkṣmo' grāhyodṛśyaḥ [...] ihaivāvartate*.

Inoltre, a proposito di questa rapidità: «Nello stesso momento in cui lo (Dio) sono presente qui, sono anche là» (Filone d'Alessandria, *Sacr.* 68); «Esso (il νοῦς) non si è spostato come ci si sposta da un luogo a un altro, ma è là» (Ermete Trismegisto, XVI. 2. 19); «Uno, immobile, è più rapido della mente [...] quello, stando immobile, supera quelli che corrono» (Īśā Up., 4).

⁶ L'«istante» di S. Tommaso è rigorosamente atomico, e il suo argomento poggia sul fatto che questi istanti non sono delle parti del tempo.

⁷ Nelle cose sovratemporali nessun intervallo separa la causa dall'effetto e l'inizio dalla fine. Sarebbe interessante - dal punto di vista dell'*hermeneia* non dell'etimologia, evidentemente - collegare «pentimento» a *repente*.

⁸ «Il viaggio dello spirito non è condizionato dallo spazio e dal tempo» (Rūmī, *Mathnawī*, III. 1980).

⁹ In altre parole, «eviterna», come gli angeli, o, in quanto ragione, mortale, in quanto intelletto, immortale (benché il termine «ragione» sia talvolta usato nel senso di «intelletto» - del resto esso aveva in origine questo senso più elevato). Sulle «due menti» (mortale e immortale), cfr. A.K. Coomaraswamy, *On Being in One's Right Mind* in «Review of Religion», 7, 1942, pp. 32-40: «*Metanoia*» è un cambiamento, una trasformazione della mente.

¹⁰ «L'ora del tempo è lo stesso, per quanto concerne il suo soggetto, nell'intero corso del tempo, ma differisce in un aspetto [...] in quanto è qui e lì [...] Similmente il flusso dell'ora in quanto alternante nell'aspetto è il tempo. Ma l'eternità resta la stessa sia secondo il soggetto che secondo l'aspetto. Pertanto l'eternità non è la stessa cosa dell'ora del tempo» (I. 10. 4 ad 2). Ciò è, ovviamente, aristotelico, oltretutto in accordo con Boezio.

¹¹ Etimologicamente affini, entrambe le parole possono significare sia «vita» che «evo». La radice di IE è I, «andare» (presente anche in αἰών, αἰεί, *aevum*, *aeternus*, *ewig*, *ever* e *aye*); nel suo senso frequentativo, quello della continuazione in un dato stato, essa implica «esistere» o «essere». Quando Agni è contrapposto agli altri Dèi, quale «l'unico immortale», egli può esser chiamato anche *viśvāyus*, «la totalità della vita», e questa totalità è analoga alla pienezza dell'«intera vita» (*sarvam āyus*) d'un uomo che non muore prematuramente.

Su αἰών (come *āyus*) quale periodo completo, di ogni vita particolare o di tutta l'esistenza, vedi Aristotele, *De coelo* I. 9. 15; su αἰών e χρόνος, cfr. Filone, I. 496, 619 (Liddell and Scott).

¹² Questo sembra esser stato il punto di vista di Guglielmo di Ockham: «Il suo fine precipuo nel *Tractatus de Successivis* è di mostrare che il movimento, il luogo e il tempo non sono entità separate dalle rispettive realtà, cioè il corpo mosso, il corpo localizzato e il corpo mosso nel tempo. Ockham pensa che questa sia anche la vera opinione di Aristotele» (P. Boehner, *The Tractatus de Successivis attributed to William of Ockham*, St. Bonaventura, N.Y. 1944, p. 30).

¹³ «Io sono ciò che Io sono» è la versione greca di ciò che in ebraico faceva in realtà: «Io divengo ciò che Io divengo»: il greco Lo considera come: «Lui è in Se stesso», l'ebraico come: «Lui è in rapporto a noi», essendo divenuto «il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe». Entrambi i concetti sono comuni nella tradizione vedica; da un lato, «"Egli è", solo così può esser colto» (KU. VI. 13), dall'altro, «Tu, Agni, alla nascita sei Varuṇa, e diventi (*bhavasi*) Mitra allorché acceso» (RV. V. 3. 1) e «Egli divenne (*abhavat*) il Sole degli Uomini» (RV. I. 146. 4, cfr. *Giov.* 1:4).

¹⁴ «Attraverso la carità»; per esempio, la pratica di *maitrī*, *karuṇā*, *muditā*, *upekkhā* nei *brahma-vihāra* buddhisti (cfr. il mio *Figures of Speech or Figures of Thought*, pp. 147-48); poiché, come dice Meister Eckhart: «Dio ama tutte le creature allo stesso modo, e le colma del suo essere; e allo stesso modo noi dovremmo estendere il nostro amore a tutte le creature; e questo troviamo spesso tra i pagani: l'aver raggiunto questo stato di pace ricca d'amore in virtù della loro comprensione naturale» (Pfeiffer, p. 273).

¹⁵ Nell'edizione inglese curata da Loeb, malamente tradotto con «*everlasting*» (perpetuo). Per Boezio l'eternità è in-finita, cioè senza principio né fine, ma certo non una durata: essa non «dura»: è il tempo che «dura».

¹⁶ Non sembra necessario discutere il problema dell'«eternità del mondo» nel presente contesto. Farò notare solamente che il «mondo senza fine» del Cristianesimo sembra riferirsi in un senso al mondo (quello in cui il tempo può esser detto «interminabile»), e in un altro senso a *questo* mondo (quello in cui un dato tempo ha un inizio e una fine). Proprio come nella dottrina tradizionale, vi sono cicli che iniziano e finiscono, ma la serie dei cicli non ha né inizio né fine.

¹⁷ Il sanscr. *prajñā*, etimologicamente greco *πρνοβία* e latino *pro-gnosis*, è attribuito all'onniveggente e onnisciente Sole e Sé spirituale: è la conoscenza di tutte le cose, non derivata dall'osservazione dei loro eventi.

¹⁸ Entrambe qui nel senso di *voũς*, *intellectus vel spiritus*, come in S. Agostino, *De ordine*, II. 19.50: «Se la ragione è immortale [...] e se io sono la ragione, allora ciò per cui sono chiamato mortale non è mio»; non la ragione talvolta distinta dall'intelletto, come in S. Agostino, *De Trin.* XII. 15.25: «Una cosa è la cognizione intellettuale delle cose eterne, un'altra è la cognizione razionale delle cose temporali», o come in Boezio, *De consol.* I. 6, dove egli parla di se stesso come di un «animale razionale e mortale», ciò significando che ha dimenticato che cosa egli stesso sia.

¹⁹ La «punta de lo stelo a cui la prima rota va dintorno [...] da quel punto dipende il cielo e tutta la natura» (Dante, *Paradiso*, XIII. II, XXVIII. 41); «apri gli occhi [...] e vedrai il tuo credere [...] nel vero farsi come centro in tondo» (Dante, *Paradiso*, XIII. 49).

²⁰ «*Ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem*».

²¹ Il *punctum medium*, chiamato sopra «indivisibile», cioè ἄτομος.

²² Né nel tempo né nell'eternità, ma fra i due; poiché il movimento deve cessare allorché la mèta, il centro, è stato raggiunto; e così il movimento sarà, figurativamente, spirale. Persino gli angeli decaduti non avrebbero potuto cadere sino a che fossero sussistiti nella vita increata: senza una «creazione», che necessariamente implica un qualche grado di «Separazione» dal centro, né la Caduta né la Redenzione sono concepibili. Queste sono le due «metà» del ciclo dell'esistenza; ma nell'eternità l'«estroversione» e l'«introversione» coincidono: e ciò garantisce realmente l'apocatastasi finale di ogni «scintilla caduta».

²³ L'ὀ τροχὸς τῆς γενέσεως di S. Giacomo e il *bhava-cakra* indiano, il ciclo del tempo. Sul simbolismo del cerchio, cfr. Dionigi, *De div. nom.* V. 6; S. Tommaso d'Aquino, *De principio scientiae Dei*, 14; René Guénon, *Le symbolisme de la croix*; e il mio *Vedic Exemplarism* in HJAS, I, 1936, p. 45.

²⁴ *Śatapatha Brāhmaṇa*, X. 5. 2. 17: «Sia vicino che lontano; poiché in quanto Egli è qui sulla terra, nella carne, Egli è vicino, e in quanto Egli è Quell'Uno in quel mondo, Egli è parimenti distante».

²⁵ «Non il sole che tutti gli uomini vedono, ma Lui che pochi conoscono con la mente», AV. X. 8. 14; per altri paralleli, vedi *Psychiatry*, VIII, 1945, p. 288, nota 7.

²⁶ «Quale Sé Perfetto (*sukṛta* = τέλος), passai nell'increato mondo-di-Brahma» (CU. VIII. 13).

²⁷ Cioè il Sole stesso, rappresentato dal disco solare, la Porta del Sole.

²⁸ Nel senso proprio, naturalmente, un «panteismo» è inevitabile: ché se Dio fosse meno del Tutto, allora vi sarebbe qualcosa di esterno alla sua essenza, e pertanto egli sarebbe non infinito, ma limitato.

²⁹ In questa metafora della corsa dei carri, un «circo», io credo che meta non sia letteralmente il punto di partenza bensì il palo attorno al quale si compie la svolta.

³⁰ «L'imperituro *Brahmā*, fiamma, più sottile del sottile, sul quale sono fondati i mondi e tutte le cose in essi» (Muṇḍ. Up. II. 2. 2), «come una sfolgorante ruota fiammeggiante» (MU. VI. 24).

³¹ È solo in questo senso che Dio può essere pensato come un «luogo»: τόπος nei testi gnostici, *loka* nelle Upaniṣad.

³² Il Logos: «Io sono la porta, per me...»

³³ Di questa concezione Meister Eckhart parla altrove come de «l'atto di fecondazione latente nell'eternità». Esso coincide con la nascita eterna del Verbo «per mezzo del quale tutto è stato fatto».

³⁴ *In dem ersten üzbruche* (al primo sboccio): così, non ancora manifestato (futuro) né ancora nascosto (passato), bensì non manifesto-manifesto (*vyakyāvyakta*). Su questo stato di promessa perfetta ed eterno sboccio, lo stato di più alta tensione concepibile, che è anche il paradigma dell'arte ideale, vedi il mio *Theory and Practice of Art in India* in «Technical Studies», III. 1934, p. 75. Questo momento perfetto avviene all'«Alba», cfr. Mayūra, *Sūryaś ataka* XXVI: «Invero, al tempo dell'inizio, quando lo splendor del Sole, come il pennello del pittore, dischiude, come fosse (un occhio aperto o un fiore), il quadro dell'intero universo». È come la posizione dell'arciere al momento dello scocco, quando la freccia è sul punto di partire; e come nell'arte cinese, «l'istante rappresentato è la pausa prima che inizi l'azione, quando il corpo è (ancora) teso» (H. Fernald nel *Burlington Magazine*, gennaio 1936, p. 26). È notevole che anche gli Shaker sostenessero che la bellezza più elevata sia quella «peculiare ai fiori», non quella «che appartiene al frutto maturo».

³⁵ Cioè attraverso tutto il tempo, nel senso allora generalmente accettato: o meglio, come potrebbe esprimerlo un Indù, attraverso tutti i tempi, dei quali la presente età del mondo è solo una. Lo stesso sarebbe valso per Origene.

³⁶ Letteralmente ed etimologicamente, «sintesi».

³⁷ «Lo Spirito Vitale (*prāṇa*) è il Sé Presciente (*prajñātman*), insieme Vita e Immortalità [...] Chiunque si avvicini a Me quale Vita e Immortalità, vive interamente la sua vita in questo mondo, e ottiene l'immortalità inesauribile (*akṣiti*) nel mondo della luce celeste [...] Questo è l'"Onni-ottenimento" nello Spirito Vitale» (Kauṣ. Up. III. 2. 3).

³⁸ So che vi sono uomini moderni per i quali la soddisfazione di tutti i possibili desideri non sarebbe sufficiente; di là da ciò, essi vogliono nutrire e cercare altri desideri non ancora soddisfatti. Sono coloro che non hanno mai compreso cosa significhi accontentarsi di poco, e non riescono a immaginare uno stato di contentezza anche se fosse provvisto di tutto ciò che si può desiderare; sono uomini «che non vorrebbero vivere senza fame né sete se non potessero anche soffrire le conseguenze naturali di queste passioni» (Platone, *Filebo*, 54 E); uomini che dimenticano che non si può aggiungere altro all'infinito.

³⁹ *Samāhita*, «in *samādhi*»: lett. ed etimologicamente, «sintetizzato».

⁴⁰ «Il regno di Dio è in voi».

⁴¹ La stessa domanda è posta in KU. IV. 3, V. 4, e si risponde: «Quello» cioè Brahma, Dio. Se S. Paolo potè dire: «Vivo, non già *io*, ma Cristo in me», che cosa sarà «rimasto» quando quest'uomo, Paolo, morì? «Il corpo dell'uomo è soggetto alla morte dominatrice, ma l'immagine dell'Eternità (αιῶνος εἶδωλον) resta (λείπεται = *atīṣiyate*) viva», Pindaro, *Dirge*, 131.

⁴² «Perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» (*Ebrei*, 13:14).

⁴³ «Due amori hanno creato queste due città [...] la terrena [...] e la celeste [...] Pertanto lascia che ogni uomo si interroghi su ciò che egli ama; ed egli scoprirà di quale [delle due] è il cittadino» (S. Agostino, *De civ. Dei*, XIV. 28 e *In Ps. LXIV. 2*); e «Bene è che senza termine si doglia chi, per amor di cosa che non duri, etternalmente quello amor si spoglia [...] l'amor che drittamente spira» (Dante, *Paradiso*, XV. 10-13 + 2)

⁴⁴ «[...] il Sé autosussistente, senza desideri, giovane, che non invecchia e non muore, chi lo conosce più non teme la morte» (AV. X. 8. 44). Sulla «Città di Dio» (*brahmapura*), vedi AV. X. 2. 28-33.

⁴⁵ Le ultime parole, che descrivono il Sé, vengono ripetute e sviluppate ulteriormente in MU. VII. 7.

«Gli oggetti degli amori terreni sono mortali, dolorosi, amori di ombre che cambiano e passano, poiché non sono questi quelli che amiamo in realtà, né il bene che in realtà cerchiamo. Ma l'oggetto vero del nostro amore è là dove possiamo essere con esso, coglierlo e realmente possederlo, dove non esiste copertura della carne che ci escluda [da esso]», Plotino, *Enneadi*, VI. 9. 9.

⁴⁶ Come in *Giov.* (10:9): «Entrerà e uscirà e troverà pascoli»; TU. III. 10.5: «Su e giù per questi mondi, mangiando ciò che vuole e assumendo l'aspetto che vuole»; RV. IX. 113. 9: "Dove il movimento è a piacere»; *The Cloud of Unknowing*, cap. 59: «[...] allora ci troveremo così rarefatti nel corpo e nello spirito, che saremo in grado di andare fisicamente in qualunque posto vorremo, con la stessa velocità con cui ora ci muoviamo da un posto all'altro con il pensiero».

⁴⁷ Ὁ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τὰληθῆ λέγει, (Parlare di ciò che è e delle cose che sono significa dire la verità), *Eutidemo*, 284 A; «*Verum mihi videtur esse id quod est*» (Mi sembra che sia vero ciò che è), S. Agostino, *Soliloq.* lib. II, c. V, n. VIII. Ma la verità dei fatti e la verità dei principi riguardano livelli diversi di riferimento. Il sanscr. *satyam* (rad. *as*, «essere»), «verità» o «realtà», può predicarsi tanto relativamente delle

cose temporali quanto assolutamente dell'essere immutabile. Per una discussione più piena vedi sopra nota 36 del capitolo sul Buddhismo.

⁴⁸ Naturalmente non una mera erudizione, bensì «l'apprendimento che conduce l'anima dal divenire all'essere», conoscenza dell'«essenza che è per sempre, e non è fatta vagare tra generazione e distruzione» (Platone, *Repubblica*, 485 B, 521 D): «Ogni vera conoscenza concerne ciò che non ha colore, non ha forma ed è intangibile [...] non una conoscenza che ha un inizio e varia a seconda che sia associata con l'una o l'altra delle cose che noi ora chiamiamo "realtà", ma quella che è realmente reale» (*Fedro*, 247): «realmente reale» corrisponde a *satyasya satyam, paramārtha-satyam, ens realissimum, τὸ ὄντως ὄν*.

⁴⁹ BU. I. 4.15, IV. 4.14; CU. VII. 25. 2, VIII. 1. 6; BG. XVIII. 58.

⁵⁰ Il «paradigma eterno» di Platone sul quale è modellato il mondo sensibile, *Timeo*, 29; «Il quadro-del-mondo (*jagac-citra*) dipinto dallo Spirito (il Sé di tutti gli esseri) sulla tela dello Spirito, e nella quale esso prova gran diletto» (Śaṅkarācārya, *Svātmanirūpaṇam*, 95) - per Empedocle (Diels fr. 23) e per Platone (*Timeo*, 55 C) il Creatore dipinge, e nell'Islam è chiamata pittore (*muṣawwir*, *Qur'ān*, LIX. 24). Per dirla con Filone, il modello ideale della cosa che dev'esser è, per così dire, "incisa" nella mente dell'artefice (*Opif. XVI. 22*).

⁵¹ Cfr. Empedocle (Diels, fr. 26): «Portato tutto insieme in un unico ordine dall'Amore».

⁵² *Insieme*, ingl. «*in-same*», in quanto riguarda sia il tempo che lo spazio. «Il centro del vortice, dove tutte le cose vengono insieme, in modo da essere una sola» (Empedocle, Diel, fr. 35, 36); «Li tutte le cose sono lo stesso e nondimeno distinte; allo stesso modo in cui l'anima possiede la conoscenza di molte cose senza confusione, ciascuna portando a termine il proprio compito quando risulta necessario», com'è nel caso delle «potenze» che ineriscono a un seme (Plotino, *Enneadi*, VI. 9. 6): «*Nū sint alliu dine gelīch in gote unde sint got selber*» (Ora tutte le cose sono uguali a Dio e identiche a Dio), (Meister Eckhart, Pfeiffer, p. 311). Si potrebbe dire: *plures, non tamen multa, sed unum*.

⁵³ «Tutte le proprietà umane procedono dall'Uno [...] altrimenti un uomo non potrebbe comprendere un altro che parla» Jacob Boehme, *Sig. Rer.* I. 3). «In tutte le conversazioni tra due persone si fa tacito riferimento a una natura comune. Quella terza parte, o natura comune, non è sociale, è impersonale: essa è Dio» (William James, *Varieties of Religious Experience*); «Il Sé (del sé), che controlla la parola dall'interno [...] Colui che conosce ma non è conosciuto» (BU. III. 7. 17, 23). «La coscienza è un singolare che non ha plurale» (Erwin Schrödinger, *What is life?*, 1945, p. 90). Più in generale, W.M. Urban, *The Intelligible World* (1929) e *Language and Reality* (1939).

⁵⁴ Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Sum. Theol.* I. 75. 6, dove ciò fornisce un argomento a favore dell'incorruttibilità (immortalità) dell'anima intellettuale.

⁵⁵ A differenza di ciò che si suppone generalmente, ciò non fu enunciato per primo da Parmenide, fr. V. Il suo τὰ γὰρ αὐτο νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι significa semplicemente che «ciò che può esser pensato è la stessa cosa che può essere» (vedi Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1930⁴ p. 173, nota 2). Plotino (*Enneadi*, V. 9. 6) cita le parole di Parmenide, ma benché a quel tempo era possibile che l'infinitivo fosse soggetto di una frase (e difatti Plotino usa τὸ εἶναι come soggetto, *Enneadi*, III. 7. 6), la sua citazione intende mostrare che «*nell'immateriale*, conoscenza e conosciuto sono lo stesso»: e mentre ciò implica che lì il conoscitore, la conoscenza e il conosciuto sono lo stesso, ciò che è effettivamente predicato difficilmente potrebbe esser altro che l'*adequatio rei et intellectus* della Scolastica - o, per dirla con Platone, «il render ciò che in noi pensa simile agli oggetti del suo pensiero», i quali, se eterni e divini, reintegreranno il nostro essere nella sua «natura originale» (*Timeo*, 90). Sembra che sia stato S. Agostino il primo a enunciare esplicitamente che *in divinis vivere*, conoscere ed essere sono un'unica e medesima cosa (*De Trin.* VI. 10. 11, *In Joan. Evang.* XCIX. 4 e *Conf.* XIII. 11). Esser ciò che si conosce non è uno *status* dato, ma da conquistare. Ciò che è vero nelle condizioni presenti è che «come si pensa, così *si diviene*» (*yac cittas tanmayo bhavati*); ed è per questo che il pensiero andrebbe purificato e trasformato, poiché se fosse centrato su Dio così come è adesso centrato sulle cose sensibilmente percettibili, "Chi non sarebbe liberato da questa schiavitù?" (MU. VI. 34. 4, 6).

⁵⁶ Cfr. il mio «Vedic Exemplarism» in HJAS, I, 1936, pp. 44-6. Gli Angeli, come dice Meister Eckhart, hanno meno idee e usano meno mezzi degli uomini. Dio ha una sola idea ed è solo quella, e non ha bisogno di alcun mezzo.

⁵⁷ Ho fatto solo un uso limitato del mirabile ed esauriente studio di F.H. Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought*, 1937. Lo studio di G.E. Mueller, «Experimental and Existential Time» (*Philosophy and Phenomenological Research*, 6, 1946, 424-35), tratta delle fonti greche e cristiane. Io non capisco le sue parole: «Di contro a questa affermazione assoluta dell'essere negli eventi del tempo naturale sta la negazione indù del tempo»; poiché come potrebbe essere una «negazione del tempo» l'affermazione che «il tempo e il senza tempo» sono *entrambi* forme di Dio, il Quale è «*ad un tempo* dotato e privo di forma, udibile e silente»

e così via; ed è certamente vero per l'India così come la Grecia che «la bellezza e la sostanza della cultura umana è resa manifesta nelle celebrazioni stagionali e feste annuali dell'anima». Esiste una pregevole discussione del nostro soggetto da parte di Alberto Rougés, nel suo *Las Jerarquías del Ser y la Eternidad*, Tucumán, Argentina, 1943. Non ho potuto vedere *Space, Time and Deity* di Alexander. Joseph Katz nel suo «Eternity - Shadow of Time» (*Review of Religion*, 11, 1946, 36-45) cerca di capovolgere il concetto platonico e tradizionale del tempo come immagine o imitazione dell'eternità, e compie anche l'errore molto frequente di supporre che, essendo la soddisfazione di tutti i desideri possibile solamente «di là dal tempo», una tale soddisfazione debba essere «posposta», dimenticando che il *nunc aeternitatis* è presente qui e ora come sempre è stato e sempre sarà. Di fatto, è l'utopista secolare che crede nella perfettibilità della società umana e ne pospone la felicità, mentre il Šūfī, «figlio dell'Istante», «prende i contanti e dimentica i crediti». Katz, inoltre, pensa che la soddisfazione di tutti i desideri sarebbe «priva di significato» poiché mancherebbero i bisogni che li hanno suscitati. Traherne fornisce la risposta: ammettendo che «non può esservi gioia dove non c'è desiderio», dice che «Egli (Dio) vuole infinitamente tutte le Sue gioie [...] e tutte quei piaceri desiderati Egli li possiede infinitamente [...] La sua vita in desideri e gioie è infinita, ed entrambi sono sentiti come la Sua Beatitudine Suprema»!

⁵⁸ «Un solo giorno, che dura e non passa», Agostino, *Ps. LXXXIX. 15*. A proposito del «giorno perpetuo», vedi sopra p. 17. Cfr. anche Meister Eckhart: «Tuffati, questo è l'annegamento». Non dovrebbe esser necessario dire che l'«annegare», l'«anonimità», il «diventare nessuno», possono essere di due tipi completamente diversi, a seconda che ci si tuffi nelle Acque superiori o in quelle inferiori. Ci si ritrae dalle Acque superiori solo a causa dell'attaccamento per l'Ego empirico e transeunte che «non è il mio Sé»: si dovrebbe rifuggire dal tuffarsi nelle acque inferiori, poiché ciò significa la perdita anche della propria individualità, di modo che non si possiede più, parlando propriamente, un nome bensì solo un numero, come un prigioniero condannato, o, come nelle società proletarie, si diventa un'unità statistica e non più una persona. «Essersi perduti» nell'infinito, ed essersi perduti nell'indeterminato sono, letteralmente, mondi a parte, proprio come sono a parte cielo e inferno. «Quando tornerò nuovamente in Varuṇa?», RV. VII. 86. 2; «l'Unico Oceano» (RV. X. 5.1).

⁵⁹ (Se tu nel grande mare darai nome alla goccia, allora potrai nel grande Iddio riconoscer la mia anima), Angelus Silesius, *Cherubinische Wandersmann*, VI. 172 (cfr. IV. 137).

⁶⁰ Citato da Dean Inge, *Philosophy of Plotinus*, seconda ediz., I. 121.

⁶¹ Vedi sotto: Ruysbroeck fa costantemente uso del termine «immersione», un esatto equivalente del pali *ogadha*, nella comune espressione *amat'ogadha* «immersione, o tuffo, nel Senza Morte», pensato come un «insondabile mare».

⁶² «Come la goccia diventa l'oceano, così l'anima è deificata, perdendo il proprio nome e la propria opera, ma non la sua essenza», Pfeiffer, p. 314.

⁶³ «Nostra pace è quel mare, al qual tutto si move», Dante, *Par.*, III. 85-6.

⁶⁴ «Entra nell'Oceano, che la tua goccia possa diventare un Mare che è come cento "mari di Omān"», *Dīwān* (Nicholson, Ode 12).

⁶⁵ *Mathnawī*, IV. 2612 e *passim*.

⁶⁶ A. IV. 202; Udāna 55; M. I. 487.

⁶⁷ CD. VI. 10. 1, Muṇḍ. Up. III. 2. 8, e Praśna Up. VI. 5. Cfr. RV. VII. 86. 2: «Quando tornerò in Varuṇa?» (il Mare) = Brahma «il cui mondo sono le Acque», Kauṣ. Up. I. 7.

⁶⁸ *Tao Te Ching*, 32: «Al Tao giungerà tutto ciò che è sotto il cielo, come ruscelli e torrenti confluiscono in un grande fiume o mare». Nella presente opera ho ommesso le fonti cinesi perché non le conosco a sufficienza.

⁶⁹ Il «Testimone» e la «Persona» sono uno, ma considerati rispettivamente *sub specie temporis* e *sub specie aeternitatis*.

«Testimone (*upadraṣṭr*), confermatore, supporto, fruitore, Grande Signore, e anche il Sé Supremo, così è chiamata la Suprema Persona quando è in questo corpo» (BG. XIII. 22); «La Persona immanente, fruitrice» (MU. VI. IO). Quegli è «colui che guardò fuori attraverso gli esseri» (KD. IV. 6); il «Veggente (*draṣṭr*) invisibile [...] oltre al quale non v'è altri che veda» (BU. III. 7. 23 e III. 8. II). Questa persona è anche Agni in quanto *upadraṣṭr*, JB. III. 26, a somiglianza del quale il Purohita funge da auriga e *upadraṣṭr* del re per vedere che egli non agisca male, JB. III. 94. Così, allora, il Testimone è il nostro «Uomo interiore», dal quale nulla che sia fatto dall'«uomo esteriore» può esser celato. Ancora, «la Persona qui, Colui che comprende, è egli stesso quel Progenitore (Prajāpati) che è l'Anno, le cui quindici parti sono le sue ricchezze, la sedicesima, quella che resta (kṣiyate, κτίζω), paragonata al mozzo d'una ruota, è rappresentata dalla notte di luna nuova attorno alla quale girano le quindicine crescenti e quelle calanti» (BU. I. 5.14,15): è con questa sedicesima

parte residua (*atisiṣṭā*), quando le altre parti sono state eliminate, che si comprendono i Veda (CU. VI. 7). Questa è la «Persona» residua la cui unità (*ekatvam*) è raggiunta transcendendo tutti i suoi aspetti (MD. IV. 6), e di là dalla quale non v'è altro (KU. III. II). Questo è anche il Residuo (*ucchiṣṭam*) che A V. XI. 7 descrive come la «sintesi (*samādhi*) di tutte le cose» e l'«origine di tutto»: questa è la Fons Vitae, e non conosco alcun altro testo in cui la pienezza del contenuto dell'Eternità sia così adeguatamente espressa.

⁷⁰ Wilbur M. Urban, *The Intelligible World*, 1929, p. 268.

⁷¹ René Guénon, *La métaphysique orientale*, 1939, pp. 15, 17.

⁷² R.A. Nicholson, Commento a Rūmī, *Mathnawī*, I, 2110-11.