

NOTE SULLO YOGA

Frithjof Schuon

Lo Yoga è la manifestazione più diretta possibile e anche più ampia d'un principio spirituale che, come tale, deve potersi manifestare dovunque la natura delle cose lo permetta o l'esiga; questo principio è essenzialmente quello di una "tecnica" – o di un'"alchimia" – tendente ad aprire il microcosmo umano all'influsso divino. Lo Yoga definisce se stesso un "arresto delle attività della sostanza mentale", e a rigor di termini non c'è che un solo Yoga, l'arte della concentrazione perfetta, di cui lo Hatha-Yoga e il Râja-Yoga costituiscono le due forme essenziali e gli altri Yoga (laya e mantra) sono modi o sviluppi particolari. È vero che la parola Yoga designa pure – in virtù del suo significato letterale d'"unione" – le grandi vie di "gnosi" (jnâna), d'"amore" (bhakti) e d'"azione" (karma), ma il rapporto col principio caratteristico dell'arte yogica è allora molto meno diretto¹. Lo Yoga, qual è definito nello Shâstra di Patanjali e nelle opere connesse, è sempre l'"alchimia" interiore, o l'insieme dei mezzi tecnici che permettono di realizzare – con l'ausilio di elementi intellettuali, corporali, morali e a volte emotivi – l'"unione" attraverso l'estasi², il samâdhî.

Per precisare la distinzione che abbiamo appena stabilito, daremo questo esempio, in verità assai schematico, ma nondimeno istruttivo: per lo jnâna, l'"umiltà" è la coscienza della nullità dell'ego considerato nell'aspetto della sua relatività; per la bhakti, l'umiltà sarà l'abbassamento davanti alla bellezza dell'Amato presente dappertutto, l'annientamento di sé dinanzi alla Gloria divina; per il karma, la stessa virtù diventerà il servizio disinteressato del prossimo, l'umiliazione di sé in vista di Dio; ma, nell'ottica strettamente yogica, questa virtù sarà in qualche modo "geometrica" o "fisica": essa apparirà come il "livellamento" delle attività della sostanza dell'anima, l'astensione da ogni affermazione mentale.

Il fatto che la possibilità d'una "tecnica spirituale" risulti non da un volere umano, bensì dalla natura delle cose, risponde in anticipo all'obiezione – molto umana questa – che lo Yoga sarebbe cosa inutile, perfino "artificiale"³, e contraria al vero amore di Dio. Il principio yogico, in realtà, ha il suo fondamento nell'aspetto cosmologico dell'uomo, aspetto che comporta la possibilità d'applicare al microcosmo delle discipline quasi "geometriche", e di conseguenza estranee ai meandri del ragionamento quanto agli impulsi del sentimento; vale a dire che esse hanno un carattere puramente "fisico", ampliando tale termine – secondo la sua accezione primitiva – all'intera sfera delle "azioni e reazioni concordanti", dunque a tutto quel che è soggetto alle leggi e forze "impersonali" del cosmo. Ma per un altro verso, e stando a una prospettiva più profonda, il principio yogico poggia sull'idea che l'uomo è come immerso nell'Infinito: la sua essenza – ciò grazie a cui esiste e conosce – "non è altro" che infinita, allo stesso modo che un pezzo di ghiaccio non è altro che l'acqua in cui galleggia; l'uomo è dell'"Infinito congelato", se così si può dire. Solo il nostro indurimento, l'opacità della nostra decadenza, ci rende impermeabili alla Grazia preesistente; ora lo Yoga è l'arte di aprire – sulla base della nostra struttura cosmica – la nostra corazza alla luce che ci "attornia infinitamente"⁴. S'obietterà sicuramente che nessuna "tecnica" può bastare da sé, che dei mezzi "fisici" non saprebbero permettere da soli all'uomo di superare i suoi limiti, che l'uomo non è unicamente un nodo di fattori impersonali, ma un'intelligenza e una volontà, dunque un ego vivente; ciò è evidente, però proprio per questo le discipline yogiche sono sempre accompagnate da elementi intellettuali e morali, da contemplazione e da virtù. Lo Yoga non "genera" la santità; quando lo si riduce al suo principio caratteristico, appare quasi un'attività tutto sommato negativa, paragonabile, dicono gli Indù, alla sbrecciatura di una diga: quest'operazione, senza produrre nulla di per se stessa, permette all'acqua di sommergere un campo. Solo l'intellezione – o l'amore – può realizzare positivamente l'unione, con l'aiuto di Dio e al grado che le spetta rispettivamente.

Il carattere "tecnico" e "impersonale" della scienza yogica la imparenta con la gnosi piuttosto che con l'amore, un po' come il carattere "soggettivo" dell'emozione musicale lo imparenta con la via d'amore anziché con quella di gnosi⁵.

* * *

Lo spirito semitico ed europeo tende verso le alternative irriducibili, invece quello indù opera volentieri per integrazioni e sintesi. Risulta difficile all'Occidentale conciliare una prospettiva di "tecnica spirituale" con un atteggiamento di pietà e di virtù; questa mescolanza di "freddezza" e di "calore" gli sembra mancare di coesione, di sincerità e di bellezza; le posizioni complementari sono per lui degli opposti, mentre l'Indù unisce senza difficoltà gli antagonismi apparenti, che concepisce come i poli d'una stessa intenzione fondamentale; giunge perfino a considerare il proprio fervore in maniera del tutto oggettiva, cambiando visuale secondo l'opportunità spirituale. L'Europeo si vede praticamente davanti a tale alternativa: o crede alla pietà, alla virtù, al dovere, alla bellezza morale e alla gratuità della grazia, e allora disprezzerà facilmente il punto di vista "tecnico" e non vi vedrà che "ricette" e "fachirismo"; oppure opta, per reazione contro il sentimentalismo religioso, per la prospettiva yogica – a torto o a ragione, poco importa – e allora sarà portato a disprezzare o per lo meno a sottostimare la pietà e la virtù, e a esaltare il lato "amorale" dello Yoga; una reazione simile, bisogna ben dirlo, è sovente sentimentale a sua volta, quantunque in maniera "frigida", e in questo caso gli preferiamo senza esitare la sentimentalità pia, che almeno è ciò che vuol essere. Comunque sia, l'idea che l'assimilazione intellettuale d'un simbolo possa sostituire o addirittura superare le opere pie urta l'individualismo di coloro che ostentano di non credere alle "tecniche", e che sono lontani dal sospettare – per mancanza d'immaginazione su tale piano – tutto ciò che implica moralmente la messa in pratica di quei mezzi apparentemente "facili".

Il Cristianesimo è, nella sua forma generale, una via d'amore: l'elemento yogico, che per la sua "oggettività" è affine alla gnosi, non vi apparirà dunque in primo piano; l'incontriamo segnatamente nell'Esicasmò – che comporta aspetti di gnosi a motivo della sua stretta dipendenza dai Padri greci – ma anche, in una forma più sentimentale, nella mistica di san Giovanni della Croce. Si potrebbe senza dubbio far notare qui – a prescindere da ogni gnosi – che l'amore di Dio non è sentimentale per definizione, è anzitutto l'atto della volontà che "sceglie Dio", e "volontà" non è sinonimo d'"emotività"; ciò è vero allorché la volontà dipende da una conoscenza, ma quando non è così, essa s'accompagna inevitabilmente al sentimento, poiché una via di pura volontà è inconcepibile, la volontà dipendendo sempre da un fattore sia cognitivo, sia emotivo.

S'obietterà tuttavia: la bhakti indù non è, essa pure, una spiritualità più o meno emotiva, quindi tutto considerato "passionale"? A questo risponderemo che bisogna tener conto del "temperamento spirituale" degli Indù, della loro plasticità contemplativa, del carattere particolare della loro emotività, che è più "cosmica" e meno individualistica di quella degli Europei, anche più "estetica" e meno moralizzante. D'altra parte l'Indù, essendo un forte logico, è assai poco portato al razionalismo, cosa per nulla paradossale; egli è innanzi tutto un intuitivo la cui intelligenza è aperta all'essenza delle cose, e non vive, come l'Occidentale, di alternative razionali; le idee metafisiche, lungi dal costituire per lui un sfondo quasi inoperante, intervengono al contrario attivamente nei suoi metodi, sebbene nel bhakta questa influenza sia indubbiamente meno diretta che nello jnâni 7.

I fattori estetici, nell'accezione più profonda del termine, hanno pressoché la stessa importanza, nella bhakti indù, di quelli intellettuali; si può dire altrettanto della mahabbah del Sufismo, in Omar ibn el-Farîdh o in Jalâl ed-Dîn Rûmî per esempio. L'Europeo di formazione latina ha un'inclinazione a vedere nella bellezza in sé soprattutto l'attrattiva passionale, la "seduzione", il "mondo"; non ha, in genere, l'intuizione delle essenze, il senso spontaneo delle analogie universali e dei ritmi cosmici; sostituisce volentieri l'estetica contemplativa con una sentimentalità ascetica; non cade in estasi – come Râmakrishna – dinanzi a una bellezza della natura, o meglio davanti alla Bellezza celeste che vi si riflette; vede raramente la natura con gli occhi di san Francesco d'Assisi. La musica è certo, per l'Occidentale, una "consolazione sensibile", però solo questo; essa non è per lui "il rumore della porta del Paradiso che si schiude e si chiude", secondo un'espressione dei dervisci Mawlâwî8; egli ignora la danza sacra, benché una santa Teresa d'Avila ne abbia avuto il presentimento e l'avesse sicuramente compresa. L'Occidentale distingue prima di tutto tra la bellezza "mondana", perfino "immorale", e la bellezza di contenuto religioso; ma poiché d'altro canto la bellezza naturale lo

trattiene nella passione anziché elevarlo verso l'Infinito, identifica volentieri la passione col bello⁹. Si comprende agevolmente che i samkîrtana dei bhakta indù – o i “concerti spirituali” dei Sufi – appaiano al Cristiano come un gioco facile con l'emotività e, in effetti, la fluttuazione tra l'intuizione del cuore e l'emozione naturale esiste, cosicché alcuni Sufi erano contrari alla diffusione di quelle pratiche; l'efficacia spirituale dei sostegni estetici è tuttavia nella natura delle cose, essa deve quindi attualizzarsi in certe condizioni, ed è vano volerla negare con una riserva mentale moralizzatrice. Nell'ottica yogica ogni cosa suscettibile di favorire la concentrazione è proprio per questo utilizzabile, almeno in teoria; il criterio dell'efficacia è dunque qui – fatta astrazione dal valore intrinseco della bellezza – nel potere unificante della sensazione estetica.

Per precisare ancor meglio la differenza tra lo spirito indù e quello occidentale, diremo: il Cristiano, come ogni monoteista – salvo nella gnosi – è intellettualmente sito tra il dogma e la ragione, donde “l'oscurità della fede”; è quasi sospeso tra il mistero divino e l'incapacità umana; l'intellezione – l'intuizione soprarazionale – si trova sostituita dalla “grazia” o dalla “consolazione”. Possiamo incontrare questa “consolazione” in ogni spiritualità, e orientale e occidentale, per la semplice ragione che corrisponde a una possibilità generale dell'anima umana; l'aspetto particolare della mistica cattolica non è l'esistenza delle consolazioni, ma la loro importanza e l'assenza di fattori analoghi d'un ordine diverso e di natura attiva; riserva che non è senza nesso con una preoccupazione d'opportunità collettiva, di coesione formale e d'apologetica, o in altre parole, con una propensione a ridurre la vita mistica a un solo tipo facilmente controllabile.

Il problema della fede e delle consolazioni ci porta a quello delle “tentazioni contro la fede”: queste sono possibili perché la fede si colloca nella volontà e non nell'intelletto. La fede è una questione di grazia, di volontà e di ragione, almeno nella prospettiva d'amore che determina la spiritualità cristiana in modo pressoché esclusivo; essa possiede un aspetto d'“oscurità” che richiama le “tentazioni”, un po' come la fallibilità della ragione richiama gli errori, o come la libertà per il male richiama i peccati. Tuttavia, anche quando si intende la fede nel suo significato antico e integrale, comprendente pure la gnosi o perfino soprattutto questa, secondo i casi, le tentazioni restano nondimeno possibili, ma cambiano allora carattere: la scissione tra il dogma e la nostra forza d'adesione intuitiva è sostituita da quella tra la certezza intellettuale e la debolezza umana, o meglio la stessa attualizzazione acuta di tale scissione costituisce la prova. Contrariamente a ciò che avviene in Cristo, che abbraccia il cosmo intero – il grido di solitudine sulla croce prefigura la nox profunda – il mistico soffre solo per se stesso, salvo che non espia anch'egli, per carità, un'oscurità estranea, ma parziale nella circostanza.

La mistica passionale – e sofferente appunto a cagione di quel carattere – vedrà facilmente nella tecnica yogica un tentativo pretenzioso e agevole di bruciare le tappe e d'evitare la sofferenza¹⁰; tanto nella prospettiva di principio dello Yoga, che in quella della pura gnosi, proprio il carattere passionale della mistica d'amore potrà apparire come una “facilità”, d'altronde per nulla biasimevole; la “difficoltà” consisterà allora non nella sofferenza, ma invece nell'impassibilità, nella serenità che si distoglie dai moti passionali – dunque “facili” – dell'anima; la “difficoltà” della gnosi è sottile e qualitativa, non drammatica. Lo Yoga puro non ha niente d'individualistico: tratta la “materia plastica” dell'anima con una logica del tutto impersonale, almeno in teoria e a priori.

Il carattere negativo del volontarismo ascetico – nella mistica passionale – è compensato dalla sentimentalità, che come fatto umano è per l'uomo positiva, cioè non s'opponesse alla nostra natura, tutt'altro; viceversa il carattere passionale e non intellettuale di questo volontarismo è compensato da una tendenza ascetica della sentimentalità. L'ascetismo intellettuale, da parte sua, è neutro e sereno: non è penitenziale, bensì purificatore; non deriva dal rimorso d'un peccato; si limita a correggere un errore, giacché lo può, e in quanto lo può.

La gnosi esige l'impassibilità fondata sulla verità, sull'Immutabile, e non la sofferenza offerta all'amore; diciamo che non l'“esige”, non che non l'“ammette”, poiché ammette per definizione tutto ciò che è vero a qualsiasi titolo. L'elemento emotivo, per la gnosi, non è affatto una chiave utilizzabile, tranne sul piano estetico, che compensa tuttavia tale elemento con l'aspetto intellettuale della bellezza; il punto d'avvio dello jnâni non può essere la passione di Dio; la sua natura è permeata di contemplazione e di verità, è fundamentalmente statica; egli segue la propria essenza immutabile,

sebbene debba per necessità integrare nella sua via i fattori normali della natura umana. Tale aspetto di serenità, di pace profonda, di “santo silenzio”, è come la pietra di confine sul limitare della gnosi, ma allo stesso tempo è l’essenza di questa, l’atmosfera che essa respira e di cui vive; intendiamo qui la gnosi in sé, senza perdere di vista che è suscettibile di combinazioni con le altre vie, e che in realtà le differenze non sono mai assolute.

* * *

Abbiamo cercato d’esaminare sopra le ragioni dell’incompatibilità che presentano, per la maggior parte degli Europei, la “virtù” – di cui si sa che attira la grazia senza però crearla – e la “tecnica”, che secondo la loro sensibilità sembra voler captare la grazia artificialmente e in uno spirito d’orgogliosa comodità; ora la miglior maniera di mostrare la perfetta compatibilità di questi due principi è, senza dubbio, di darne delle definizioni quanto più concrete possibile.

La virtù è essenzialmente “umiltà” e “carità”; son queste le qualità fondamentali da cui tutte le altre derivano, alle quali tutte si riferiscono, e senza di esse non c’è santità. L’umiltà si presenta sotto due aspetti: la coscienza della nostra nullità metafisica innanzi all’Assoluto, e la coscienza della nostra imperfezione personale; la seconda umiltà comporta non solamente una perspicacia implacabile dei nostri limiti e delle nostre debolezze, ma a un tempo la capacità di vedere le qualità del nostro prossimo, giacché una virtù che è cieca per quella degli altri s’annienta da sé l. La consapevolezza della nostra insufficienza individuale procede dal carattere necessariamente frammentario dell’ego; in termini diversi: chi dice ego, dice imperfezione parziale riguardo ad altri individui. L’umiltà è del resto dovuta a tutte le creature, poiché tutte manifestano qualità e glorificano Dio a modo loro: la prima relazione va da Dio alla cosa, e la seconda dalla cosa a Dio; l’uomo ha diritto alle cose della creazione soltanto a condizione di rispettarle, ossia di discernervi e la proprietà divina, e il linguaggio spirituale; l’uomo non ha mai il diritto di distruggere per il semplice piacere di distruggere. La posizione, tra le virtù, dell’umiltà è particolare – come quella del vertice nel triangolo – perché essa si conforma a Dio non per “partecipazione”, ma per “opposizione”, nel senso che l’atteggiamento d’umiltà, di povertà o d’annichilimento è analogicamente opposto alla Maestà divina; tale opposizione è tuttavia relativa, perché raggiunge l’analogia diretta attraverso la sua perfezione intrinseca, che è, mutatis mutandis, quella della semplicità dell’Essenza. L’umiltà si distingue quindi dalle altre virtù per il fatto che mostra una partecipazione relativamente indiretta al Prototipo divino, di guisa che essa è, in dipendenza delle prospettive, “più” o “meno” delle restanti virtù fondamentali. Quanto alla carità, essa è l’abolizione della distinzione egocentrica tra “me” e l’“altro”: significa vedere l’“ego” nell’“altro”, e questo in quello. L’umiltà e la carità sono le due dimensioni dell’annientamento: sono, per parlare con un simbolismo cristiano, come i bracci verticale e orizzontale della croce. L’una può sempre ridursi all’altra: l’umiltà è sempre nella carità, e viceversa. A queste due virtù s’aggiunge quella di veridicità: è l’amore della verità, l’oggettività, l’imparzialità, virtù che situa l’intelligenza nell’ambito della volontà¹² – nella misura che la natura delle cose lo permette o l’esige – e la cui funzione consiste nell’allontanare ogni elemento passionale dall’intelligenza. Il discernimento deve restare indipendente dall’amore o dall’odio: si devono vedere le cose come sono, anzitutto secondo la Verità universale che gli assegna il loro grado nella gerarchia dei valori, e poi in conformità alla loro verità peculiare, nella loro natura immediata; quando si presenta l’alternativa, bisogna accordare la precellenza agli aspetti essenziali, e non sostituirli con quelli accidentali, e così via. Tali serenità e precisione non escludono né l’amore né la santa collera, poiché appaiono parallelamente all’intellezione e non in essa: la santa collera, lungi dall’essere contraria alla verità, trae da questa la sua ragion sufficiente. La veracità corregge ciò che l’umiltà e la carità rischiano d’avere di soggettivo e pertanto d’arbitrario; impedisce all’umiltà di porsi come un fine in sé e di peccare contro l’intelligenza e la realtà oggettiva; controlla pure la carità di cui determina i modi. Occorre essere umili perché l’ego propende a credersi più di quel che non sia; bisogna essere caritatevoli dato che l’ego tende ad amare solo se stesso; e necessita essere veridici giacché l’ego tende a preferire i suoi gusti o le sue abitudini alla verità.

Anche sul piano meramente intellettuale, l'umiltà e carità sono lontane dall'essere superflue in realtà 13, poiché il sostegno dell'intellezione è l'individuo umano, che non è pura luce; uno spirito contemplativo che trascura, magari per semplice "dimenticanza", queste virtù interiori ed essenziali – l'intelligenza fosse pure di un'acuità prodigiosa – non è al riparo dall'errore, per lo meno sul piano di talune relatività, non su quello dei principi, né nella sfera d'una infallibilità che è garantita dalle condizioni dipendenti dalla tradizione. Certo l'intelletto implica e garantisce le virtù fondamentali nella misura della sua "attualità", di modo che è contraddittorio attribuire a un'elevata intelligenza metafisica dell'orgoglio o dell'egoismo; ma c'è quasi sempre, tra l'intelletto e l'uomo, un margine sufficiente per giustificare uno sforzo cosciente verso la perfezione morale, giacché la verità, al pari di tutte le cose nobili, ha alcune esigenze. L'uomo non può nulla senza Dio; ora la virtù è non fare nulla senza Dio¹⁴.

Le virtù, quando non sono determinate da una conoscenza, da una coscienza della natura delle cose, o più precisamente da un'intuizione delle qualità divine da cui derivano¹⁵, s'alimentano necessariamente della sentimentalità – fatta eccezione per la veridicità – e ciò troppo spesso origina la confusione spiacevole tra la virtù e il sentimento; non bisogna neanche confondere, del resto, un sentimento virtuoso con una virtù sentimentale.

Le virtù traducono alla loro maniera la verità; dobbiamo "conoscere" con tutto il nostro essere, e non solo con l'intelligenza; la sincerità spirituale – o la totalità della conoscenza – esige qualcosa che, oltre ad ogni argomento dottrinale e rituale, venga completamente da noi stessi, almeno quanto allo sforzo; poiché la virtù in sé, nel suo contenuto incalcolabile, non può venire che dal Cielo. Essere virtuoso vuol dire essere perfettamente se stesso: significa ritornare alla nostra armonia primordiale, alla nostra realtà ontologica; senza virtù, tutto si dissipa o si pietrifica, tutto diviene sterile. La virtù è una presenza dell'Essere divino nella volontà e nel sentimento, come la bellezza è la presenza del Divino nella forma. L'anima è d'ordine formale: non può dunque partecipare alla verità senza la bellezza; essa può conoscere totalmente soltanto col concorso della propria bellezza, la virtù che s'ignora, cioè che non si attribuisce all'"io"¹⁶. La manifestazione diretta e positiva della Verità richiede, in altre parole, un ambiente che le corrisponda qualitativamente: la "realtà intellettuale" ha in pratica bisogno della "verità vissuta" costituita dalla virtù, la quale si manifesta essenzialmente come armonia delle "proporzioni" e dei "ritmi"; sia nel microcosmo sia nel macrocosmo, il mistero "cristico" implica il mistero "mariano". L'acqua riflette la luna solo quando essa è calma, e tale calma, tale riassorbimento degli increspamenti discontinui nell'equilibrio, non è altro che la bellezza o la virtù.

Superare le virtù significa non rigettarle nei loro contenuti positivi, bensì raggiungerle nella loro sorgente universale e impersonale, di là dall'ego e nel puro "essere".

* * *

Avendo descritto a grandi linee l'elemento "virtù", dobbiamo cercare di definire adesso l'elemento quasi complementare, la "tecnica" spirituale, per far intravedere la perfetta compatibilità di questi due elementi di spiritualità, o meglio la loro interdipendenza. Abbiamo visto poc'anzi che la "tecnica spirituale" è essenzialmente l'arte della concentrazione; ora, se lo spirito potesse essere continuamente fissato sull'Assoluto – "come l'olio che cola da una brocca", dice un testo indù – sarebbe proprio perciò in uno stato ininterrotto di santità, prima in modo passivo senza dubbio – ma nondimeno salvifico – e poi necessariamente in maniera attiva. L'anima decaduta è simile a un animale indomato, tutte le sue tendenze sono "centrifughe"; se è vero che la virtù favorisce indirettamente la concentrazione, questa a sua volta giova alla virtù, a motivo dell'analogia tra il "centro" e la "qualità"; è qualitativo ciò che manifesta il centro; potremmo anche dire che l'aspetto yogico della virtù è il nostro sforzo che apre il vizio esistenziale alla Virtù divina, mentre l'aspetto virtuoso dello Yoga è la purezza dell'intenzione. La concentrazione vuol essere appresa come ogni arte, come l'uso di uno strumento musicale o di un'arma; l'anima, se dev'essere trasformata da quella bellezza che è la virtù – una bellezza inconcepibile fuori della verità di cui è l'espressione – ha essa

pure ogni interesse ad ammorbidirsi nella sua sostanza “fisica”, a trasformarsi nella sua stessa base esistenziale; non è sufficiente che una viola sia ben suonata, occorre anche che il suo legno sia nobile. L’arte yogica, conformemente ad ogni cosa legittima, trae la sua giustificazione dalla sua possibilità spirituale, e basta capire questa per ammettere quella.

A rigor di termini la concentrazione pura è meno la fissazione dello spirito su un’idea o un oggetto che l’eliminazione di ogni distrazione; la presenza divina, la grazia se si vuole, o l’intelletto, secondo i punti di vista, deve poter agire senza impedimenti, al pari d’un lievito; la concentrazione però non saprebbe trarla dal nulla. Come abbiamo già fatto intravedere, le virtù riguardano il “contenuto” dell’anima, e le pratiche yogiche il “contenente”.

* * *

La questione della grazia è inseparabile da quelle or ora considerate. Possiamo distinguere nella spiritualità tre aspetti, ossia la “virtù”, l’“arte” e la “grazia”: nella virtù e nell’arte l’uomo è attivo; davanti alla grazia è passivo, o per lo meno ricettivo. Nella prospettiva della virtù, del merito, la grazia è gratuita; nell’ottica della tecnica, dell’arte, essa è conseguente al nostro potere di concentrazione – ma soltanto parzialmente – in conformità alla legge della causalità; ma anche in tal caso la grazia serba ognora la sua “gratuità”, poiché non ha mai causa umana positiva, la sua causa positiva provenendo sempre da Dio. È questo il significato profondo della “gratuità” della grazia, essendo evidente che tale gratuità non può voler dire che Dio sia arbitrario o che la grazia non abbia ragion sufficiente; la causa è dalla parte dell’uomo solo in maniera del tutto negativa e accidentale, nel senso che l’uomo non può far di meglio se non rimuovere gli ostacoli che velano la grazia preesistente, la cui causa immutabile è l’Infinito¹⁷. Appunto per questo lo Yoga si riferisce sempre a Ishvara, Dio in quanto “Essere”¹⁸; lo Yoga medesimo sarebbe inconcepibile, senza la grazia iniziale d’Ishvara. Analogamente i Sufi insegnano che l’iniziato non può nulla senza la grazia iniziale d’Allâh (tawfiq, “soccorso di Dio”), e che gli stati spirituali (ahwâl, da hâl) non possono essere le “produzioni” di nessuna ingegnosità umana, e ciò non significa affatto che l’uomo non possa prendere delle misure per eliminare quello che ostacola la grazia; difatti, se le forze dell’anima inferiore e passionale (nafs) possono fare sparire uno stato di luminosità, le forze dell’anima superiore e spirituale (rûh) possono a loro volta far svanire gli effetti delle forze inferiori, dunque quel che s’opponesse alla grazia in sé infinita. Inoltre lo stato di grazia dev’essere fissato nell’anima attraverso sforzi a un tempo intellettuali, morali e tecnici, o meglio l’anima dev’essere fissata nello stato di grazia, fissazione che i Sufi chiamano una “stazione” (maqâm); ma ci sono grazie o stati che, di sicuro, sono indipendenti dallo sforzo, e in cui l’aspetto di gratuità si manifesta direttamente. Dio possiede in modo infinito le perfezioni di libertà e di necessità, e i due aspetti devono esprimersi nella grazia: il primo è più particolarmente in relazione con l’amore, e il secondo con la gnosi.

Preme non perdere mai di vista che non c’è Yoga il quale si fidi con presunzione dei suoi soli mezzi, e che lo Yoga più caratteristico, ossia l’insieme di Hatha-Yoga e di Râja-Yoga, si pone umilmente ai piedi d’Ishvara e si mette nelle sue mani divine. Infatti l’“arte”, abbiamo detto, non è possibile senza la grazia di Dio, come la virtù e l’intellezione. La virtù richiama la grazia gratuita – o la grazia nella sua manifestazione di gratuità – mentre l’arte spirituale richiama la grazia necessaria, o piuttosto la manifestazione necessaria della grazia in sé gratuita; ma l’inverso è ugualmente vero, sebbene in una maniera indiretta: la virtù può, quale elemento d’arte, “provocare” una grazia che apparirà come una conseguenza; questi sono degli imponderabili che una presentazione sistematica può soltanto sfiorare. Bisogna, infine, considerare ancora ciò: l’amore, il cui soggetto è l’uomo – e in quanto tale soggetto è l’uomo – è anzitutto separato dalla grazia, laddove la gnosi, il cui soggetto è essenzialmente l’Intelletto divino, propaga la grazia per sua stessa natura, e questo nella misura che, liberata dagli impedimenti passionali del “cuore indurito”, la gnosi si rivela come “se stessa”, come “ciò che conosce” e “ciò che è conosciuto” al tempo stesso.

Secondo una distinzione chiaramente approssimativa, però in sé importante, potremmo dire che, se le virtù riguardano in un certo modo il “contenuto” della conoscenza o dell’amore, dato che tale

contenuto coincide per analogia con le qualità divine, l'arte yogica, viceversa, riguarnerà l'"atto" di conoscere o d'amare, quindi la modalità dell'unione. La virtù realizza nel "soggetto" umano una conformità con l'"Oggetto" divino; l'arte spirituale elimina – o contribuisce a eliminare insieme con la conoscenza – l'"oggettivazione" umana che vela il "Soggetto" divino¹⁹.

NOTE

1 Menzioniamo pure il Mantra-Yoga e lo Japa-Yoga, la via degli incantamenti, che s'unisce eventualmente agli altri Yoga, come la trama attraverso l'ordito. "Il Mantra-Yoga è una scienza esatta. Mananat trayate iti mantrah – il mantra è ciò con cui il manana (il ricordo costante) protegge o libera (dal susseguirsi delle nascite e delle morti). La radice man significa "pensare" e la radice tra – derivante da trai – vuol dire 'proteggere' o 'liberare' (dalla servitù del samsâra, dal mondo fenomenico)" (Swami Sivananda, Japa-Yoga, Rishikesh, 1952).

2 Il termine "estasi" può contenere più significati, secondo il modo o il grado del "rapimento", ma designa in ogni caso un'"uscita" fuori della coscienza terrestre, che tale uscita abbia un carattere passivo o attivo, o meglio, quale che sia la combinazione di questi due caratteri.

3 Si dimentica allora volentieri che, stando a tali criteri, tutti i sacramenti e gli altri riti sarebbero degli "artifici", poiché la loro validità non dipende dallo sforzo mentale – o morale – dell'officiante.

4 Ma che è, praticamente e apparentemente, "in noi stessi". "Il Regno dei Cieli è dentro di voi", dice Cristo; e se ordina di pregare "venga il tuo Regno", intende non soltanto la rigenerazione universale, bensì anche – e a maggior ragione – l'avvento del "Regno dei Cieli" nel nostro cuore, che è quasi il "punto d'intersezione" – o la "porta stretta" – verso l'Infinito.

5 La mistica cristiana comporta modi diversi nel tempo e nello spazio; vi è certo, nel Cristianesimo primitivo, come del resto nell'Islam, una distinzione fra l'"amore" e la "gnosi", ma tale distinzione non è così sistematica al pari dell'Induismo. La bhakti cristiana si separa da ogni gnosi e si sostiene solo sui dogmi, mentre lo jnâna cristiano, la gnosi, di cui ritroviamo un'ultima eco nei mistici renani, comporterà sempre – e ciò avviene anche nei Sufi – un elemento d'amore.

6 Tale carattere impersonale e amorale – non "immorale" – d'ogni punto di vista strettamente tecnico non impedisce che lo Yoga s'accompagni di fatto con regole morali, né che possa unirsi con atteggiamenti sentimentali, come prova il caso della bhakti; ma lo Yoga non è reso attraente per l'Occidentale da queste concomitanze.

7 Ovviamente abbiamo qui in vista l'Indù di mentalità tradizionale, e non quello le cui disposizioni ereditarie hanno deviato in direzione contraria, al punto da confermare che corruptio optimi pessima. L'Induismo non ha, rigorosamente parlando, "dogmi", nel senso che ogni concetto può esservi negato, a condizione che l'argomento sia intrinsecamente vero, e ciò significa che i concetti possono essere negati a partire da un piano superiore di verità, la metafisica prevalendo sulla cosmologia e la realizzazione sulla teoria in sé; ma sul loro piano i simboli scritturali dell'Induismo sono altrettanto inamovibili che i dogmi semitici, e questo esclude ogni fallace comparazione con le opinioni dei filosofi. Nessun Indù ortodosso può sostenere che i Veda si siano ingannati su un punto qualsiasi.

8 "Abbiamo udito questi suoni in Paradiso – dice Jalâl ed-Dîn Rûmî – e sebbene la terra e l'acqua abbiano gettato su di noi il loro velo, serbiamo deboli ricordi di quei canti celesti... La musica è il nutrimento di coloro che amano, giacché ricorda loro la propria unione originaria con Dio".

9 Nel Medioevo il genio orientale di Bisanzio e il genio nordico dei Celti e dei Germani hanno prestato la propria opera alla fioritura dell'arte cristiana; nel Rinascimento l'aspetto passionale dell'impulso artistico ha ucciso l'aspetto spirituale dell'arte; ma siccome l'arte passionale voleva essere religiosa a sua volta, cadeva fatalmente nell'ipocrisia pomposa e nel formalismo estetico e vuoto. La bellezza, per gli uomini del Rinascimento, era fatta di sensualità e razionalismo; questo prevaleva nell'architettura e quella nelle arti plastiche.

10 Tale rimprovero di "facilità" è stato sovente formulato – e con quale facilità! – a proposito della "preghiera di Gesù", come se il Cristo non avesse mai detto: "Il mio giogo è dolce e il mio fardello leggero". Non c'è solo la facilità dei mezzi, c'è anche la loro santità: la facilità è nell'atto d'articolare una preghiera, per esempio, e la santità nel carattere divino della rivelazione che ci serve da orazione. La facilità è un rimprovero solo fuori della nostra ricettività nei confronti di quella santità.

11 Pascal credeva che la più grande bassezza fosse di rivendicare la gloria per se stessi, la qual cosa è inesatta e ingiusta; la più grande bassezza è di trattare a onta la gloria degli altri, e di parlare di gloria per la nostra onta.

12 La veridicità ha in comune tale tratto con la fede, tuttavia con la differenza che la verità è "soprannaturale" nella fede, mentre può essere di qualsiasi natura nella veridicità. Nel linguaggio comune la veridicità diviene talvolta il fatto di dire sempre la verità, ma questa definizione è insufficiente sul piano spirituale, dapprima poiché ogni morale permette o esige – secondo i casi – la menzogna per necessità o le "pie menzogne", poi giacché la semplice franchezza non implica nessuna oggettività di giudizio, e infine dato che la virtù non esclude l'errore.

13 Nella prospettiva cristiana la veridicità viene inclusa nell'umiltà, che esclude il partito preso, e nella carità che esclude la menzogna; nell'ottica islamica, al contrario, la veridicità o sincerità include le altre due virtù. Questi esempi dimostrano che la veridicità non è dello stesso ordine delle virtù più specificamente volitive.

14 Santa Teresa di Lisieux l'ha visto bene a suo modo: "Sarebbe poggiarmi sulle mie proprie forze, e quando siamo a questo punto si rischia di cadere nell'abisso... Capisco molto bene che Pietro sia caduto... S'appoggiava su se stesso invece d'affidarsi alla forza del buon Dio" (Conseils et Souvenirs).

15 Dio non è umile come l'uomo, poiché non può umiliarsi dinanzi a qualcuno che gli sia esteriore e superiore, quel qualcuno non esistendo; l'"umiltà" di Dio, abbiamo detto, è la semplicità della sua essenza, perché è senza parti. C'è tuttavia un altro aspetto dell'"umiltà divina", estrinseco e antropomorfo: "Quando il servo fa un passo verso il suo Signore, il Signore si alza dal suo trono e fa cento passi incontro al suo servo" (hadith).

16 E non quella di cui non si avrebbe nessuna coscienza.

17 Si tratta qui, metafisicamente parlando, di un'"infinità relativa" poiché tutto ci viene dall'Essere – salvo l'essenza ineffabile della gnosi – e l'Essere non è l'Infinito in senso assoluto; nondimeno è infinito rispetto alla creatura come tale. Affermare che la Persona divina è limitata sarebbe dal punto di vista umano oltremodo sconveniente.

18 Per la teologia scolastica – non per la gnosi patristica ed eckhartiana – Dio s'identifica con l'Essere, perché essa deve rispondere a una via d'amore, mentre la teologia palamita, la quale insegna che Dio contiene l'Essere senza ridursi a questo, tiene conto d'una possibilità di gnosi. Anche le vie bhaktiche dell'India non considerano che l'Essere, la Divinità personale, conformemente alla loro finalità, che

solo lo jnâna supera. Lo Yoga in senso stretto si riferisce a Ishvara, ossia al “Dio personale”, perché lo considera nei suoi rapporti col microcosmo, che è appunto il campo d’azione di ogni “tecnica spirituale”. Stando a un errore assai comune in certi ambienti, si crede d’aver a che fare con la bhakti appena s’incontra un elemento emotivo, e con lo jnâna non appena si è in presenza di dissertazioni intellettuali; in realtà i criteri sono: quando c’è “ontologismo” e “dualismo” in modo fondamentale, si tratta di bhakti, e allorché si ha “sopraontologismo” e “non-dualismo”, si tratta di jnâna; Maister Eckhart supera così la visuale bhaktica, poiché Dio, per lui, “è Essere sopra l’Essere e Negazione sopraessenziale”, e “c’è nell’anima qualcosa d’increato e d’increabile”. Qualcuno ha scritto che “l’uomo non può uscire dalla relazione creatura-Creatore”, cosa completamente falsa per la semplice ragione che tale rapporto è ancora una relatività, e che l’intelligenza pura – a condizione d’attualizzarsi nell’uomo – oltrepassa ogni relatività, qualunque essa sia, compreso l’Essere medesimo. Esistenzialmente non possiamo uscire da detta relazione, ma intellettualmente lo possiamo, e proprio ciò fa la maestà dello spirito umano, la sua libertà e la sua immortalità. La luce del sole che si riflette in uno specchio non è terrestre, però lo specchio lo è; pretendere che l’Intelletto non possa uscire dalla relazione “creatura-Creatore” – quando, secondo la Scrittura, la Sapienza “può tutto”, essendo “il soffio della Potenza di Dio” e “una pura emanazione della Gloria dell’Onnipotente” (Sapienza, VII, 22-30) – sarebbe, per analogia, negare, col pretesto che i nostri sensi appartengono alla terra, che abbiamo delle percezioni eccedenti l’ambiente terrestre, quali la visione del sole, della luna, e delle stelle. Del resto, se ci fosse un’impossibilità di principio a porsi sopra una forma religiosa in quanto tale, ci sarebbe parimenti impossibilità principiale a riconoscere la verità di una sola religione rispetto alle altre; se siamo capaci di riconoscere che una forma estranea è falsa, siamo anche capaci di riconoscere che è vera, con o senza “Creatore”. Certo l’Intelletto non può superare l’Essenza divina e sopraontologica; ciò, analogicamente parlando, perché l’occhio non può vedere se stesso, o perché il pensiero non può pensare l’atto di pensare; ma tale Essenza, appunto, resta fuori d’ogni rapporto di relatività.

19 Dato che questa menzione del divino “Soggetto” fa sorgere il problema di sapere se la Realtà suprema sia oggettiva, risponderemo subito – come abbiamo fatto in altre occasioni – che questo è un modo di parlare, motivato dall’aspetto di “oggettivazione” del cosmo; la Realtà stessa è di là da ogni polarizzazione; non la si può definire che rispetto al relativo, e non nella sua folgorante asceità.