

MARCO MARINO

La prospettiva iniziatica di René Guénon e le Vie dell'Oriente

“Egli [Allāh] è più vicino all'uomo della sua vena giugulare” (*Qur'ān, L:16*)

“L'estrema vicinanza è un velo al pari dell'estrema lontananza”. (Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-Makkiyya* cap. LXXXV)

In una pubblicazione precedente¹ abbiamo avuto modo di rilevare come l'iniziazione, volta a realizzare la perfetta Conoscenza del Sé, non sia altro che quel processo mediante il quale il fine ultimo dell'Uomo arriva a coincidere con il fine stesso dell'intera Creazione così come essa è eternamente concepita nell'Intelletto divino (ar. *'aql al-rabbānī*). Recita in proposito un celebre *hadīth qudsī*²: “Ero un Tesoro Nascosto (*kanzan makhfīyyan*) che desiderava essere Conosciuto, perciò diedi origine alle creature (*fakhalaqtu al-khalq*) affinché potessero conoscerMi (*fa 'rafūnī*)”³. Il Principio (o il Sé, ar. *Huwa*), che nella sua

¹ M. Marino, «Il problema dell'Wujūd tra Guénon e Ibn 'Arabī: Essere o Esistenza?», in *Perennia Verba*, n. 12 (2012), pp. 143-276. Il lettore poco uso alla metafisica e all'ontologia islamica è caldamente invitato a studiare tale saggio prima di procedere oltre, dal momento che, per esigenze di sintesi, molte nozioni saranno date per scontate.

² Lett. “tradizione santa”, detto nel quale il Principio si esprime in prima persona attraverso la bocca del Profeta Muhammad.

³ Su questo celebre *hādūth qudsī*, cardine centrale di ogni speculazione metafisica in terra d'Islām, vedere Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Al-Futūhāt al-Makkiyya* (d'ora in poi *Fut.*), Būlāq 1911 (rist. Beirut [s.d.], vol. II p. 399), Ismā'īl ibn Muhammad al-'Ajilūnī, *Kashf al-Khafā'*, Beirut 1988, II, p. 132 e Jalāl al-Dīn Suyūtī, *Al-durar al-muntathira fi l-hādūth al-mushtahira*, Beirut 1995, p. 227.

impenetrabile Non-dualità conosce Se stesso⁴ in maniera perfetta da tutta l'eternità senza inizio (*al-azal*), concepisce al contempo il desiderio di dispiegare le inesauribili possibilità custodite nella Sua Essenza infinita al fine di inferire attraverso di esse una conoscenza ancora più perfetta (*akmal*) di Sé. Come ricorda Ibn 'Arabī, infatti, «la visione che una cosa ha di se stessa mediante se stessa non è comparabile a quella che essa ha in un'altra cosa (*fī amrin ākhirin*) che le fa da specchio (*ka'l-mi'rāt*), poiché allora la sua visione (*ru'ya*) si realizza in una forma conferitale dal supporto del suo [stesso] sguardo, e senza l'esistenza di tale supporto essa non potrebbe infatti né manifestarsi, né apparire a se stessa»⁵. TrovandoSi tuttavia Solo e Non-duale, e non potendo sommare alcunché alla propria Essenza perfetta e santissima (*dhāt al-kāmila al-qudsīya*), in virtù della Sua Volontà (*irāda*) e della Sua Onnipotenza (*qudra*)⁶ Egli trae dalla non-esistenza assoluta (*al-'adam al-mutlaq*)⁷ uno Specchio perfetto nel quale riflettersi

⁴ Egli è infatti il Soggetto (sans. *sat*) di una Conoscenza essenziale (*chit*) che ha per unico oggetto la Sua sola e infinita Beatitudine (*ānanda*), secondo il ben noto ternario indù *Sat-Chit-Ānanda*. In merito vedere *UDV*, Milano 1997, cap. XIV; cfr. anche P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, introduzione a Ibn 'Arabī, *Il libro del Sé divino*, a cura di C. Casseler, Torino 2004, p. 32 nota 59 ("L'essenza del Sé è una pura consapevolezza eterna (*nitya-upalabadi*). Il Sé, nel suo stato di beatitudine, senza condizioni limitative (*upādhi*), rimane come Testimone (*sākshin*) o pura capacità di conoscenza (*upalabadi*)").

⁵ Ibn 'Arabī, *Fusūs al-Hikam* (d'ora in poi *Fus.*), ed. 'Afifī, Beirut [s.d.], p. 48 (trad. fr. a cura di C. A. Gilis in *Le livre des chatons de sagesses*, Beirut 2001, vol. I, pp. 43-44).

⁶ In tale grado ancora indistinte, cfr. *UDV*, p. 76. Per una disamina sui Sette attributi supremi (o Sette *imām* dei Nomi) che presiedono la cosmogonia universale cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb inshā' al-dawā'ir*, in H. S. Nyberg, *Kleiner Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden 1907, pp. 30-38 del testo arabo (trad. in *La production des cercles*, a cura di P. Fenton e M. Gloton, Paris 1996, p. 35 e ss.).

⁷ In una prospettiva logica e ontologica tale non-esistenza assoluta è spesso paragonata al nulla assoluto (o l'impossibile). Non essendovi infatti cosa alcuna che possa infirmare l'infinità del Principio, ogni modo di conoscenza basato su un'oggettivazione non può che essere puramente immaginale (ar. *khayālī*).

(lo Specchio supremo, *mi'rāt al-ā'lā*, o Specchio muhammadiano, *mir'āt al-muhammadī*, coestensivo della più nota *haqīqa muhammadiyya*, la Verità muhammadiana). Tale riflessione (o teofania essenziale, *tajallī dhātī*), che apre le porte dell'immaginazione assoluta (*al-khayāl al-mutlaq*) rendendo finalmente possibile una conoscenza *ab-extra* del Principio in tutta l'eternità senza fine (*al-abad*)⁸, si concretizza inizialmente in una prima entificazione nella quale Egli si riconosce come Uno (*Ahad*) e comprensivo di ogni cosa (vale a dire di ogni Suo Nome, in una sintesi suprema di infinito e possibilità universale resa possibile proprio dall'imporsi dello Specchio supremo), e quindi in una predeterminazione delle inesauribili possibilità (*a'yān al-thābita*, le "essenze immutabili") preposte al Suo conoscerSi attraverso i gradi dell'ontologia universale. Successivamente, mediante un ultimo atto di riflessione (o di effusione d'essere, *ifādat al-wujūd*), tali possibilità (che altro non sono che specificazioni conoscitive inscritte nello stesso Specchio muhammadiano) manifestano le proprie peculiarità ordinandosi nel Cosmo ciascuna secondo la propria predisposizione essenziale (*isti'dād*). Nell'istante eterno (*al-waqt o al-ān*), lo sguardo del Conoscitore (o Testimone, *al-Shāhid*) si posa perciò sia sullo Specchio muhammadiano – contemplandovi⁹ il proprio Nome Supremo (Allāh, o *Ism al-Jalāla*, il Nome di Maestà) e inferendo da questo una conoscenza sintetica e totalizzante di Sé in quanto Essenza unica (*ayn al-wāhida*) –, sia su ogni singola essenza immutabile – in cui Egli

⁸ Per una giustapposizione dei concetti di *azal* e *abad* secondo la metafisica akbariana cfr. Ibn 'Arabī, *Kitāb al-azal*, in *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Beirut 1997, pp. 157 e ss.

⁹ Sulla contemplazione e la visione del/da parte del Principio il testo di riferimento resta P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», in *Perennia verba* n. 1-2 (1997-98). Vedere anche Abū Bakr ibn Abī Ishāq al-Kalābādhī, *Al-Ta'arruf li-madhab ahl al-tasawwuf*, Cairo 1960, tradotto in *Il sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di P. Urizzi, Palermo 2002, p. 81 e 251.

scorge invece gli statuti dei Nomi (o per meglio dire “del” Nome particolare)¹⁰ che questa è chiamata a manifestare nel Cosmo, in successione sia orizzontale (ciclo vitale microcosmico) che verticale (ciclo esistenziale macrocosmico). Dal momento però che tale effusione d'essere implica necessariamente un'attribuzione di esistenza (relativa) – e quindi di coscienza – a tali supporti¹¹, il Volto del Conoscitore diviene a sua volta uno Specchio nel quale il supporto muhammadiano contempla la sintesi perfetta di quella Forma divina (*sūrat al-ilāhiyya*) su cui è stata forgiata la sua *isti'dād* di *mazhar al-jāmi'* (“supporto totalizzante” che riassume in sé ogni Nome e carattere divino)¹², mentre le singole essenze immutabili contemplano in Esso le specifiche peculiarità delle proprie predisposizioni essenziali (vale a dire ciò che le

¹⁰ Su tale “Nome” si veda la dottrina del *wajh khass* (il “volto particolare”) secondo la lettura ibnarabiana (cfr. Ibn 'Arabī, «La conoscenza della nafs», *Fut.*, cap. CCLXVII, trad. a cura di P. Fontanesi, in *Rivista di Studi Tradizionali* (d'ora in poi *RST*), n. 60 (1984), p. 7-16, e C.-A. Gilis, *L'Esprit universel de l'Islam*, Beirut 1999, pp. 87 e ss.).

¹¹ Nella visuale akbariana ogni specchio è un servitore dotato di vista e facoltà contemplativa, questo perché nel Suo riflettersi «il Principio resta incluso nel servitore [qui specchio, N.D.R.] allo stesso modo in cui il servitore è incluso nel Principio, perché la parte non è separata dal tutto. Manifestandosi, Dio s'è celato agli sguardi con la Sua stessa manifestazione, sicché la Sua Luce – che è Lui stesso – è rimasta inclusa nell'esistenza e la Sua manifestazione s'è occultata. Egli, infatti “è Luce e la luce non è percepita che dalla luce, quindi non è percepita che da Lui”. La creatura, invece, quando percepisce lo fa mediante la luce della percezione che si trova inclusa in lei e questa, non essendo affatto qualcosa di altro da lei, le impedisce di vedere il Principio che, resosi immanente, dimora in lei come suo Sé. In ultima analisi, “Colui che vede” (*al-rā'y*) non è altri che il Principio, diventato, per così dire, il Sé della creatura», P. Urizzi, *L'uomo teomorfo secondo Ibn 'Arabī*, in *Il fine ultimo dell'uomo*, Atti del Convegno di studi, a cura di Officina di Studi Medievali, Palermo 21-22 maggio 2005, p. 12 del *pre-print*. Le virgolette alte sono affermazioni di Ibn 'Arabī.

¹² Si tratta della stessa forma riportata nel *hadīth*: «in verità, Allāh ha creato Adamo secondo la Sua forma (o a Sua immagine, *'alā sūratī-Hī*)», Bukhārī, *isti'dhān* 1, Muslim, *birr* 115, *janna* 28, etc.). In quanto Uomo universale (*insān al-kāmil*) e Vicario del Principio (*khalīfatū 'Llāh*) ai primordi della creazione, Adamo è infatti il primo essere che manifesta in questo mondo quell'*Imago Dei* che in *divinis* è appannaggio dello Specchio muhammadiano.

caratterizza eternamente presso il Vero, la loro propria natura principale, la loro *haqīqa*¹³. In un solo istante (presente durativo, *waqt*) e con un unico sguardo (*basar al-wāhid*), il Principio origina perciò un atto conoscitivo eterno e imperituro tanto nell’universale quanto nel particolare. Ora, tale sguardo (identico all’effusione d’essere di cui sopra) non solo porta alla luce il supporto predisponendolo alla teofania, ma all’interno di quest’ultimo coglie (istantaneamente) il dipanarsi delle possibilità ivi racchiuse attraverso la moltitudine indefinita degli stati dell’essere¹⁴, di modo che il cammino esistenziale di un certo essere attraverso i Mondi (ciclo delle rinascite lungo il cilindro evolutivo di cui parlano Guénon e Matgioi)¹⁵ e il suo progressivo ritorno a “Dio” (*ināba ilā’Llāh*) non potranno che coincidere con la contemplazione che il Principio ha di questi nell’istante eterno¹⁶. Non è un caso infatti che nel *Qur’ān* (anch’esso espressione di tale Conoscenza sintetica e totalizzante in quanto *Liber Mundi* per antonomasia) l’espressione *innā li’Llāhi wa innā ilayHi raji’ūn* («in verità apparteniamo ad Allāh ed è a Lui che facciamo ritorno»¹⁷) si riferisca a tutte le possibilità d’essere e

¹³ Sul concetto di *haqīqa* cfr. *Fut.*, cap. CCLXIII, trad. in francese in Ibn ‘Arabī, «*La notion de “haqīqa” (La Vérité essentielle)*», a cura di M. Valsân, in *Études Traditionnelles* (d’ora in poi *ET*), n. 396-397 (1966) e R. Guénon, «*Le idee eterne*», in *RST*, n. 19 (1966).

¹⁴ Si tratta dell’“essere totale” di cui parla Guénon in *SME*, p. 13, qui colto dal punto di vista del Testimone universale.

¹⁵ Cfr. in particolare *SC*, cap. XIX, XXII, XXV.

¹⁶ Tali prospettive sono ovviamente simultanee (nulla potendo uscire dall’istante eterno). Se l’individuo coglie il proprio ciclo esistenziale come una continua e indefinita evoluzione è solo a causa dell’istinto di separatività e dell’illusione della successione a cui è attualmente soggetto.

¹⁷ *Cor.* 2:156. Si noterà che in tale versetto il ritorno al Principio è espresso attraverso il radicale RJ’, da cui il termine arabo *rujū’* (“ritorno”) usato spesso dai Maestri spirituali come sinonimo di *ināba*. Tuttavia, quando la realizzazione è colta in maniera completa – vale a dire secondo i due moti dell’ascesa e della discesa –, *ināba* indica più spesso il moto realizzativo ascendente, e *rujū’* quello discendente. Ibn ‘Arabī, trattando del grado

non solo agli esseri umani o “animati”. Tutto ciò che esiste (in un qualunque grado dell’esistenza manifestata) deve infatti ritornare necessariamente al suo Signore (*Rabb*) poiché è in quest’ultimo che risiede la sua ragione sufficiente, ed esistono tanti modi di tornare al Principio quanti sono gli esseri esistenziati (dal momento che la compresenza di due possibilità in tutto e per tutto identiche limiterebbero l’infinità della Possibilità universale)¹⁸. Limitandoci allo stato di manifestazione in cui ci troviamo, si può dire che, esclusi le creature che risiedono in modalità ontologiche periferiche (animali, vegetali, minerali, etc.) e che, non essendo soggette alla bilancia di una Legge tradizionale, nel *post-mortem* procedono placidamente attraverso cicli di rinascite successive (sans. *samsāra*) in attesa di integrarne una compatibile con uno sviluppo propriamente spirituale e/o iniziatico¹⁹, gli unici esseri fin d’ora passibili di tale sviluppo sono quelli che il *Qur’ān* chiama “i due dotati di peso” (*al-thaqalāni*)²⁰, vale a dire i *jinn* e gli uomini. Tralascieremo il caso dei *jinn* sia perché eccessivamente complesso, sia perché esula dal nostro discorso²¹, rilevando unicamente che dal punto di vista sia exoterico che iniziatico i *jinn* godono di

dei *malāmatiyya* (le cosiddette “Genti del biasimo”, che nella gerarchia spirituale rappresentano il caso più perfetto di realizzazione discendente) parla non a caso di *rujū’ ilā’l-khalq* (“ritorno verso le creature”), cfr. in merito M. Chodkiewicz, «Les Malāmiyya dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī», in Clayer et. al., *Melamis–Bayramis, Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Istanbul 1998, p. 15-25.

¹⁸ La manifestazione universale infatti non è che l’espressione indefinita di una realtà infinita.

¹⁹ Condizione analoga allo “stato centrale” che in questo mondo è proprio dell’essere umano, cfr. *CI*, Milano 1996, p. 328.

²⁰ *Cor.*, 55:31. Il peso qui si riferisce al loro essere soggetti alla “pesatura delle opere” (infatti «Allāh ha posto in loro il raziocinio affinché possano mantenere la [propria] passione in linea con la Bilancia della Legge», *Fut.*, III, p. 99).

²¹ Sui *jinn* si veda Badr al-dīn ibn ‘Abbās al-Shiblī, *Gharā’ib wa ‘ajā’ib al-jinna*, Cairo 1962, C.A. Gilis, *Aperçus sur la doctrine akbarienne des jinns*, Beirut 2005 e *Fut.*, cap. IX.

possibilità di sviluppo spirituali simili a quelle degli uomini²² e, verosimilmente, di un'analogia evoluzione postuma²³. Quanto all'essere umano, al pari del *jinn* è stato anch'egli creato per un unico fine: adorare e conoscere il Principio (*wa mā khalaqtu 'l-jinna wa 'l-insā illā li-ya 'budūn*, “non ho creato i *jinn* e gli uomini se non affinché Mi adorino”²⁴, espressione coranica che nel *tafsīr* di Ibn ‘Abbās viene non a caso interpretata come “affinché Mi conoscano”, *li-ya 'rifūn*). Tale adorazione, per quanto già implicita nel suo statuto e nel suo stesso percorso attraverso i Mondi, l'uomo è chiamato ad ottemperarla in maniera cosciente²⁵ avvalendosi dei dati dottrinali e degli appoggi simbolici e rituali fornitigli dalla tradizione a cui appartiene, che egli

²² «O accollita di uomini e di *jinn*, se potete penetrare oltre i confini dei Cieli e della Terra, penetrate! Ma non vi penetrerete che per un potere efficace», *Cor.*, 55:33. Fermo restando che la complessione intima totalizzante appartiene al solo essere umano – l'unico creato secondo la Forma divina e perciò in grado di custodire il Deposito di Fiducia (*amāna*, *Cor.* 33:72) e sopportare l'onere della Luogoteneza divina (*khilāfa*) –, la maggior parte dei Maestri che si sono espressi sui *jinn* o che hanno avuto questi ultimi come discepoli non sembra rilevare limitazioni di sorta alle loro possibilità realizzative. Tra le tante testimonianze, si veda ad esempio ‘Abd al-Wahhāb Sha’rānī, *Kashf al-hijāb*, Beirut 1999 (che raccoglie ottanta quesiti di carattere iniziatico posti da un emissario dei *jinn* al celebre Maestro cairota).

²³ Per una sintesi generale sull'evoluzione postuma degli esseri cfr. *UDV*, cap. XVII, XVIII e XIX. Vedere anche M. Trevisan, «Stati postumi, resurrezione, liberazione (su un nuovo libro di Jean Tourmiae)», in *RST*, n. 61 (1984).

²⁴ *Cor.* 51:56. Su tale sentenza cfr. *Fut.* II, p. 214, chiosato in Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de la Mecque*, a cura di M. Chodkiewicz, Paris 1989, p. 245, e Kalābādhī, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, a cura di P. Urizzi, p. 249-262 (con particolare attenzione alla nota 578).

²⁵ Come precisa infatti Ibn ‘Arabī (*Fut.*, II, p. 268), dal momento che condizione propria dell'adorazione (*ibāda*) è l'umiltà (*dhillā*), tutti gli esseri sono stati creati umili (e quindi in uno stato naturale, per quanto incosciente, di servitù, *'ubūdīya*), eccetto gli uomini e i *jinn*, che «non sono stati creati umili (*adhillā*)», bensì in vista del fatto che si umiliassero [e cioè affinché realizzassero coscientemente tale servitù]». Sui rapporti tra realizzazione, *'ubūdīya* e *khilāfa* cfr. G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», in *I Quaderni di Avallon*, n. 31 (1993).

segua una via di reintegrazione passiva come quella esoterica – che si pone come fine la “salvezza” attraverso la fede (*imān*), il credo (*i‘tiqād*) e le opere (*a‘mal*) – o attiva come quella iniziatica – che come abbiamo detto mira invece alla perfetta realizzazione del Sé (o “Identità Suprema”, ar. *al-Tawhīd*) per mezzo della Conoscenza (*ma‘rifā*). Torneremo in seguito su come, a prescindere dal simbolismo utilizzato, vada concepito effettivamente tale *iter* di realizzazione (se come una progressiva acquisizione di gradi di perfezionamento, una diretta integrazione del Fine supremo, o una sintesi di entrambe le prospettive), quel che invece occorre rilevare fin da subito, come ricorda lo stesso Guénon nelle *Aperçus sur l’Initiation*, è che se le possibilità di sviluppo spirituale²⁶, la prospettiva dottrinale e il patrimonio simbolico-rituale possono variare enormemente da tradizione a tradizione, le condizioni dell’iniziazione restano invece sempre le stesse in ogni tempo e in ogni luogo. Tali condizioni sono: «1) la “qualificazione”, costituita da determinate possibilità inerenti alla natura propria dell’individuo, le quali sono la *materia prima* sulla quale dovrà effettuarsi il lavoro iniziatico; 2) la trasmissione, per il tramite del ricollegamento a un’organizzazione tradizionale, di un’influenza spirituale che conferisce all’essere l’“illuminazione” che gli permetterà di ordinare e di sviluppare queste possibilità che egli porta in sé; 3) il lavoro interiore mediante il quale, con l’aiuto di “ausili” o “supporti” esteriori eventuali e soprattutto durante i primi stadi, tale sviluppo si realizzerà gradualmente, facendo passare l’essere, di scalino in scalino, attraverso i differenti gradi della gerarchia iniziatica, per condurlo alla meta finale

²⁶ Distinguendo tra forme tradizionali la cui iniziazione è limitata al dominio dei Piccoli Misteri, e iniziazioni che invece abbracciano la sfera dei Grandi Misteri (in tutto o in parte a seconda dei casi). Sull’argomento vedi *ASPT*, Milano 1995, cap. II, in particolare pp. 31 e ss.

della “Liberazione” o “Identità Suprema”»²⁷. Riferite alle fasi di sviluppo spirituale di un essere, queste tre condizioni coincidono rispettivamente con uno stato di potenzialità reali ma ancora inesprese a livello dell’individuo (qualificazione), uno stato di virtualità in cui tale sviluppo è reso possibile ma non è ancora attualizzato (trasmissione) e uno stato di attualità nel quale quest’ultimo è reso finalmente effettivo (proprio grazie al lavoro interiore) in maniera parziale o totale a seconda delle qualificazioni dell’essere e delle condizioni cicliche in atto²⁸. A questo punto occorre precisare che sebbene in una prospettiva più ampia anche le teorie e le tecniche preposte alla valutazione delle qualificazioni iniziatiche e alla trasmissione dell’influenza spirituale (ar. *baraka*) rientrino pienamente in quello che può essere definito il metodo di un dato Maestro (ar. *shaykh*) o di una data organizzazione iniziatica, di solito con “metodo iniziatico” si intende unicamente l’insieme di prospettive dottrinali²⁹ e di pratiche rituali volte a facilitare il lavoro interiore di cui sopra, lavoro che in presenza di una guida qualificata per l’esercizio della maestria (ar. *mashaykhīya*)³⁰ può avvalersi di ulteriori sostegni quali la formazione puntuale del discepolo da parte di

²⁷ *CI*, p. 38. Avvisiamo il lettore che per esigenze di sintesi e di chiarezza espositiva, da qui in avanti la prospettiva intellettuale e la dottrina soggiacenti al metodo iniziatico verranno considerate anch’esse come parti integranti di quest’ultimo (contrariamente al punto di vista adottato da Guénon in *IRS*, cap. XVII).

²⁸ Per un approfondimento cfr. *ivi*, cap. IV, VIII, XIV e *IRS*, Torino 1967, cap. V. Per un dettaglio delle condizioni dell’iniziazione, e in modo particolare dei riti di affiliazione all’esoterismo islamico, cfr. M. A. Golfetto, *La trasmissione spirituale nella mistica islamica. Fondamenti, forme e contenuti*, Tesi di Dottorato, Università Ca’ Foscari, Venezia [s.d.].

²⁹ Specificazioni di quella dottrina unica e fondamentale di cui ogni metodo è per Guénon una particolare espressione contingente (cfr. *IRS*, cap. XVII).

³⁰ Sulla *mashaykhīya* si consulti *IRS*, cap. XXI e XXIV, *CI*, cap. XXIV e XXXI, *UDV*, p. 156 e ss. e ‘Umar al-Fūtī, *Rimāh hizb al-Rahīm ‘alā nuhūr hizb al-rajīm*, cap. XII-XIX (pubblicato in margine a ‘Alī Harāzīm, *Jawāhīr al-ma‘ānī wa bulūgh al-amānī*, Il Cairo 1997).

quest'ultima (*tarbīya*), la sua diretta elevazione spirituale (*tarqīya*)³¹ etc., anch'essi passibili di rientrare nel metodo in questione (poste ovviamente le opportune condizioni di esercizio e di trasmissione)³². Così come l'estrema varietà delle tipologie umane e gli avvicendamenti ciclici che ci hanno preceduto hanno reso necessaria una differenziazione dei regimi tradizionali (al fine di venire incontro alle possibilità e alle esigenze dei singoli), allo stesso modo anche all'interno di una medesima comunità tradizionale possono presentarsi vie di realizzazione estremamente diverse quanto a prospettiva dottrinale (metafisica o cosmologica), portata (Piccoli e Grandi Misteri)³³, modalità di lavoro interiore (individuale, collettivo o una compresenza di entrambi), tipologia di gusto spirituale (ar. *dhawq*) e metodo rituale. Una massima islamica ben nota recita infatti *al-turuqu ilā 'Llāhi ka-nufūsi bānī Ādam* («esistono tante vie verso Allāh quante sono le anime dei figli di Adamo», vale a dire degli uomini)³⁴, rimarcando il sussistere di numerose vie, e quindi di più metodi, volti a conseguire un unico obiettivo finale. Del resto, dal momento che ogni essenza immutabile è predisposta ad accogliere solo alcuni regimi della

³¹ La *tarbīya* rappresenta l'insieme di istruzioni (di carattere strettamente personale e la cui attuazione è supportata da un'influenza spirituale espressamente trasmessa a tale scopo) con le quali il Maestro rende il discepolo atto a trasformare la propria iniziazione da virtuale in pienamente effettiva. Essa può esprimersi in innumerevoli modi: attraverso il consiglio spirituale (*wasīya*), l'interdizione (*tahrīm*), l'ordine perentorio (*amr*), la trasmissione di riti o di recitazioni particolari (*tarbīya bi 'l-adhkār*), etc. La *tarqīya* (modalità particolare di *tarbīya*) consiste invece nell'elevazione del discepolo per mezzo della presenza (*rūhānīya*) e dell'influenza spirituale (*himma*) del suo Maestro. Sulle diverse forme di direzione spirituale (*rushd*) cfr. 'Alī Harāzīm, *Risālat al-fādī wa 'l-imtīnān ilā kāffāt al-ashāb wa 'l-ikhwān*, in Ahmad Sukayrij, *Raf' al-niqāb ba 'd kashf al-hijāb*, IV, [s.l., s.d.] p. 131-132.

³² Cfr. *IRS*, p. 201 nota 1.

³³ Cfr. in particolare *CI*, cap. XXXI, XXXIX.

³⁴ Su questa massima cfr. W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī Metaphysics of Imagination*, New York 1989, pp. 303 e 347.

Teofania e non altri (ottemperando in tal modo a prospettive ben specifiche dell'atto conoscitivo universale), ogni individuo qualificato per la Via sarà giocoforza portato dalla sua stessa *isti'dād* (specificazione *in divinis* di quello che nell'esistenza si presenta come decreto divino e, in ultima istanza, destino degli esseri) a incamminarsi lungo il sentiero più idoneo per lui³⁵. Restringendo la nostra disamina alle sole iniziazioni aperte ai Grandi Misteri (e in particolar modo all'esoterismo islamico, *al-tasawwuf*), la prima cosa che si nota è come, al pari della tradizione, anche all'interno di una stessa Via possano presentarsi organizzazioni iniziatiche (*turuq*) o loro diramazioni dalle caratteristiche estremamente eterogenee e dai metodi iniziatici addirittura antitetici. Non ci riferiamo soltanto agli elementi simbolici e rituali che caratterizzano esteriormente il metodo del tale o tal'altro Maestro – quali gli *adhkār*³⁶, gli *awrād*, le *wazā'if*³⁷ e, ove presenti, la

³⁵ Ovviamente, nell'epoca attuale, a causa delle distonie che affliggono la sfera cosmica possono presentarsi casi che apparentemente non rientrano in tale regola. Tuttavia, da un punto di vista più profondo anche tale "evasione" dalla norma rientra obbligatoriamente in ciò di cui l'essere ha (attualmente) bisogno per adempiere alla propria realizzazione (non potendo questi uscire dai limiti della propria *isti'dād* eterna).

³⁶ Formule incantatorie (analoghe ai *mantra* indù) preposte a determinare delle vibrazioni ritmiche che, ripercuotendosi attraverso regioni più o meno estese nella serie indefinita degli stati dell'essere, predispongono quest'ultimo ad una realizzazione degli stessi («armonicamente e conformemente gerarchizzata, in sviluppo integrale nei due sensi dell'«ampiezza» e dell'«esaltazione»», *CI*, p. 202). Sullo *dhikr* (sing. di *adhkār*) cfr. Kalābādihī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, cap. XLVII e S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1971, pp. 201 e ss. Per una disamina sulla realtà essenziale dello *dhikr* in un'ottica propriamente metafisica, cfr. *Fut.*, cap. CXLII.

³⁷ Incantazioni specifiche di una determinata *tarīqa*, possono differire quanto a formule, numero di ripetizioni e modalità rituali (individuali, collettive, etc.). Il radicale WZF, da cui *wazīfa*, allude in questo caso all'esplicitazione rituale di quel "lavoro iniziatico" che Guénon tratta diffusamente in *CI*, cap. XXIX e XXX.

*murāqaba*³⁸, le *qasā'id*, il *samā'*, il *raqs* o la *khalwa*³⁹ (per citare gli appoggi rituali più conosciuti e diffusi) –, ma anche (e soprattutto) al gusto spirituale, alle prospettive dottrinali e (più in generale) ai principi metafisici dai quali non solo l'apparato simbolico-rituale, bensì l'intera organizzazione iniziatica trae la propria ragion d'essere e il proprio orientamento. Se si vuole comprendere il carattere necessario e provvidenziale di tali differenze si dovrà perciò risalire prima di tutto a quelle verità principali che, rappresentando le prime specificazioni d'essere preposte all'ordinamento delle possibilità entro la Costruzione universale, sovrintendono istante per istante all'orientarsi di quest'ultime (in maniera, se non esclusiva, per lo meno prevalente) verso modi particolari e specifici della Conoscenza del Sé. A questo proposito, così come la metafisica islamica pone a monte di ogni differenziazione ontologica la conformità di un'essenza immutabile a

³⁸ Concentrazione del discepolo sulla figura del Maestro (secondo modalità immaginative e simboliche diverse da caso a caso). Interessanti puntualizzazioni sul tema si trovano in M. Chodkiewicz, «Quelques aspects des techniques spirituelles dans la Tarīqa Naqshbandīya», in AA.vv., *Naqshbandis-Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, a cura di M. Gaborieau, A. Popovich, T. Zarcone, Istanbul 1990, pp. 71-81.

³⁹ Le *qasā'id* sono poemi tradizionali che in virtù del loro contenuto eminentemente spirituale e della loro particolare struttura metrica vengono utilizzati come supporto rituale per il lavoro iniziatico. Sul *samā'* (“concerto mistico” o, ancora meglio, “audizione spirituale”) e il *raqs* (danza), utilizzati talvolta insieme alle *qasā'id* come coadiuvanti dello *dhikr*, si veda Kalābādī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, cap. LXXV, in particolare la nota 672, e *Fut.*, cap. CLXXXII. La *khalwa* consiste invece in un ritiro cellulare (di durata variabile) volto a favorire la spogliazione (*tajrīd*), l'isolamento (*tafrīd*) e la concentrazione (*jam'*) di cui il discepolo ha bisogno per agevolare il processo di Liberazione. Essa è soggetta a regimi rituali, alimentari e comportamentali più o meno rigidi a seconda del metodo adottato. Sulla realtà metafisica della *khalwa* (identica al “Vuoto” della dottrina taoista e buddista, ar. *khalā*) vedere *Fut.*, cap. LXXVIII e LXXIX (tradotti anche in francese da M. Valsān in Ibn 'Arabī, «Sur la notion de khalwa (Le Vide primordial et la Retraite cellulaire)» e «*Sur l'abandon de la khalwa (c'est a dire la jalwa, “sortie à jour”)*», in *ET*, n. 412-413 (1969), pp. 77-86.

ricevere la Luce della teofania esistenziatrice (*al-nūr al-tajallī ijādī*) facendosi supporto della manifestazione di un Nome di Bellezza (*jamāl*, o di Misericordia, *rahma*) o di un Nome di Rigore (o Maestà, *jalāl*)⁴⁰, allo stesso modo per l'ontologia indù la tendenza essenziale di ogni possibilità deriva dalla sua conformità ad uno dei *gūna* ("tendenze in direzione")⁴¹ posti in essere dalla differenziazione principale di *Prakriti*, distinguendo tra tendenza «sattwica» (da *sattwa*, tendenza ascendente che rimarca la conformità di un essere alla luce della Conoscenza e, di conseguenza, ad una Via basata in maniera eminente sulla Gnosi), «rajasica» (da *rajas*, tendenza espansiva volta *in primis* a sviluppare le possibilità relative al grado d'esistenza in cui è centrata la coscienza di tale essere) e «tamasic» (da *tamas*, tendenza discendente che caratterizza colui che è affine all'oscurità e all'ignoranza, e che per tanto non è qualificato per alcuna Conoscenza). Tuttavia, dal momento che il Principio unico contempla nella propria Presenza essenziale (ar. *huwīya*) ogni possibile Attributo, e che ogni Nome che viene all'esistenza rappresenta al contempo sia se stesso (nella propria specificità, es. "il Sapiente"/*al-'Ālim*, "il Saggio"/*al-Hakīm*, etc.) sia la stessa Essenza (il vero "nominato", Colui che è preposto alla manifestazione di ogni Nome, *Huwa*)⁴², ne consegue che nell'intera Manifestazione non potrà esservi Nome di Rigore che non contenga in sé una traccia di Bellezza, né Nome di Bellezza che sia completamente esente da caratteri di Rigore (impossibilità oltretutto sottolineata dal fatto che, essendo in tale ottica Bellezza e Rigore i due "poli" da cui scaturisce ogni differenziazione, non potrà esservi possibilità che non

⁴⁰ Cfr. *RM*, Milano 1977, pp. 30-31 e nota 6. Vedere anche Ibn 'Arabī, *Kitāb al-jalāl wa'l-jamāl*, in *Rasā'il*, Beirut 1997, pp. 24-43.

⁴¹ Cfr. in particolare *SC*, cap. V.

⁴² Sulla questione si veda Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, pp. 74-75.

risulti da una loro interazione, ergo che non li contenga entrambi)⁴³. Parimenti, è solo nel seno oscuro di *Prakriti* (prima di ogni determinazione) che i tre *gūna* godono di un equilibrio perfetto; una volta che l'equilibrio è infranto (a causa dell'azione non-agente di *Purusha* volta a trarre da *Prakriti* la manifestazione), in quanto tendenze fondamentali dell'intero universo non potrà esservi individuo che, per quanto caratterizzato da un *gūna* in particolare, non contenga in sé tracce degli altri due. Tradotta in termini pratici, e applicata alla differenziazioni dei metodi iniziatici, la polarizzazione dei caratteri divini (*akhlāq al-ilāhīya*) ci permette di distinguere tra Vie (generalmente) contraddistinte da un gusto spirituale e da metodi rigorosi (*jalālī*) – nelle quali lo sforzo (*juhd*), l'ascetismo (*zuhd*), l'elevato numero di riti (*ibādāt*) e una *tarbīya* basata (per lo meno inizialmente) sull'esercizio della volontà individuale rappresentano una costante – e Vie caratterizzate da un gusto più dolce e misericordioso (*jamālī, rahmānī*) che a parità di impegno rituale fanno un maggior affidamento sul Favore e sulla Sollecitudine divina (*fadl wa 'ināya*), interiorizzano il più possibile lo sforzo (*juhd*) e sostituiscono fin da subito a qualsiasi impegno illusoriamente volontaristico una pratica costante dell'abbandono fiducioso (*tawakkul*)⁴⁴, della lode (*hamd*) e del

⁴³ Ibn 'Arabī ricorda infatti che «nell'esistenza (*wujūd*) non vi è cosa che non contempli in sé il proprio opposto (*fihī yuqābiluh*)», *Kitāb al-jalāla wa'l-jamāl*, p. 26.

⁴⁴ Similmente all'atteggiamento dello *shakta* nei confronti della *Shakti*, che «viene definito un "abbandono" totale, ma occorre non prendere abbaglio sul significato da attribuire alla parola. In effetti, [... nella realizzazione, N.D.R.] la collaborazione di due poteri è indispensabile, "un'aspirazione ferma e senza cedimenti che chiama dal basso, e una Grazia suprema che risponde dall'alto", e, più avanti, che, "finché è attiva la natura inferiore (cioè, in altre parole, finché l'individualità esiste come tale), lo sforzo personale del *Sādhaka* rimane necessario". In tali condizioni, è evidente come non possa assolutamente trattarsi di un atteggiamento di "passività" qual è quella dei mistici, né, a maggior ragione, di un «quietismo» qualsiasi; un simile "abbandono" è piuttosto paragonabile, se non addirittura identico nel suo fondo, a ciò che in termini islamici è

ringraziamento (*shukr*) a prescindere da quanto il Principio gli riserva in questo mondo e nell'Altro. Tale distinzione, per quanto essenziale e assolutamente necessaria ai fini del collocamento di un individuo nella via di Liberazione per lui più idonea, non va però assunta in maniera eccessivamente rigida; un conto è infatti considerare una Via per quelle che sono le sue caratteristiche generali, un conto invece per come la percorre ogni singolo iniziato (quest'ultimo soggetto non solo ad un lavoro interiore necessariamente diverso da quello di chiunque altro, ma anche ad una continua mutazione di condizioni esteriori e di stati interiori che necessiteranno di interventi correttivi a volte più dolci, altre volte più aspri)⁴⁵. È infatti cosa bene nota che il modo (o la regola) generale non si oppone né esclude il particolare, semplicemente lo integra in sé rendendolo funzionale al conseguimento di un dato scopo. Ne consegue che al pari della mutua interdipendenza degli Attributi di Bellezza e Rigore, anche le Vie di gusto *jalālī* comporteranno obbligatoriamente aspetti *jamālī* nella propria dottrina e nel proprio metodo, e viceversa⁴⁶. Quanto ai *gūna* indù, è lo stesso Guénon⁴⁷ a sottolineare come all'atto pratico la tendenza «sattwica» e quella

chiamato *et-tawkīl 'alā' Llāh*», *SI*, p. 149. Nella prospettiva islamica tale atteggiamento intende ripristinare l'iniziato nella sua servitù naturale (*'ubūdīya*) ponendolo in uno stato di perfetta ricettività nei confronti dell'effusione dominicale (*ḥayd al-rabbānī*) e della teofania essenziale (*tajallī dhātī*), rispettivamente preposte allo svelamento delle Conoscenze divine e all'integrazione della Realtà suprema. Se inteso al contempo come metodo e *status* spirituale, esso è allora un riflesso di quel principio che i taoisti denominano «non-agire» (cin. *wou-wei*, cfr. *GT*, pp. 11 e 153; *SEIT*, pp. 52, 105, 107, 113; *UDV*, p. 65), qui inferito attraverso l'intermediazione della realtà muhammadiana (*servus dei* per eccellenza).

⁴⁵ Un metodo *jalālī* non richiamando necessariamente discepoli inclini al rigore, e viceversa. In molti casi infatti non è solo l'indole a caratterizzare un individuo rispetto alla Via, ma anche ciò verso cui tale indole è rivolta (gli altri o se stesso).

⁴⁶ *Tawakkul*, *ḥamd* e *shukr* consistendo in caratteri (*akhlāq*) e atteggiamenti essenziali anche in una via di rigore, tanto per fare un esempio.

⁴⁷ *IRS*, cap. XVIII.

«rajasica» (*tamas* essendo escluso per il suo naturale opporsi alla Luce, e quindi alla Conoscenza) si traducano in maniera spontanea nelle tre distinzioni primordiali della Via (o tre “vie”, sans. *mārga*), passibili poi di ulteriori specificazioni a seconda del contesto dottrinale e del momento storico. Esse sono: lo *Jñāna-mārga* («evidentemente quello che meglio conviene agli esseri di natura “sattwica”»), il *Bhakti-mārga* e il *Karma-mārga* («più adatti a quelli la cui natura è prevalentemente “rajasica”, naturalmente con le dovute sfumature; in un certo senso si potrebbe dire che l’ultimo presenta qualcosa di più vicino a *tamas* che non l’altro, benché non convenga spingere troppo in là queste considerazioni, in quanto è evidente che gli esseri di natura “tamasic” non sono affatto qualificati per seguire una qualsivoglia via iniziatica»). In relazione agli elementi costitutivi dell’essere (Spirito, Anima, Corpo), considerato che la Conoscenza pura a cui si rivolge eminentemente lo *jñāna-mārga* è in se stessa d’ordine sovraindividuale («e cioè in definitiva spirituale come l’intelletto trascendente da cui deriva»), giocoforza tale Via mirerà il più direttamente possibile alla realizzazione degli stati superiori dell’essere e alla Liberazione finale (sans. *Pāranirvāna*); diversamente, la tendenza «rajasica» degli altri due *mārga* si esprimerà in un’acquisizione progressiva di tale Conoscenza (Guénon parla infatti di «funzione preparatoria»)⁴⁸ maturata innanzitutto nell’ambito dei Piccoli Misteri e volta *in primis* alla restaurazione dello stato primordiale (totalizzazione d’essere a livello di un Mondo) avvalendosi di metodi iniziatici di carattere più propriamente psichico (nel caso del *bhakti-mārga*, via “d’amore”⁴⁹ in cui l’adorazione per la tale o tal’altra presenza spirituale diviene un supporto funzionale

⁴⁸ Tutte le citazioni sono tratte da *ibidem*.

⁴⁹ Rappresentata in Occidente dalle iniziazioni cavalleresche e da quelle a loro affiliate (quali i Fedeli d’Amore, i quali però, a differenza delle prime, contemplavano anche prospettive e elementi di tipo «jñanico»), cfr. *ibid.*, pp. 157-158.

all'instaurarsi dell'"unione" con il Principio, sans. *yoga*, ar. *wasl*) o corporeo (e cioè rituale, come avviene invece nel *karma-mārga*). Tuttavia, anche qui la distinzione tra i *mārga* non deve essere estremizzata, perché sebbene ognuno di essi sia rivolto a tipologie di individui (e quindi di "vie") differenti, all'interno dei rispettivi metodi ognuno si avvarrà sia di appoggi conoscitivi (dottrinali, teorici, tecnici, etc.), che del sostegno di specifiche "presenze" spirituali inferite attraverso supporti sottili (come avviene di norma nella via «bhaktica»), che di mezzi rituali preposti a purificare progressivamente la complessione intima del discepolo (centri sottili primari e secondari) fino a renderla compatibile con la totalizzazione di cui sopra. Occorre inoltre sottolineare che quello che per uno *kshatriya* o un *vaishya* (a cui si rivolgono rispettivamente il *bhakti-mārga* e il *karma-mārga*) è un supporto eminentemente funzionale all'ottenimento dello scopo (es. un dato rito, l'ausilio di una data "presenza", etc.), per un *brāhmano* (qualora questi sia un essere perfettamente realizzato, com'è il caso dello *yogī*) non rappresenta che un'occasione di testimoniare (e riattualizzare) la sua perfetta adesione alla Norma universale (*Sanātana-dharma*) secondo quanto è richiesto dal momento e dalle circostanze⁵⁰. Tali tipi di "vie", lungi dall'essere appannaggio della sola tradizione indù, si presentano invece tali e quali nelle tradizioni di ogni epoca. Nell'esoterismo islamico – che per sua propria natura è un'iniziazione ai

⁵⁰ O per dirla in termini islamici, a quanto la teofania esistenziatrice (*tajallī ijādī*) manifesta della Legge assiale (*al-dīn al-qayyīm*) in ogni istante. È inoltre evidente che «l'azione non può esistere per colui che contempla tutte le cose in se stesso, come esistenti nello Spirito universale, senza che vi si distinguano oggetti individuali». Non a caso, nell'Islām colui che ha realizzato la Conoscenza continua a rispettare la Legge sacra per far sì che tutta la sua complessione, ivi compresa la modalità corporea (*basharīya*), totalizzi la perfetta servitù ontologica ('*ubūdīya* à '*ubūda*) propria della *khilāfa* attraverso i gradi della realizzazione discendente. Su tali argomenti cfr. *IRS*, cap. XXXI-XXXII e C. Addas, *Une victoire éclatante. Le Verus Propheta dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, pubblicazione fuori commercio, [s.n.] Torino 2005.

Grandi Misteri, passibile però di maggiori o minori aperture a seconda del tipo di organizzazione (o confraternita, ar. *tarīqa*), di prospettiva dottrinale adottata, di lavoro interiore, etc. –, i tre *mārga* si ripresentano nella tripartizione comunemente applicata ai “bellissimi” Nomi divini (*asmā’ Llāh al-husnā*): Nomi dell’Essenza (*asmā’ al-dhāt*, quali «la Luce»/al-Nūr, «il Santo trascendente»/al-Quddūs, «il Fedele»/al-Mu’min, etc.), Nomi delle Qualità (*asmā’ al-sifāt*: «il Potente»/al-Qādir, «il Testimone»/al-Shāhid, etc.) e Nomi degli Atti (*asmā’ al-af’āl*: «Colui che guida»/al-Hādī, «Colui che nutre»/al-Razzāq, etc.)⁵¹. Contestualmente a tali tendenze potranno perciò presentarsi: 1) confraternite (*turuq*) la cui prospettiva dottrinale e il cui metodo sono marcati da una forte visuale metafisica/gnostica della Via (tanto nella teoria quanto nella pratica) e che per tanto saranno rivolte a iniziati qualificati in maniera particolare per la Conoscenza (caso degli *asmā’ al-dhāt*). In queste vie l’ausilio delle “presenze spirituali” (di Profeti, Maestri del passato, viventi, etc.) è colto e praticato in piena coscienza della sua realtà immaginale e al contempo provvidenziale, e l’apparato rituale, spesso sobrio, discreto ed elegante, è un riflesso di quel “non agire” caratteristico della sola Presenza suprema (*hadrat al-a’lā*). Inutile aggiungere che in tale via la concentrazione sul Sé (sia come atteggiamento generale che come pratica rituale) riveste un’importanza di prim’ordine. 2) Confraternite nella quali, in virtù di una prospettiva di carattere più cosmologico, il metodo iniziatico verte innanzitutto sull’adorazione della Presenza (inferita attraverso vari supporti) e sull’acquisizione dei “caratteri nobili” (*takhalluq bi’l-akhlāq*, vale a dire degli attributi del Profeta, qui non ancora colti come Attributi divini bensì come semplici stati spirituali), in un *iter* di Liberazione progressivo caratterizzato da un lavoro interiore molto simile al *bhakti-*

⁵¹ Cfr. Ibn ‘Arabī, *La production des cercles*, p. 32.

mārga indù⁵² (caso degli *asmā' al-sifāt*). 3) Confraternite in cui tale prospettiva cosmologica si fa eminentemente “pratica” e in cui il conseguimento dello scopo è supportato quasi unicamente da un’intensa pratica rituale, in un’ottica di *tazkīyat al-nafs* (“purificazione dell’anima”) che esteriormente assume spesso la forma di un exoterismo praticato con più enfasi (caso che è ovviamente quello degli *asmā' al-af'āl*). Detto questo, è ovvio che non essendo le *turuq* sistemi chiusi, bensì veri e propri organismi dotati di maggiore o minore vitalità (e apertura intellettuale) a seconda del contesto storico e geografico, se tale distinzione può essere fatta in maniera generale per tutto ciò che concerne l’impianto originario di una data *tariqa* (vale a dire la prospettiva dottrinale, il gusto spirituale e il metodo iniziatico che il suo fondatore ha saputo imprimerle insieme alla propria *barakah* e al proprio sostegno spirituale, ar. *madad*), quando ci si trova a contestualizzarla in un periodo particolare della sua storia la sua cifra spirituale può apparirci molto meno chiara. Ragionando anche qui per esempi, ci si può trovare dinanzi a: 1) *turuq* la cui prospettiva spirituale, il cui gusto e il cui metodo si sono mantenuti pressoché invariati nel tempo (fenomeno rarissimo, per lo più caratteristico di “vie” straordinariamente élitarie di vita breve o di confraternite costitutesi fin da subito in una forma di sufismo “popolare” quasi del tutto priva di contenuti realmente intellettuali⁵³. 2) *Turuq* che in virtù del regredire delle qualificazioni intellettuali dei propri membri sono giocoforza decadute da una prospettiva più elevata ad una meno elevata, e che pur mantenendo intatto il proprio patrimonio spirituale, dottrinale,

⁵² Sulle condizioni e lo sviluppo della *bhakti* (in un’ottica sia cosmologica che metafisica) vedere S. Rāmākrishna, *Alla ricerca di Dio*, Roma 1963, pp. 276 e ss. Sulla dottrina del *takhalluq* vedere invece W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 283 e ss.

⁵³ Cfr. *IRS*, p. 235 nota 1.

simbolico e rituale non sono in grado di avvalersene per fini che superino il dominio dell'individualità. 3) *Turuq* che, viceversa, in virtù dell'innesto nella propria catena iniziatica (*silsila*) di individualità particolarmente predisposte per un lavoro iniziatico di prim'ordine e qualificate per l'esercizio della maestria, ricevono da queste ultime un rinnovamento spirituale (*tajdīd*) che non solo è in grado di restituirle allo splendore dei primordi, ma in alcuni casi può addirittura profilarle entro prospettive e possibilità d'ordine iniziatico financo superiori. Lungi dal costituire un detto tra i tanti, la massima islamica secondo la quale «ogni *sheykh* ha la sua *tarīqa*»⁵⁴ si impone perciò con la stessa, assoluta necessità⁵⁵ che caratterizza l'apparire di ogni metodo iniziatico in ogni tempo e in ogni luogo, e questo tanto sul piano pratico quanto su quello metafisico.

Il metodo di Guénon

Venendo finalmente a Guénon, crediamo sia noto a tutti che nonostante il suo elevato grado di realizzazione⁵⁶ e la sua eccezionale (quanto innata) capacità di dirimere questioni spirituali tra le più impervie ed elevate, l'Autore francese non ha mai preteso di esercitare

⁵⁴ *IRS*, p. 143.

⁵⁵ Attenzione, ci riferiamo al metodo *in toto* (prospettiva iniziatica e preparazione dottrinale *in primis*) e non ai soli riti, che come vedremo tra poco, per quanto utili, ai fini della realizzazione possiedono un carattere unicamente accessorio.

⁵⁶ Testimoniato, oltre che nella chiosa eminente riservatagli (per oltre un quarantennio) dalla *Rivista di Studi Tradizionali*, da M. Valsān in «L'Islam et la fonction de René Guénon», in *ET*, n° 305 (gen.- feb. 1953), 'Abd al-Halīm Mahmūd in *Qadīya al-tasawwuf. Al-madrasa al-shādhilīya*, Il Cairo 1988, pp. 281-362 (trad. in *Un soufi d'Occident: René Guénon, Shaykh 'Abd al-Wāhid Yahyā*, a cura di A.W. Gouraud, Beyrouth 2007) e *Srī Ramāna Maharshi*, che rivolgendosi ad un suo interlocutore definì l'Autore francese "The Great Sufi" (verosimilmente nell'accezione "tecnica" di essere pienamente realizzato).

qualsivoglia maestrìa *stricto-sensu* (ar. *murshīdīya*), limitandosi invece a svolgere una funzione di presenza, o se vogliamo di riferimento *super-partes*, per tutti coloro che essendo venuti a contatto con i suoi scritti ricorrevano a lui per ricevere *mises au point* dottrinali o consigli su come concretizzare le proprie aspirazioni spirituali. Tuttavia, pur non essendo Guénon un Maestro *tout-court*, e pur non affrontando mai nella sua Opera questioni pratiche d'ordine individuale, intrinsecamente a quest'ultima ha anch'egli trasmetto un metodo che non solo è compatibile con qualsiasi tipo di iniziazione, ma costituendo la quintessenza (per quanto spesso ignorata o tenuta in non cale) di ogni operatività iniziatica, dovrebbe essere posto obbligatoriamente come base di ogni tentativo di realizzazione. Tale metodo, vero e proprio *fil rouge* che unisce tra loro le migliaia di pagine siglate dall'Autore francese, è di un'evidenza talmente cristallina che ci stupisce vedere così tanti “guénoniani” non tenerne assolutamente conto, ciononostante, confidiamo che il riesaminarlo in questa sede possa far nascere in loro l'esigenza di riprendere in mano la sua Opera, riservandole d'ora innanzi un po' più di attenzione. Guénon sintetizza tale “metodo” già nella sua primissima monografia (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindous*), quando afferma che: «comunque bisogna sempre rammentare che di tutti i mezzi preliminari la conoscenza teorica è l'unico veramente indispensabile, e che in seguito, nella realizzazione stessa, è la concentrazione che importerà di più e nel modo più immediato, perché è in rapporto diretto con la conoscenza, e mentre un'azione qualsiasi è sempre separata dalle sue conseguenze, la meditazione o contemplazione intellettuale, chiamata in sanscrito *dhyāna*, porta in sé il suo frutto; infine l'azione non può avere come effetto di farci uscire dalla sfera dell'azione, ciò che invece implica, nel suo fine autentico, una realizzazione metafisica. Solo che si può andare più o meno lontano in questa realizzazione, o anche fermarsi dopo avere ottenuto stati

superiori ma non definitivi; ai gradi secondari si riferiscono soprattutto le speciali regole prescritte dallo *Yoga-shāstra*; ma invece di superarli in successione, si può anche, benché certo più difficilmente, oltrepassarli d'acchito per raggiungere direttamente lo scopo finale, e quest'ultima via è spesso designata col termine di *rajā-yoga*»⁵⁷. In queste poche righe troviamo espressi tutti gli elementi cardine attorno ai quali, in teoria così come in pratica, ruota la realizzazione spirituale dal punto di vista metodologico: la condizione preliminare (conoscenza teorica), il veicolo per antonomasia (concentrazione), il loro rapporto con l'esercizio della volontà (azione) e le leggi della successione, e per finire la Liberazione, concepita come snodantesi attraverso condizioni specifiche (integrazione progressiva di stati d'essere, in una prospettiva cosmologica analoga al *sulūk* del sufismo classico) o in totale assenza di condizioni o appoggi particolari (conseguimento immediato dell'Identità Suprema grazie a un diretto intervento divino, prospettiva più specificamente metafisica che nell'Islām trova il suo equivalente nella *jadhba al-ilāhiya*, l'"attrazione" divina). Sebbene il fulcro centrale di tale metodologia risieda nel connubio preparazione teorica/concentrazione⁵⁸, cionondimeno tutti gli altri elementi risultano

⁵⁷ *IGSDI*, Milano 1989, p. 190.

⁵⁸ «Non abbiamo perciò nessuna difficoltà a riconoscere che non c'è comune misura tra la realizzazione metafisica e i mezzi che portano a essa o, se si preferisce, che la preparano. È questa del resto la ragione per cui nessuno di questi mezzi è rigorosamente necessario, d'una necessità assoluta; o per lo meno, non c'è che una sola preparazione che sia veramente indispensabile, ed è la conoscenza teorica. Quest'ultima, d'altra parte, non potrebbe spingersi molto lontano senza un mezzo che di conseguenza dobbiamo ritenere come quello che avrà la funzione più importante e più costante: tale mezzo è la concentrazione; e si tratta di qualcosa di assolutamente estraneo, perfino contrario, alle abitudini mentali dell'Occidente moderno, nel quale tutto tende solo alla dispersione e al cambiamento incessante. Nei confronti di questo mezzo, tutti gli altri sono soltanto secondari: essi servono soprattutto a favorire la concentrazione, e inoltre ad armonizzare tra di loro i diversi elementi dell'individualità umana, allo scopo di preparare la

funzionali a giustapporre l'iniziato nelle aspettative più corrette e nell'atteggiamento più proficuo da conservarsi lungo il cammino (questo, ovviamente, al di là di ogni falsa acquisizione o sterile partito preso). Al fine di sottolineare la reale portata di tale metodo, del quale ovviamente René Guénon, lungi dall'esserne l'"autore", si è fatto unicamente interprete per il lettore occidentale, andremo ora a esaminare nel dettaglio ciascuno di questi elementi, dimostrando infine come la loro corretta assunzione e attuazione concorrano non solo alla realizzazione spirituale secondo i due moti dell'ascesa (*ināba ilā' Llāh*) e della discesa (*rujū' ilā' l-khalq*), ma anche all'inesauribile rinnovarsi della Conoscenza eterna così come essa appare agli occhi del Testimone universale.

Conoscenza teorica

«In ogni dottrina che sia metafisicamente completa, come lo sono le dottrine orientali, la teoria è sempre accompagnata o seguita da una realizzazione effettiva, della quale essa non è che la base necessaria: nessuna realizzazione può essere affrontata senza una sufficiente preparazione teorica, ma l'intera teoria è ordinata in vista della realizzazione, come il mezzo in vista del fine, e questa prospettiva è supposta, almeno implicitamente, persino nell'espressione esteriore della dottrina. D'altra parte la realizzazione effettiva può avere, oltre che la preparazione teorica e dopo di essa, altri mezzi di un ordine molto diverso, ma che a loro volta sono destinati a fornirle esclusivamente un supporto o un punto di partenza, mezzi che insomma hanno una semplice funzione di «coadiuvanti», qualunque sia peraltro la loro

importanza di fatto»⁵⁹. Il Principio permane eternamente in uno stato di suprema quiete e beatitudine al quale nessuna pratica rituale (fosse anche la più elevata di tutte) può dare di per sé accesso («la pace nel Vuoto è uno stato che non si può definire. Non la si prende, né la si dà. Si arriva a stabilirsi in essa», recita in merito un noto insegnamento taoista)⁶⁰. Questo perché l'azione, in quanto modificazione temporanea d'essere, quando anche sia posta a supporto della realizzazione (come nel caso dell'azione rituale) resta sempre separata dai propri effetti, ragion per cui le sue conseguenze non saranno mai in grado di condurre l'essere oltre il limite della successione (ergo della sua stessa esistenza individuale)⁶¹. Solo la Conoscenza, che i propri frutti li porta invece in

⁵⁹ *IGSDI*, p. 121-122.

⁶⁰ Cfr. *SC*, p. 59.

⁶¹ Cfr. *MO*, p.38. A questo proposito, Guénon ricorda che «perché una azione, che in sé è soltanto una modificazione momentanea, possa avere dei risultati futuri e più o meno lontani, occorre che abbia, nello stesso istante in cui si compie, un effetto non percepibile al momento, ma che, sussistendo, almeno relativamente, in modo permanente, produrrà, a sua volta, in un secondo tempo il risultato percepibile. Questo effetto non percepibile, in qualche modo potenziale, è chiamato *apūrva*, in quanto è aggiunto e non anteriore all'azione; può essere inteso sia come uno stato posteriore dell'azione stessa, sia come antecedente del risultato, poiché l'effetto deve sempre essere contenuto virtualmente nella sua causa, dalla quale non potrebbe altrimenti discendere. D'altronde, anche quando un certo risultato sembra seguire immediatamente l'azione nel tempo, l'esistenza intermedia di un *apūrva* non è meno necessaria, in quanto c'è ancora successione e non simultaneità perfetta, e l'azione, in sé, è sempre separata dal suo risultato. Così l'azione sfugge all'istantaneità e anche, in una certa misura, alle limitazioni della condizione temporale; l'*apūrva* infatti, germe di tutte le sue conseguenze future, non risiedendo nel campo della manifestazione corporea e sensibile, è fuori del tempo ordinario, ma non fuori di ogni durata, in quanto appartiene ancora all'ordine delle contingenze», *IGSDI*, p. 196. L'ottica vedica distingue infatti tre tipi di *karma*: il *sanchita-karma* (costituito dalle azioni che l'essere ha compiuto in stati d'esistenza anteriori a quello umano, e i cui frutti sono destinati a maturare solo in uno stato a questo successivo), l'*āgāmi-karma* (relativo alle azioni che l'essere compie nello stato umano ma i cui frutti matureranno solo in uno stato successivo) e il *prārabdhakarma* (costituito dalle azioni che l'essere ha compiuto negli stati anteriori e i cui frutti maturano nello stato umano). In merito cfr. Shakarāchārya, *Viveka-Chuda-Mani*, shloka

se stessa, è in grado di porre fine ad ogni separatività (o “falsa sovrapposizione”, sans. *adhyāsa*) restituendo l’essere alla sua natura immortale ed eterna, vale a dire al proprio Sé. Ogni Conoscenza vera diviene infatti parte integrante di chi l’ha acquisita, acquisizione che avrà allora un carattere reale e permanente laddove l’azione ne ha uno unicamente immaginale e avventizio. Guénon sostiene, non a caso, che «qualsiasi risultato, anche parziale, che l’essere ottenga nel corso della realizzazione metafisica, è ottenuto in modo definitivo. Simile risultato costituisce per tale essere un’acquisizione permanente, che nulla gli potrà mai far perdere; il lavoro compiuto in questo dominio, quand’anche venga a interrompersi prima del suo termine finale, è fatto una volta per tutte, per la buona ragione che è fuori del tempo. *Ciò è vero persino per la semplice conoscenza teorica [...]*»⁶², dal momento che, per quanto solo simbolica e indiretta, i frutti che quest’ultima porta in se stessa sono ciò su cui l’essere plasmerà la propria ricerca finché non sarà in grado, in virtù di un diretto intervento da parte di un principio trascendente, di avvalersi della stessa Verità (ar. *al-Haqq*, qui inteso come *Guru* interiore o Maestro divino, *al-mu ‘allim al-ilāhī*) come

445-463 e Id, «Un testo sull’Identità Suprema (Spiegazione del detto “Tu sei Quello”)», trad. a cura di G. Conte, in *RST* n. 58-79 (1983), p. 59 (d’ora in poi citato con il titolo originale *Vākyavrittī*).

⁶² Entrambe le citazioni sono tratte da *MO*, p. 37-38 (il corsivo è nostro). Vedere anche *IGSDI*, p. 199, dove Guénon sostiene che «ogni conoscenza vera e veramente assimilata è già di per se stessa, se non certo una realizzazione effettiva, almeno una realizzazione virtuale, se si possono unire queste due parole che qui si contraddicono soltanto in apparenza». Similmente, per Scotto Eriugena la *theoria* è «”lo sguardo contemplativo dell’intelletto che ricerca (*continuitu animi quaerentis*)”. Momento privilegiato dell’*ἐπιστημη*, la scienza vera, e insieme atto in cui si esprime la reale natura dell’umano, la *theoria* conduce l’intelletto – dopo la purificazione e la progressione che consentono all’animo di cogliere i raggi della luce divina occultati nella cose – alla sua originaria perfezione, là dove esso si accosta a Dio “secondo il suo ordine”, e conosce, sempre secondo l’Eriugena, una stabilità senza mutamento» (S. Foti, «Simbolismo e intellegione: percorsi nel platonismo cristiano (Parte prima)», in *Perennia Verba* n. 2 (1998), p. 63.

guida attraverso i gradi ascendenti della Gnosi⁶³. Per questo il Profeta Muhammad ha asserito che «la ricerca della conoscenza incombe ad ogni musulmano»⁶⁴, massima che sebbene gli *'ulamā* rivolgano più spesso a fini eminentemente “pratici” (e cioè come conoscenza necessaria al più perfetto compimento delle opere di adorazione, *'ibādāt*)⁶⁵, in un’ottica iniziatica andrebbe rivolta innanzitutto alla giustapposizione e all’approfondimento degli elementi fondamentali della metafisica e dell’ontologia (*'ilm al-ilāhīya*), vale a dire a quegli aspetti teorici (o quei “principi”) dei quali ogni altra prospettiva non è che un’applicazione particolare al tale o tal’altro contesto⁶⁶. Anche per

⁶³ Anche per Shankara «la riflessione meditativa sul vero significato del Vedānta conduce ad una conoscenza che determina a sua volta l’estinzione di tutti gli errori generati dall’esistenza relativa», *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 45.

⁶⁴ Ibn Māja’, *Al-Sunan, Muqaddima* 17. Cfr. anche *Cor.*, 39:9 e W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, pp. 147-170.

⁶⁵ Tale prospettiva è comunque corretta anche da un punto di vista esoterico. Chiosando lo stesso *hadīth*, Ibn ‘Arabī sostiene infatti che «le prescrizioni legali (*ahkām*) rivelate attraverso la Legge contemplano alcune scienze iniziatiche che non vengono svelate finché tali prescrizioni non vengono messe in pratica. Questo perché il Manifesto (*al-Zāhir*) possiede una proprietà più forte, o per meglio dire più inclusiva (*a’amm*), dell’Immanifesto (*al-Bātin*), dal momento che il primo possiede entrambe le stazioni della creazione e della Realtà principiale (*al-Haqq*), mentre l’Immanifesto possiede soltanto quest’ultima, senza la creazione. In relazione a Se stesso Egli infatti non è Immanifesto, ma solo Manifesto», *Fut.*, II, p. 533.

⁶⁶ ‘Abd al-Ghānī al-Nābulūsī afferma infatti che: «Il punto fondamentale per chi aspira alla conoscenza metafisica (*al-ma’rifā al-ilāhīya*) è quello di volgere tutta la sua attenzione interiore alla corretta comprensione del termine *wujūd* [il Principio colto nella propria identità con la Sua stessa esistenza suprema, N.D.R.] e a realizzarne il contenuto attraverso la visione contemplativa (*al-tahqīq bihi fi-l-shuhūd*) fino ad essere completamente spogliato da tutte le sovrapposizioni (*malābis*) dovute alle forme sensibili, concettuali o immaginali, e tornare così ad essere ciò che egli è essenzialmente nell’eternità senza inizio (*azalan*) e senza fine (*abadan*). Questa è la porta della conoscenza dalla quale entra l’aspirante che è qualificato per la Dimora della Gnosi [contemplativa] (*dār al-’irfān*) e della Stazione della Perfezione [spirituale] (*maqām al-ihsān*), dalla quale non uscirà mai più per l’eternità. [Sappi infatti che] questa nozione comprende in sé tutte le altre», *Wujūd al-Haqq*, Beirut 2003, p. 19. Sulla realtà della contemplazione essenziale in rapporto alla conoscenza cfr. Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-fanā’*

Guénon, la preparazione teorica – che verosimilmente egli intendeva da espletarsi *in primis* sulla propria Opera (espressamente concepita per il lettore occidentale) e solo in un secondo tempo su testi direttamente orientali (senza per questo rigettare la prima, come spesso accade con conseguenze più o meno gravi a seconda dei casi) – andrebbe rivolta innanzitutto ai fondamenti della metafisica tradizionale⁶⁷, e solo in seguito ci si dovrebbe poi occupare (se necessario) delle dottrine ontologiche e cosmologiche quali applicazioni più mirate e dettagliate degli stessi (evitando così di arrivare a confondere il mezzo con il fine, quando non addirittura il simbolo con il simboleggiato!). A che pro lanciarsi a spada tratta alla conquista di una meta di cui si ignora completamente la natura (fosse anche inferita per via apofatica)? Meglio farsene prima un'idea (per quanto teorica e limitata) e poi, direttamente o per gradi, perfezionarla il più possibile fino a tradurla in una conoscenza teorica perfetta (e a quel punto, permanendo nella giusta disposizione, attendere che il Principio colmi la distanza restituendo a tale conoscenza la forma effettiva che essa ha presso di Lui nell'istante eterno), piuttosto che collezionare migliaia di simboli e di prospettive parziali la cui conoscenza, del tutto disgiunta da un principio comune, non sortirà altro effetto che un'erudizione sterile e vana di per sé incapace di liberare l'essere dai lacci della propria individualità⁶⁸. La

fi'l-mushāhāda, in *Rasā'il*, p. 15-23 e P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», cit.

⁶⁷ «La metafisica è la conoscenza dei principi d'ordine universale, da cui tutte le cose necessariamente dipendono, in modo diretto o indiretto; dove la metafisica è assente, ogni conoscenza residua, di qualunque ordine sia, manca dunque veramente di principio», *OEO*, p. 47; «il senso superiore è il senso metafisico puro; tutto il resto non sono che applicazioni diverse, più o meno importanti, ma sempre contingenti», *ivi*, p. 61. Cfr. anche pp. 134-135, 148, 167, etc.

⁶⁸ Va da sé che tutte le esposizioni dottrinali che esulano dalla pura metafisica (*in primis* quelle cosmologiche e simboliche), pur rivestendo un carattere meno essenziale

conoscenza teorica del resto, avvalendosi dei mezzi d'espressione e di riflessione propri dello stato in cui ci troviamo, è la sola che sia immediatamente a portata dell'uomo ordinario (sans. *mānava*, termine che designa più propriamente «l'uomo come essere pensante, vale a dire l'essere dotato di “mentale”, che d'altronde è l'attributo essenziale alla sua specie e da cui la sua natura è caratterizzata»⁶⁹); al contempo però, per quanto essa comunichi, o per meglio dire alluda a realtà d'ordine principiale, dovendo scendere a patti con i limiti del mentale (sans. *manas*) resta giocoforza incapace di esprimerle in maniera chiara e completa⁷⁰. Il *manas* infatti, “senso interno” che sovrintende alle facoltà di percezione e d'azione (*indriya*) e che trasmette quanto da esse inferito alla coscienza individuale (*ahankāra*), pur procedendo da un riflesso dell'intelletto superiore (*buddhi*) non partecipa della natura eminentemente informale di quest'ultimo; esso è più spesso assimilato alla facoltà razionale o, più in generale, alla coscienza mentale (che al ragionamento unisce l'immaginazione e la memoria), la cui giurisdizione non travalica il dominio dell'individualità. *Ahankāra* invece, in quanto produzione diretta di *buddhi* (si badi, qui usiamo il termine “produzione” perché ci avvaliamo della prospettiva cosmologica del *Sāṅkhya-darshana* così com'è espressa da Guénon), può essere considerata, nonostante l'inadeguatezza di questa espressione, una sorta di “individualizzazione” della stessa a livello di un dato stato formale (qual è quello umano). Come ricorda l'Autore francese⁷¹, la coscienza individuale è infatti implicita e inerente all'“anima vivente” (*jīvātmā*) – quest'ultima specificazione e, in un

non vanno per questo trascurate (basti pensare all'importanza, a dir poco capitale, che esse hanno nelle iniziazioni ai Piccoli Misteri).

⁶⁹ *UDV*, p. 84 nota 1.

⁷⁰ Cfr. *MO*, p. 22. Sul *manas* si veda in particolare *UDV*, cap. VIII e *CI*, cap. XXXII.

⁷¹ *UDV*, p. 61.

certo senso, ipostasi dello Spirito universale (*Ātmā*) a livello dell'individuo⁷². Essa «dà nascita alla nozione dell'«io» (*aham*, da cui il nome di *ahankāra*, letteralmente “ciò che fa l'io”), poiché ha la funzione specifica di imporre la convinzione dell'individualità (*abhimāna*), cioè appunto la nozione che “io sono” affetto dagli oggetti esterni (*bāhya*) e interni (*abhyantara*), che sono rispettivamente gli oggetti di percezione (*pratyaksha*) e di contemplazione (*dhyāna*)»⁷³. Tuttavia, per quanto tale coscienza proceda dalla *buddhi* a titolo di mera modalità “condizionale”, è obbligatoriamente attraverso di essa che i dati acquisiti dal *manas* potranno essere trasmessi all'intelletto e da questi trasposti finalmente nell'Universale, ottemperando così ad un'acquisizione definitiva degli stessi e a un'identificazione⁷⁴ con i principi che essi rappresentano (costituendo *buddhi* il principio di

⁷² Che Guénon definisce come «la manifestazione particolare del «Sé» nella vita (*jīva*), dunque nell'individuo umano, considerato più particolarmente sotto l'aspetto vitale», *UDV*, p. 37.

⁷³ *UDV*, p. 61. A questo proposito, Shankarāchārya ricorda che «lo strumento interno (*antahkarana*) è localizzato sia in un organo particolare che nella totalità diffusa degli organi, e si identifica con tali complessi organici [proprio] perché riceve un riflesso di *Ātma*. Il senso dell'io (*ahankāra*) immagina così di essere sulla scena del mondo (al contempo attore, sperimentatore e beneficiario medesimo) arrivando a identificarsi con il corpo grossolano, e con l'aiuto dei tre *guna* egli gioca successivamente i ruoli di individuo sveglio, sognante e dormiente. Se gli oggetti dei sensi sono piacevoli, *ahankāra* è felice, se invece sono spiacevoli è infelice e soffre. Piacere e dolore sono sempre le caratteristiche dell'ego, mai quelle dell'*Ātman* la cui essenza è [eternamente] perfetta Beatitudine. [Ma] gli oggetti dei sensi (spiacevoli o piacevoli) non esistono se non perché dietro ad ogni cosa c'è l'*Ātman*, in assenza del quale non avrebbero vita propria», *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 103 e ss.

⁷⁴ Fondamento basilare dell'*επιστημη* è infatti «l'identità, più volte attestata, del conoscere e dell'essere, ossia del principio che “tutto ciò che l'intelletto può conoscere, l'intelletto lo diviene in se stesso”, come sostiene Massimo il Confessore, la conoscenza vera portando ad una assimilazione reale. Correlato importante, e chiave in realtà dell'ascesa, è l'assunzione dell'universo nei termini di una realtà simbolica, totalmente sacralizzata in quanto intelligibile, i cui fondamenti sono riprodotti e velati dalla molteplicità del sensibile», S. Foti, «Simbolismo e inteliezione», cit., p. 63.

continuità tra i diversi stati dell'essere⁷⁵). Nel Vedānta però (la cui prospettiva supera di gran lunga il dominio dell'Essere), anche la *buddhi*, in quanto strumento a sua volta illuminato dall'irradiazione del Sé supremo, è considerata solamente un coadiuvatore dell'atto conoscitivo⁷⁶. Come ricorda Paolo Urizzi, infatti, nella chiosa shankariana essa è quasi sempre considerata come intelletto individuale «che, come tale, non possiede alcuna luce propria ed è di per sé privo di coscienza e di intelligenza (*acetana*). Si tratta, in questo caso, d'una funzione dell'organo interno (*antahkarana* [analogo al “senso interno” di cui sopra, N.D.R.] che “a seconda delle sue particolare condizioni limitative (*upadhi*), viene chiamato con nomi diversi: *manas*, *buddhi*, *vijñāna*, *citta*” (Shankara, *Brah.Su.Bh*, II.3.32, cfr. anche II.4.6). Di queste funzioni, *buddhi* designa quella mediante cui l'animo umano possiede la padronanza cosciente dei suoi atti, la capacità di decidere e quella di apprendere; non è la facoltà elaboratrice del pensiero, ossia quella preposta a formulare i concetti, propria di *citta*, quanto piuttosto quella della certezza intellettuale, in grado di cogliere la verità intrinseca d'una cosa. Questa capacità gli deriva dal Sé, poiché è il Sé a manifestarla; la conoscenza e ogni altro effetto, per quanto venga riferita alle sue cause immediate, in realtà dipende unicamente dal Sé»⁷⁷. Nell'Islām, la cui prospettiva è implicitamente unitiva laddove quella indù, per sua natura estranea a qualsiasi exoterismo, può esserlo esplicitamente, la *buddhi* trova il suo equivalente nell' *'aql*, l'intelletto

⁷⁵ Essa è rappresentata come un raggio direttamente emanato dall'Essere «che illumina nella sua interezza lo stato individuale che dobbiamo più specialmente esaminare e allo stesso tempo lo collega agli altri stati individuali dello stesso essere, o anche, più generalmente, a tutti i suoi stati manifestati (individuali e non-individuali) e, al di là di questi, al centro stesso», *UDV*, p. 59.

⁷⁶ P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, pp. 25-26.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 25.

razionale e discorsivo che, pur definendo la condizione umana (al pari del *manas*), è al contempo distinto da quella facoltà riflessiva (*fikr*) che si manifesta ovunque come potere del pensiero, cogitazione e «abilità dell'anima di mettere insieme i dati raccolti dalla percezione sensoriale oppure acquisiti dall'immaginazione, allo scopo di conseguire conclusioni razionali»⁷⁸. Tale similitudine è ancor più evidente quando l'intelletto viene considerato come un'ipostasi del Sé a livello dell'individuo, nel qual caso ci troviamo dinnanzi alla funzione che l'esoterismo islamico attribuisce allo Spirito (*rūh*); tuttavia, se è pur vero che tale funzione può essere traslata in universale avvalendosi della dottrina dello Spirito supremo (*rūh al-a'zam*) – coestensivo di quell'Intelletto primo (*al-aql al-awwal*, il Calamo supremo del Corano, *al-qalam al-a'lā*) che, in quanto prima realtà creata (*awwal mā khalq*), è un perfetto equivalente tanto della *haqīqa muhammadīya* quanto del *summum genus* di origine aristotelica –, l'intelletto individuale resta di per sé incapace di trascendere il proprio rango creaturale («associata agli organi di percezione, la *buddhi* con tutte le sue modificazioni prende le caratteristiche di agente o soggetto sensibile; essa determina la guaina dell'intelletto – o *Vijñāmayakosha* – ma tale veicolo resta comunque causa di trasmigrazione»)⁷⁹. Alla luce di tutto questo, se la

⁷⁸ W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 160.

⁷⁹ Shankarāchārya, *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 184. Il Principio infatti «è troppo inaccessibile perché gli intelletti creati abbiano una qualche presa su di Lui [...] Egli risulta disgiunto dagli intelletti e trascende la possibilità d'essere colto da essi, se non per il fatto che hanno la possibilità di affermarNe l'esistenza» (Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 118). Allo stesso modo, Nūrī, insigne Maestro del primo sufismo, a qualcuno che lo interrogava su come avesse conosciuto il Principio rispose: «Mediante il Principio stesso». L'interlocutore allora gli chiese: «e che parte vi ha avuto l'intelletto?»; Nūrī rispose: «l'intelletto è impotente ('*ājiz*), non conduce che a qualcosa di impotente come lui. Quando il Principio ha creato l'intelletto gli chiese: "Chi sono io?" Esso rimase in silenzio. Questi illuminò allora la sua vista con la luce dell'Unicità divina (*nūr al-wāhdanīya*) sicché quello Gli rispose: "Sei Allāh"! [Anche] l'intelletto

teoria, per quanto indispensabile, non è altro che « un mezzo per accostare la conoscenza, e tale conoscenza, che inizialmente è soltanto virtuale, deve in seguito essere realizzata effettivamente»⁸⁰, come può avvenire allora che un supporto meramente contingente produca effetti che lo oltrepassano di gran lunga e che possiedono una natura ad esso incomparabilmente superiore? Guénon risponde a tale domanda facendo notare che se tali supporti (del tutto accidentali) possono aiutare a raggiungere la Realizzazione, il fatto di ottenerla non è assolutamente un loro effetto⁸¹. Essi si limitano a porre l'essere nelle disposizioni necessarie per conseguire tale scopo nel modo più semplice e rapido possibile (come «un cavallo da sella, che aiuta un uomo a raggiungere più facilmente e più rapidamente la sua meta, ma senza il quale egli può raggiungerla lo stesso»⁸²), ma non si deve confondere «un semplice

pertanto non può conoscere il Principio che mediante il Principio stesso», cfr. Al-Sarrāj, *Kitāb al-lumā' fī al-tasawwuf*, a cura di R. Nicholson, Londra, 1963, p. 40 e P. Urizzi, introduzione a Ibn al-'Arīf, *Sedute mistiche*, Giarre, 1995, p. 53.

⁸⁰ *MO*, p. 22. La conoscenza effettiva, diversamente da quella teorica, comporta sempre un'identificazione del soggetto con il proprio oggetto. Tale identificazione, che si traduce immancabilmente in una modificazione intima dello stesso soggetto (quanto a coscienza, certificazione del reale/Reale e modo di porsi rispetto ad esso), comporta l'integrazione di gradi di realizzazione più o meno elevati a seconda della realtà ontologica con cui l'essere si identifica. Nel grado supremo essa coincide con la perfetta realizzazione del Sé. Ovviamente, da un punto di vista più profondo non si tratta di acquisire alcunché (limitazione palese della prospettiva cosmologica dell'*iktisāb* islamica), bensì di prendere coscienza di quanto già è da tutta l'eternità, nell'universale come nel particolare (cfr. *IRS*, p. 56).

⁸¹ Similmente, «una malattia non se ne va solo pronunciando il nome della medicina, occorre ingerirla veramente. Allo stesso modo, se la realizzazione tarda a concretizzarsi, non sperare che con la semplice ripetizione del nome Brahma tu possa affrancarti. Occorre risolvere l'intero mondo sensibile, e bisogna che tu stesso conosca la verità del Sé, o in caso contrario non potrai mai pervenire (con la semplice ripetizione del nome Brahma) a sconfiggere la schiavitù; tutt'al più potrai al massimo procurarti un debole sforzo alle corde vocali», Shankarāchārya, *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 61 e ss.

⁸² *UDV*, p. 150.

mezzo con una causa nel senso vero della parola»⁸³, la realizzazione metafisica non essendo la produzione di qualcosa che non esiste ancora bensì la presa di coscienza di Ciò che è da tutta l'eternità. L'esistenza del *jīva* individuale infatti, non è che una “sovrapposizione” illusoria al Sé supremo, non una realtà “altra” che si aggiunge a quest'ultimo, e questo Sé immanente nell'individuo è lungi dall'essere inconoscibile. Ma quali condizioni devono sussistere perché l'essere possa integrare questa Conoscenza? Come ricorda Shankara nel *Viveka-Chuda-Mani*⁸⁴, la realizzazione di Brahma come eterno *Sat-Chit-Ānanda* può essere agevolata avvalendosi dei seguenti veicoli: «I. la discriminazione (*viveka*) tra ciò che è transitorio e ciò che è eterno; II. la rinuncia (*vayrāgya*) al godimento dei frutti delle azioni; III. il possesso delle seguenti facoltà: controllo del mentale (*shama*), controllo dei sensi (*dama*), raccoglimento (*uparati*), sopportazione (*titikshā*), fede (*shradda*) e stabilità interiore (*samādhāna*); IV. L'aspirazione alla Liberazione (*mumukshutva*)»⁸⁵. Nell'*Advaita Bodha Deepika* di Sṛī Karapatra Swami⁸⁶ (che segue la lezione di Shankara quasi alla lettera), tali mezzi sono rappresentati come egualmente importanti e interdipendenti gli uni dagli altri; tuttavia, la discriminazione pare essere in assoluto quello da cui, per lo meno ai primordi della Via, l'iniziato può trarre maggiori vantaggi. Essenzialmente basata su una serie di considerazioni sull'illusione dell'io (lo “sperimentatore” degli stati dell'essere e delle diverse condizioni di *Ātmā*) dinnanzi all'assoluta

⁸³ *MO*, p. 28.

⁸⁴ Shankarāchārya, *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 17-30.

⁸⁵ Shankarāchārya, *Vākyavritti*, pp. 47-48 nota 10.

⁸⁶ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale). III. I mezzi della realizzazione (Sādhana)», trad. a cura di G. Conte, in *RST*, n. 65 (1986), pp. 159-179.

realtà del Sé⁸⁷ (similmente al “chi sono Io?” di Ramāna Maharshi⁸⁸), per il maestro *vedantin* la discriminazione ha come “causa” un mentale perfettamente purificato, come “natura” la convinzione che soltanto Brahma è reale, come “effetto” il ricordarsi costantemente di tale verità, e come “fine” il possesso della certezza incrollabile che c’è solo Brahma e che tutto il resto (*jagat*, l’“universo”, ar. *al-kawn*) è illusorio⁸⁹. Parliamo dei pilastri della Via di ricerca per antonomasia (sans. *vichāra mārṅa*), nella quale «l’essere che, cercando di conoscere la sua vera natura, si domanda chi è realmente, vale a dire che cosa è che costituisce la sua propria essenza, deve rendersi conto prima di tutto, e in via successiva, che egli non è il corpo, non la forma sottile, non la forza vitale (*prāna*), non il mentale, e neppure l’insieme delle potenzialità che sussistono in uno stato indifferenziato nel sonno profondo; egli non può perciò identificarsi se non con ciò che permane dopo che tutti questi

⁸⁷ Tali considerazioni vertono di norma sulle grandi formule upanishadiche (*māha-vākya*), quali l’*aham brahmāsmi* (“Io sono Brahma”), l’*ayamātina brahma* (“Questo Sé è Brahma”), il *prajñānam brahma* (“Brahma è conoscenza integrale”) e il *Tat tvam asi* (“Tu sei Quello”, che rimarca l’identità essenziale tra Brahma e il Testimone).

⁸⁸ In merito cfr. D. Godman, «‘I’ and ‘I-I’ – A reader’s Query», in *the Mountain Path*, 1991, pp. 79-88 e R. Maharshi, *L’enseignement de Ramāna Maharshi*, a cura di E. Britenberg, Albin Michel, Parigi 2005. Su tale metodo occorre fare attenzione, perché quella che nei suoi scritti *Śrī* Ramāna chiama l’esperienza dell’ “Io-Io” (*aham sphurana*) non è l’Identità Suprema, bensì una “vibrazione” luminosa dell’Io divino che coincide col primo passo verso la perfetta realizzazione del Sé (in una prospettiva islamica: *innī* à *innīya* à *huwīya*). Quello che in realtà qui risplende «non è né l’“Io” trascendente (il Sé), né l’“io” empirico (l’ego), ma qualcosa di intermedio tra i due», e cioè la già vista *cidābhāsa* (il “riflesso della Coscienza integrale”), concepibile come una sorta di loro combinazione (il Sé supremo essendo privo di vibrazioni), cfr. P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 30-31.

⁸⁹ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», III, p. 166. Com’è ricordato nel testo, anche per lo Swami la stessa convinzione dell’esistenza esclusiva di Brahma, lungi dal basarsi su una convinzione individuale priva di fondamento, dev’essere invece ottenuta «con l’aiuto degli insegnamenti delle Scritture (*shastra*)», vale a dire con l’ausilio della preparazione teorica.

elementi avventizi sono stati eliminati, e cioè con la pura coscienza che è *Sat-Chit-Ānanda*. Questo è il “Sé” (*Ātmā*) che risiede nel cuore (*hridaya*), ed è l’unica fonte di tutte le manifestazioni mentali, vitali, psichiche e corporee; esso può essere raggiunto attraverso la concentrazione e la meditazione [...]. Di fatto, è questa una via di *Jñāna Yoga* che si trova indicata molto chiaramente nelle stesse *Upanishad*, e che potrebbe essere descritta “tecnicamente” come un processo di riassorbimento graduale dall’esterno verso l’interno, fino al centro vero e proprio dell’essere; tale via culmina infine nella conoscenza del “Sé” e nella realizzazione della sua vera natura (*swarūpa*), realizzazione che è la Liberazione (*Mukti*)»⁹⁰. Alla luce di una corretta discriminazione, una Liberazione inizialmente concepita (a torto) come *via construens* (e cioè basata sull’acquisizione progressiva di conoscenze e gradi di perfezionamento apparentemente estranei alla propria condizione di partenza) si fa improvvisamente *via remotionis* (fondata sulla progressiva estinzione di false certezze e prospettive ontologiche errate, fino a conseguire l’assoluta e incrollabile certezza che “Solo Brahma è”, al di là di ogni falsa attribuzione), e *Sat-Chit-Ānanda* (la perfetta contemplazione che il Sé ha di Se stesso nell’istante eterno), da fine ultimo dell’iter di realizzazione diviene radice stessa dell’intera Esistenza e substrato invariabile di ogni (illusorio) divenire. Non è infatti un caso se molti maestri indù sostengono che tutti gli esseri manifestati (nessuno escluso) fanno l’esperienza del Sé in ogni istante della loro esistenza⁹¹; ma se ciò è facilmente concepibile per colui che,

⁹⁰ *SI*, p. 164.

⁹¹ Lo stesso Shankara sostiene che *Ātmā* è «Quello che si manifesta distintivamente nei tre stati di veglia, sogno e sonno profondo; Quello che, sotto diversi aspetti, è intimamente percepito come una serie ininterrotta d’impressioni del senso dell’io [corsivo nostro]; Quello che, in quanto Spettatore, osserva tutte le espressioni dell’ego, della *buddhi*, etc., le quali sono corpi-*upādhi* e subiscono delle modificazioni indefinite;

avendo estinto ogni separatività e sussistendo unicamente per il Sé, contempla quest'ultimo a partire dallo stesso Sé, la cosa può sembrare meno giustificabile per gli esseri velati (la cui esistenza si riduce invece a tutto ciò che può essere percepito dai sensi e dal mentale). Tuttavia, a coloro che affermano che il Sé interiore (*pratyagātman*), opponendosi al non-Sé, non può in alcun modo divenire oggetto dei sensi e delle facoltà mentali, Shankara risponde che non è vero che il Sé interiore «è un non-oggetto in senso assoluto (*ekāntena-avishayah*), poiché esso è una realtà di immediata percezione (*aparokshatvāt*)⁹² e s'identifica col concetto di "io" (*asmatipatyaya-vishayatvāt*) (*Brah.Sū.Bh*, I.1)»⁹³. Ora, dal momento che il *pratyagātman* (il Sé interiore) possiede in se stesso la propria luminosità (*svayamprakāsha*), non può essere Lui l'"oggetto" di

Quello che si fa intuitivamente percepire in quanto *Sat-Chit-Ānanda*», *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 217.

⁹² Tutti gli esseri fanno infatti l'esperienza del Sé in ogni momento e in ogni circostanza; tuttavia, a causa dell'ignoranza congenita alla loro natura profonda (che è non-esistente), e dell'illusione prodotta dalla *Māyā* – al contempo obnubilazione (del Sé) e proiezione (di una realtà illusoriamente sovrapposta ed Esso) –, essi attribuiscono a se stessi ciò che esperiscono, restando così prigionieri della propria esistenza individuale. A questo proposito, in un'ottica realizzativa Ibn 'Arabī ricorda che «il Corano, infatti, afferma solo che "gli sguardi non Lo raggiungono" (*lā tudrikuHu al-absāru*, VI:103), e non che la luce non Lo raggiunge; l'interpretazione del seguito del versetto "Ed Egli raggiunge gli sguardi" (*wa Huwa yudrik al-absāra*) è allora che la luce della percezione (*nūr al-idrāk*) non è altro che Lui, poiché Egli è "la Luce", più vicino al servitore della sua stessa vena giugulare, "incluso" in lui, allo stesso modo che il servitore è "incluso" nel Principio, perché la parte non è più separata dal tutto. Il Principio è "incluso" nel servitore nel senso che l'essenza immutabile di quest'ultimo è uno specchio per l'Essere del Principio (*mir'at wujūd al-Haqq*) che si trova incluso in esso, mentre il servitore è "incluso" nel Principio per il fatto che la luce che percepisce la Luce non è altro che la Sua Luce unica». Ne consegue che «per quanto numerose possano essere le individualità di coloro che guardano, la vista è una sola per tutti, dal momento che essa non è altro che l'Ipseità del Principio (*Huwiyyat al-Haqq*) [...] ed il tuo occhio è la cortina sulla vista del Principio (*'ala basar al-Haqq*)» (P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», II, pp. 15-17).

⁹³ Citato in P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 22-23.

tale conoscenza; a contrario, Egli è piuttosto «il vero “Soggetto trascendente” (il “Testimone”, *sākshin*) di ogni forma di conoscenza, da non confondersi, dunque, con il semplice soggetto empirico, l'*ahampratuayin* [il soggetto che presenta l'io allo stesso Sé, come annota Paolo Urizzi], che è l'organo interno (*antahkaranam*). È a quest'ultimo, infatti, che il Sé si presenta come un “oggetto”, anche se questo Sé “oggetto” della percezione dell'io (*aham-pratyaya-vishaya*) è, a rigore, non il *sākshin*, ma soltanto l'*ahamkarti*, “quello che fa l'io”, ossia il Sé quale principio immediato dell'individualità, la sua causa strumentale»⁹⁴. Ciò che quindi, all'atto della vera intellesione, si presenta come “oggetto” della conoscenza che abolisce l'ignoranza (*avidyā-nivṛitta*), non è né il Sé supremo (che essendo fonte di ogni Luce non può essere contemplato direttamente), né il Testimone in quanto tale, ma solo il riflesso della Coscienza sopra-individuale (*cidābhāsa*) colto dall'intelletto (*buddhi*). Tale conoscenza, tuttavia, non è ancora quella puramente trascendente (che il Sé ha di se stesso in se stesso), bensì «un'operazione particolare dell'intelletto (*vritti-jñānam*) che realizza la conoscenza intuitiva e immediata (*anubhāva-vidyām*) del Sé, ovvero, detto in altri termini, la presa di coscienza del Sé interiore (*prātyagātmaciti*) colta attraverso uno stato dell'intelletto (*buddhi-jñāmanā*) che lo riflette [...] è solo la Coscienza trascendente (*cit*, o *caytaniya*) propria del Sé, unico principio auto-luminoso, a possedere la Conoscenza e a conferirla, non l'intelletto»⁹⁵. Crediamo che queste poche righe bastino a sottolineare l'incredibile importanza della discriminazione all'interno di un metodo iniziatico. Non solo l'integrazione ultima del fine supremo, ma anche ogni più piccolo avanzamento lungo la Via è infatti compiuto attraverso uno sforzo

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 24 e nota 46.

discriminativo atto a giustapporre l'essere nella conoscenza (teorica, diretta o effettiva) del Sé. Le stesse aspettative che l'individuo nutre nei confronti dell'iniziazione, il modo in cui se la immagina, come vi si relaziona, etc. sono tutte questioni della massima importanza e che vanno ponderate attentamente avvalendosi di una preparazione dottrinale il più possibile solida e completa; questo non solo perché ogni errore o deviazione dipende sempre, in ultima analisi, da una mancata comprensione teorica, ma anche perché ogni aspettativa – modalità d'essere in cui all'azione della facoltà intellettuale (ar. *'aql*) e di quella riflessiva (*fikr*) si sommano il potere congetturale (*wahm*) e la facoltà immaginale (*khayāl*)⁹⁶ – è destinata, per lo meno in una prospettiva contingente, a “modificare” il percorso che conduce alla Meta. L'essere trova sempre quello che cerca⁹⁷, ma il modo, le condizioni e (soprattutto) l'effettiva coscienza di averlo trovato si plasmano ogni volta sul grado di conoscenza di cui egli gode attualmente, e addirittura la stessa contemplazione (ar. *mushāhāda*) – non importa se colta nel rango dell'Unità o in un grado ontologico inferiore –, come ricorda Ibn 'Arabī è sempre «preceduta dalla conoscenza di quel che viene contemplato, una conoscenza che si designa col nome di “dottrina” (*'aqīda*)»⁹⁸. Essa è per tanto passibile sia di ammissione (nel caso in cui

⁹⁶ Sulla facoltà immaginale vedere A. Akkach, «The World of Imagination in Ibn 'Arabī's Ontology», in *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 24 n. 1 (1997), p. 97-113 e W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 115-118; sul potere congetturale cfr. *Fus.*, p. 181 e ss. (*Le livre des chatons de sagesses*, vol. II, p. 572 e ss.) e 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *Insān al-Kāmil*, Dār al-kutub al-'ilmīya, Il Cairo 1997, pp. 166-169.

⁹⁷ Ci riferiamo ovviamente alla dottrina del Dio “condizionato” dalle credenze così come la si trova in Ibn 'Arabī e nell'Emiro 'Abdel Kader (cfr. Id, *Kitāb al-Mawāqif fī-l-tasawwuf wa-l-wa'z wa'l-irshād*, Damasco 1966, *mawqif* 246, tradotto in *Il Libro delle Soste*, a cura di M. Chodkiewicz, Milano 2001, pp. 156 e ss.).

⁹⁸ Fut II p. 567 (chiosato in P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», I, p. 56). In ogni scuola giuridica (*madhhab*), i pilastri dell'*'aqīda* (insieme dei canoni della fede, o “credo”) costituiscono un'espressione sintetica dei principi metafisici,

l'essere abbia già acquisito la conoscenza teorica di quanto gli viene rivelato), sia di negazione (nel caso in cui questi la ignori), distinzione che, come si potrà ben immaginare, può fare una certa differenza. Alla luce di tutto questo, ne conseguirà una volta di più che «bisogna possedere dati teorici incrollabili e assai estesi prima di fare il minimo tentativo di “realizzazione”»⁹⁹.

Azione e Volontà

Riflettendo da un lato sull'imprescindibile necessità che gli esseri hanno di pervenire alla Conoscenza del Sé, dall'altro sulle suddette condizioni dell'iniziazione, ci si potrebbe chiedere se, dal momento che l'essere qualificato per la Via porta necessariamente in se stesso tutte le possibilità funzionali a tale scopo, la realizzazione non possa avvenire anche in assenza di supporti “esteriori”¹⁰⁰. Come ricorda Guénon, se questo non presenta un'impossibilità di principio «esiste tuttavia un'impossibilità di fatto, nel senso che si tratta di qualcosa che è

ontologici, escatologici, etc. esposta in un linguaggio comprensibile agli exoteristi; tuttavia, lungi dal consumarsi in tale contesto, anche in ambito iniziatico l'*'aqīda* costituisce la base stessa di ogni realizzazione. Su questo punto cfr. *Fut. I, Muqaddima* (tr. da P. Fontanesi in *RST*, n. 86, 1998, p. 22-55), dove Ibn 'Arabī enuncia la propria *'aqīda*. Del resto, non solo, come ricorda Ghazālī (*L'Unicità divina e l'abbandono fiducioso*, a cura di P. Urizzi, Rimini 1995, p. 25 e ss.), la fede stessa (*imān*) è conoscenza, ma quello stesso *ghayb* che è indicato come primo oggetto di fede nel Corano (*Cor.*, 2:3) non è altri che il Principio non-duale al quale l'iniziato (*mutasawwuf*) qualificato per la gnosi (*'irfān*) desidera ricongiungersi.

⁹⁹ *OEO*, p. 152-153 («La stessa acquisizione di tali dati non è un'impresa molto facile per gli Occidentali; in ogni caso, e su questo punto non insisteremo mai abbastanza, essa è ciò da cui bisogna necessariamente incominciare, e costituisce l'unica preparazione indispensabile, in mancanza della quale non si potrà fare assolutamente nulla, e dalla quale essenzialmente dipendono, in qualsiasi campo, tutte le realizzazioni ulteriori»).

¹⁰⁰ Si pensi ad esempio ai casi di realizzazione innata quali il *dwija* (l'essere “nato due volte”), o agli *hamsa* della tradizione indù, cfr. *UDV*, p. 132; *CI*, p. 34 e 194; *IGSDI*, p. 159; *SI*, Milano 1996, p. 75; *ASPT*, p. 14, etc.

contrario all'ordine stabilito per il nostro mondo, per lo meno nelle condizioni attuali. Non siamo infatti nell'epoca primordiale, in cui tutti gli uomini erano in possesso, in modo normale e spontaneo, di uno stato che oggi è in rapporto con un elevato grado di iniziazione; e, a vero dire, in quell'epoca la stessa parola iniziazione non poteva avere nessun senso. Siamo nel *Kali-Yuga*, un'epoca in cui la conoscenza spirituale è diventata nascosta e in cui solo qualcuno può ancora raggiungerla, purché si ponga nelle condizioni richieste per ottenerla; ora, una di tali condizioni è precisamente quella di cui stiamo parlando [il ricollegamento iniziatico, N.D.R.], così come un'altra condizione è quella di uno sforzo di cui non avevano ugualmente bisogno gli uomini delle prime età, giacché in essi lo sviluppo spirituale avveniva in modo altrettanto naturale quanto lo sviluppo corporeo»¹⁰¹. Ma di quale sforzo sta parlando? Guénon è chiaro, uno sforzo *in primis* eminentemente intellettuale¹⁰², rivolto ad assimilare¹⁰³ la conoscenza teorica e ad avvalersene per una corretta discriminazione delle realtà e una perfetta giustapposizione di sé nei confronti del Principio, Colui che, solo, possiede “le chiavi delle cose nascoste” (*mafātih al-ghayb*)¹⁰⁴ e può

¹⁰¹ *CI*, p. 34.

¹⁰² «Le concezioni metafisiche [...] oltrepassano immensamente tutte le forme possibili e in particolare le formule in cui il linguaggio vorrebbe chiuderle [...]. Queste formule, come tutti i simboli, possono servire solo come punto di partenza, come “supporto” per così dire, per aiutare a concepire ciò che in sé rimane inesprimibile, ed è compito di ciascuno sforzarsi di concepirlo effettivamente a misura della propria capacità intellettuale, supplendo in tal modo, in questa stessa misura, alle fatali imperfezioni dell'espressione formale e limitata», *IGSDI*, p. 82. Vedere anche p. 199 e *IRS*, p. 48.

¹⁰³ «L'insegnamento iniziatico, per essere realmente profittevole, richiede naturalmente un atteggiamento mentale “ricettivo”, ma “ricettività” non è affatto sinonimo di “passività”; e tale insegnamento esige al contrario, da parte di chi lo riceve, uno sforzo costante di assimilazione che è proprio qualcosa di essenzialmente attivo, e anche attivo al grado più alto che si possa concepire», *CI*, p. 270. Vedere anche *IGSDI*, p. 208.

¹⁰⁴ «In particolare quelle che, nel nostro mondo, non sono ancora manifestate», *GT*, p. 181. Sull'espressione vedere *Cor.*, 6:59.

garantire ogni successo (*al-Fattāh*, lett. Colui che concede l'“apertura”, *al-fath*, e che da accesso alla Liberazione finale, ar. *hurriya bi'l-Tawhīd*, sans. *Parinirvāna*). Ma come contestualizzare tale sforzo nei confronti di un Realtà che, per poter essere integrata e conosciuta in maniera perfetta, prevede come prima cosa l'abbandono della propria volontà (*irāda*)? E cosa dire degli atti individuali e in particolare dei riti (*'ibādāt*), appoggi utili ai fini della realizzazione e che tuttavia, rientrando nella sfera dell'azione, quanto all'esteriore si presentano necessariamente come un atto volontaristico? Trattando dell'azione e dello sforzo iniziatico (*juhd*), Guénon asserisce che l'unica cosa che in essi conta davvero è l'intenzione (*nīya*)¹⁰⁵, «giacché è questo il solo elemento che dipenda interamente dall'uomo, senza che sia influenzato o modificato dalle contingenze esteriori, come sempre sono i risultati dell'azione»¹⁰⁶. Questo è implicito in ogni sforzo che l'iniziato è chiamato a compiere nella Via. L'azione intrapresa può infatti non sortire nell'immediato il risultato auspicato, ma un'intenzione il più possibile corretta, pura e ben indirizzata può far conseguire il proprio scopo in un secondo tempo, quando i germi che essa porta in se stessa saranno chiamati a manifestare le proprie potenzialità. Questo perché la volontà, lungi dall'essere limitata all'orizzonte esteriore, è innanzitutto connessa con ciò che si trova al di là dell'esperienza sensibile, vale a dire quel che è attualmente non-manifestato («poiché ciò che è voluto non può che essere non ancora esistente»¹⁰⁷) e il cui manifestarsi è

¹⁰⁵ Similmente al celebre *hādūth*: «*Innā mā al-a'māl bi'l-niyyāt*» (“Invero le opere non valgono che in base alle intenzioni”, Bukhārī, *Bad' al-wahī* 1, *Īmān* 41, Muslim, *Imāra* 155, etc.). Sulla *nīya* quale fondamento ontologico e prerogativa essenziale di alcune categorie di uomini spirituali (*nīyātyūn*) cfr. *Fut.*, cap. XXXIII.

¹⁰⁶ *SC*, p. 70.

¹⁰⁷ *Fut.*, cap. CCXXVI, tradotto in Ibn 'Arabī, «La conoscenza della volontà (Irādah)», a cura di P. Fontanesi, in *RST*, n. 64 (1986), p. 84.

soggetto a un'ordine di successione (logico e ontologico) governato dagli Attributi della Volontà (*al-Murīd*, “Colui che vuole”) e della Successione (*al-Murajjih*, “Colui che dà preponderanza” a una possibilità rispetto ad un'altra). Dal momento però che anche l'individuo (soggetto desiderante a sua volta desiderato e esistenzializzato dai medesimi Attributi) appartiene a quel possibile (*mumkin*) il cui carattere essenziale è la privazione di esistenza (sia che lo si consideri nel suo stato di non-manifestazione che nella sua istanza manifestata¹⁰⁸), può dirsi egli volente in maniera assoluta? Ovviamente no, perché tutto ciò che non-esiste non può possedere volontà che nella misura (*miqdar*) e per lo scopo (*qasd*) temporaneamente concessigli da Colui che gli ha dato l'esistenza; ne consegue che per quanto il singolo possa sforzarsi di conseguire il tale o talaltro obiettivo, il suo atto volontaristico lo condurrà obbligatoriamente a realizzare ciò che vuole il Principio e nient'altro¹⁰⁹. Nella *Bhagavadgīta* (opera rivolta in maniera eminente alla giustapposizione dei rapporti tra azione, conoscenza e realizzazione) Krishna rammenta infatti ad Arjuna che «il tuo scopo è soltanto l'azione, non il suo effetto. Non permettere che il frutto dell'azione sia il tuo movente, né che il tuo attaccamento sia rivolto all'inazione»¹¹⁰, questo perché desiderare gli effetti delle azioni porterebbe inevitabilmente a raccoglierne i frutti, legando ancora una

108 «Le essenze immutabili non hanno mai respirato il profumo dell'esistenza, e rimangono [eternamente] in quello stato nonostante la molteplicità delle forme manifestate», *Fus.*, I, p. 76, cit. in G. De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 65

109 Sull'attribuzione degli atti alla luce della Volontà principale (*irāda*), della predestinazione (*qadr*) e della capacità del singolo (*istitā'a*) vedere Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, cap. XIII-XVI e 'Abdel Qādir al-Jazā'iri, *Kitāb al-Mawāqif*; mawqif 133, 236, 269, 275 (*Il libro delle soste*, pp. 167 e ss.). Sul problema del “male” da un punto di vista metafisico cfr. R.Guénon, «Il Demiurgo», in *RST*, n. 33 (1970).

110 *Bhagavadgīta* (con il commento di *Srī Shankārachārya*), a cura di G. Marano, Milano 1997, p. 62.

volta l'individuo alla Corrente delle forme (o delle “rinascite”). Compiere le opere in maniera conforme alla Legge (ar. *dīn*, sans. *dharma*) e solamente in vista del Principio (ar. *li-wajhi 'Llāh*), abbandonando ogni desiderio di conseguimento, mantenendo l'animo tranquillo a prescindere dal conseguimento dello scopo auspicato e riconoscendo in tale stato di cose l'evidenza di un volere e di una sollecitudine divina ogni ora in atto, questa è la volontà che conduce allo scopo¹¹¹! Ciononostante, come ricorda Krishna «la natura dell'azione è difficile da comprendere»¹¹², e solo «colui che vede l'inazione nell'azione e l'azione nell'inazione, costui è il sapiente, il realizzato, il [vero] soggetto di ogni azione». Dopo aver estinto ogni sua traccia creaturale e aver realizzato la perfetta conoscenza del Sé, il sapiente contempla l'incessante fluire delle teofanie nella perfetta simultaneità dell'istante eterno, e azione e inazione gli appaiono identiche perché il venire meno della successione gli manifesta ogni possibilità come essa è agli occhi del Principio, e cioè come sinteticamente comprensiva di ogni sua modificazione nei diversi stati dell'essere. Colui che ha realizzato ciò è identico all'Uomo universale, perfettamente passivo/ricettivo nei confronti della Volontà divina (insita nella stessa teofania esistenziatrice, *tajallī ijādī*) e pienamente attivo (come Vicario del Principio, ar. *khalīfatu 'Llāh*) verso l'intera Creazione¹¹³. Per colui che invece deve ancora realizzarlo, tale

¹¹¹ «Tutta la tua vita adesso deve consistere nel desiderio, se vuoi ottenere la perfezione. E il tuo desiderio deve essere sempre creato nella tua volontà dalla mano di Dio onnipotente e dal tuo consenso. Ma una cosa ti dico: egli è un amante geloso e non sopporta rivali, e non opererà nella tua volontà se non è solo con te. Non chiede aiuto, chiede te. Vuole che tu non faccia altro che guardare a lui e lo lasci agire per conto suo», *La nube della non conoscenza*, Milano 1998.

¹¹² *Bhagavadgīta...* cit., p. 101.

¹¹³ Il Profeta Muhammad, infatti, perfettamente sottomesso al volere divino (manifestantesi attraverso i Mondi per suo stesso tramite), non faceva altro che tradurre

atteggiamento, lungi dal costituire una qualunque dispersione esteriore – come purtroppo avviene nei casi in cui un’adesione superficiale e frettolosa al *tasawwuf* degenera in mera *da’wa* (“proselitismo” religioso) assunta a torto come mezzo di realizzazione –, si traduce piuttosto nella sua antitesi. Esso deve essere volto *in primis* a realizzare la “Grande Pace” (ebr. *shekinah*, ar. *sakīna*), vale a dire uno stato di perfetta concentrazione, quiete e reintegrazione nel Sé che, impassibile ad ogni divenire, contempla ogni azione nel suo proprio principio – ed è esattamente questo che permette a tale essere di operare all’interno della manifestazione nel pieno rispetto della Norma celeste e senza alcun desiderio per i frutti delle proprie azioni. Non a caso, lo stesso Guénon ricorda che la volontà di colui che possiede una natura «sattwica» (e che detiene la Conoscenza in modo effettivo) si associa necessariamente alla Provvidenza (aspetto “superiore” e “naturante” della Volontà divina) portandolo a collaborare coscientemente con essa. In tale condizione, un tale essere può infatti «fare da contrappeso al Destino e riuscire a neutralizzarlo»¹¹⁴, perché guardando alla sfera cosmica (*al-kawn*) con l’occhio della saggezza non vi è creatura o altra realtà fenomenica che egli non sappia ristabilire nel grado e nella funzione assegnatagli dal Piano divino. Chi invece è caratterizzato da una natura «tamásica», ed è perciò privo di conoscenza, non riconoscerà la Volontà che sotto forma di Destino (suo aspetto “oscuro” e “naturato”) e, vedendo in quest’ultimo niente più che un serie di modificazioni incognite e

la Rivelazione (nel suo aspetto “interiore”, *al-qur’ān à al-jam’*, “la sintesi”) in una perfetta discriminazione delle realtà (sua applicazione “esteriore”, *al-furqān*, “il discrimine”) alla luce della Legge stessa (esplicitazione orizzontale della Norma universale).

¹¹⁴ *GT*, pp. 171-172. Prospettive e citazioni sono tratte da F. d’Olivet in *Histoire philosophique du Genre humain* e Id, *Examen des Vers doirés de Pythagore*.

apparentemente disgiunte da un principio comune¹¹⁵, si illuderà di potervi sfuggire facendo ricorso alla “propria” volontà (salvo poi vedersi costretto a seguirlo attraverso i flutti impetuosi del *samsāra*). Certo, qualcuno potrebbe obiettare che farsi araldi coscienti della Provvidenza non solo è al di là delle capacità della maggior parte degli iniziati, ma anzi rappresenta un grado già ben elevato di realizzazione effettiva (se non addirittura quello definitivo); questo è vero, cionondimeno, alla luce delle fonti fin qui citate, è necessario che chi aspira alla realizzazione si sforzi fin da subito di assumere questo atteggiamento¹¹⁶ (proporzionalmente alla conoscenza di cui gode attualmente) e di penetrarne il senso profondo. Come prima cosa, egli dovrà rivolgere tale atteggiamento verso se stesso, riconducendo ad ogni sua modalità individuale i “segni” (*ayāt*) che la Scienza divina gli ha dapprima mostrato “fuori” di lui¹¹⁷ e giustapponendo tale modalità¹¹⁸

¹¹⁵ In proposito si veda G. Ponte, «Importanza della volontà», in *RST*, n. 44 (1976). Vedere anche *GT*, p. 176 nota 2, dove Guénon sottolinea che è la natura in sé “rajasica” e neutrale della volontà umana a permetterle di associarsi alla Provvidenza o al Destino a seconda che questa goda o meno della luce della conoscenza.

¹¹⁶ Similmente ai Saggi di cui parla Confucio, che «per disciplinare i battiti del loro cuore, rendevano perfetta innanzi tutto la loro volontà. Per rendere perfetta la loro volontà, sviluppavano il più possibile le loro conoscenze. Le conoscenze si sviluppano penetrando la natura delle cose. Penetrata la natura delle cose, le conoscenze raggiungono il loro grado più elevato. Quando le conoscenze sono arrivate al loro grado più elevato, la volontà diventa perfetta. Perfetta la volontà, i battiti del cuore diventano regolari. Regolati i battiti del cuore, l'uomo tutto è privo di difetti. Dopo aver corretto se stessi, si stabilisce l'ordine nella famiglia. Posto ordine nella famiglia, il principato è ben governato. Ben governato il principato, presto tutto l'impero fruisce della pace», cit. in *ASPT*, pp. 39-40.

¹¹⁷ «Mostreremo loro i Nostri segni, sugli orizzonti e in loro stessi, finché non sia loro chiaro che Egli è il Reale (*al-Haqq*)», *Cor.*, 41:53, che secondo Ibn 'Arabi significa che «il Significante del Vero non sei altro che te stesso, e il cosmo» (cfr. *Fut.*, vol. IV p. 307).

¹¹⁸ Del quale ognuna di esse non è che uno specchio secondario preposto ad una data funzione (e quindi a una conoscenza specifica) tanto nell'individuale quanto

rispetto al centro del proprio essere (*imago* microcosmica del Cuore del Mondo e dimora imperitura del Sé); in questo modo, ogni progresso nella propria conoscenza di sé – relativamente al piano d'esistenza in cui si trova (restaurazione dello stato primordiale) o della serie integrale degli stati dell'essere (realizzazione dell'Uomo universale) – corrisponderà inevitabilmente ad una maggiore capacità di volgersi verso il creato in maniera conforme a quanto è richiesto dal Vero, finché un'identificazione diretta e definitiva col centro del Tutto universale – foro interiore (ar. *fu'ād*) dell'Uomo universale – ne farà un araldo perfetto della Provvidenza e un Vicario dello stesso Principio nel Creato. Del resto, l'unificazione di tali modalità e la loro giustapposizione/sincronizzazione attraverso la serie degli stati molteplici dell'essere (universalizzazione della *qābīlīya* servitoriale dinnanzi al rilucere della teofania) è esattamente quel che si prefiggono i riti¹¹⁹, sia che si presentino sotto le fattezze tipiche dell'ascesi (vale a dire come «un complesso metodico di sforzi tendenti ad uno sviluppo spirituale»¹²⁰, prospettiva eminentemente «karmica» della realizzazione), sia nell'estrema essenzialità dei riti “metafisici” delle vie di orientamento «jñanico» (sui quali torneremo in seguito). Infatti, come ricorda l'etimologia del termine sanscrito *rita* (da cui “rito”), scopo dell'azione rituale è innanzitutto il ripristino dell'ordine universale nella

nell'universale (si veda in merito la relazione tra *Sephirot* e centri sottili nella Kabbala ebraica in *SI*, cap. III e T. Burckhardt, «Du barzakh», in *Studies in Comparative Religion*, Vol. 13, No. 1-2, 1979).

¹¹⁹ Per quanto rimarchino senz'altro un passaggio all'iniziazione effettiva, gli stati (*ahwāl*), gli svelamenti (*kushūf*), le teofanie (*tajallīyāt*) o perfino le stazioni spirituali (*maqāmāt*) non possono in alcun modo costituire lo scopo di un rito, ma al massimo (e solo in specifici casi) un suo “effetto”.

¹²⁰ *IRS*, pp. 165-166.

complessione intima di colui che lo officia¹²¹ (si tratti di un singolo o di una collettività di individui), ordine che, discendendo in un orizzonte contingente, assumerà obbligatoriamente le proporzioni di una cosmogonia perfettamente equilibrata intorno al proprio centro (il “proprio” Principio). Non diversamente, in arabo il “rito” (*ibāda*) è ciò che il servitore (*abd*) pone in atto per realizzare la propria natura principiale (*fitra*), e cioè la servitù (*‘ubūdīya*). Egli infatti è servo in virtù della sua totale indigenza ontologica, e come abbiamo visto lo è tanto nel suo stato di manifestazione (in quanto supporto teofanico, o “minareto” – *al-manār*¹²² – preposto alla riflessione dei Nomi divini nel Cosmo) quanto in quello di non-manifestazione (poiché la sua stessa essenza immutabile è una realtà non-esistente che sussiste, quale mera inferenza intellettuale, in virtù della sola Luce dominicale, *al-nūr al-rabbānī*), e perfino la sua stessa servitù non gli è ascrivibile in modo assoluto, dal momento che essa non si manifesta che all'apparire della Signoria divina (*rubūbīya*)¹²³. Questo vale persino per l'Uomo universale (*servus Dei* per antonomasia), la cui servitù pura (*‘ubūdīya al-mahda*)¹²⁴ può essergli attribuita a titolo unicamente concettuale (per *adab* nei confronti della Presenza essenziale) poiché, presupponendo essa una dualità servo-Signore, di fatto negherebbe la stessa possibilità

¹²¹ Su questo argomento cfr. *CI*, cap. XV. Sui rapporti tra rito, sacrificio e realizzazione spirituale vedere invece R. Guénon, «Riunire ciò che è sparso», in *SSS*, pp. 259-262 e A. K. Coomaraswamy, *La dottrina del sacrificio*, Milano 2004.

¹²² Vedi ‘Abdel Qādir al-Jazā’iri, *Kitāb al-Mawāqif*, mawqif 312 (*Il libro delle soste*, pp. 147-148).

¹²³ Sulla Signoria (*rubūbīya*) vedere ‘Abd al-Razzāq Qāshānī, *Istīlāhāt*, Cairo 1981. p. 102 e W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 324.

¹²⁴ Sulla servitù pura quale carattere essenziale dell'Uomo universale cfr. *Fut.*, cap. CXXX, CXXXI, e CCCCXV, in particolare vol. II, pp. 128, 214-216 e *The Meccan Revelations*, Vol. I, pp. 127-139. Vedere anche De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», p. 97, nota 158.

dell'Identità Suprema. Nel suo caso è più opportuno parlare di *'ubūda*, e cioè della servitù colta nel suo puro statuto metafisico indipendentemente da qualsivoglia attribuzione, ma dal momento che nella stazione suprema (anzi, per dirla con Qunawī, nella “non-stazione”, *al-lā maqām*) nulla può essere ascritto all'Essenza santissima, la dottrina akbariana si limita a definire tale *'ubūda* come «l'attribuzione dell'[atto] del servitore ad Allāh e non a lui stesso»¹²⁵, intendendo con “Allāh” il grado dell'Unità che si staglia tra l'Unicità (*wāhidīya*) e l'Essenza non-duale (*al-dhāt*) – e cioè tra la possibilità di attribuzione e la non-attribuzione. È questa la servitù viatico della Conoscenza suprema che l'iniziato deve ricercare, ed è questa servitù che trova nel rito un coadiuvante perfetto per la propria realizzazione. Ovviamente, conoscere la funzione essenziale di un rito non dispensa l'iniziato dallo “sforzarsi” di compierlo nel modo dovuto, sforzo che egli non potrà esercitare che sugli elementi nei quali (per lo meno da un punto di vista contingente) la sua volontà trova una sua diretta ed esplicita applicazione, e cioè: 1) l'intenzione (espressa non in vista di “un” risultato, fosse anche il *maqām* più elevato, bensì verso la realizzazione ultima, completa e definitiva del Sé), 2) il distacco (ar. *tafrīd*, sans. *vairāgya*, al contempo dalle realtà fenomeniche, dalle “fluttuazioni del mentale” – ar. *khawātir*, sans. *cittavritti* – e dai frutti dell'azione), 3) il necessario raccoglimento (sintesi di ciò che la lingua araba esprime con i termini *murāqaba* e *jam'*, e che nella tradizione indù trova qualche analogia nell'*ashtāṅgayoga*, “l'ottuplice yoga” che conduce all'*uparati*/ “cessazione delle azioni” e i cui elementi sono: *yama*/autocontrollo, *niyama*/disciplina, *āsana*/posizioni del corpo, *pranāyama*/controllo del respiro, *pratyāhāra*/controllo dei sensi, *dhāraṇa*/concentrazione, *dhyāna*/contemplazione,

¹²⁵ Sui concetti esposti cfr. *Fut.*, II, p. 128 e *The Meccan Revelation*, I, pp. 127.139.

samādhi/Realizzazione)¹²⁶, e per finire 4) l'aspirazione iniziatica (sans. *mumukshutva*, ar. *al-irāda al-haqīqīya*, lett. la “vera Volontà” o “la Volontà essenziale”)¹²⁷. Per Karapatra Swami, quest'ultima «ha origine dalla frequentazione degli esseri realizzati. La sua “natura” è il desiderio ardente della liberazione. Il suo “effetto” è di stare con il proprio Maestro. La sua “fine” coincide con l'abbandono dello studio degli *Shastra* e della pratica dei riti»¹²⁸, la frequentazione degli esseri realizzati (ar. *al-muhaqqiqūn*) comportando la Scienza e l'influenza spirituale necessarie alla purificazione dell'indole, al nutrimento del cuore (*qalb*, vero “organo” della conoscenza)¹²⁹ e al concretizzarsi di possibilità d'ordine iniziatico, il desiderio ardente eliminando le componenti individuali che si oppongono all'ordine e alla

¹²⁶ Nel *Vedāntasāra* di Sadānanda Yogīndra, l'*uparati* designa da un lato il processo mentale (*vr̥itti*) «che impedisce alle facoltà esterne (*bāhya indriya*), sia d'azione che di sensazione, di perseguire altri oggetti ad eccezione dell'ascolto della Verità suprema (*shravana*)», dall'altro la rinuncia «a quegli atti rituali (*nitya-karma*, *mittika-karma* e *kāmya-karma*) il cui scopo è strettamente d'ordine individuale, anche quando riguarda gli stati postumi», Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Dipika (La lampada della conoscenza non-duale)». III, p. 166 note 11-12. Come sottolinea G. Conte, in quest'ultimo aspetto l'*uparati* corrisponde all'ingresso nel quarto stadio dell'esistenza terrestre (*āshrama*), quello proprio del *Sannyāsī*. Per un dettaglio sull'*ashtāṅgayoga* cfr. J.H.Woods, *The Yoga-System of Patanjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*, The Harvard University Press, Cambridge 1914.

¹²⁷ Se consideriamo l'intenzione come la messa in pratica della corretta discriminazione (sans. *viveka*), tali condizioni, comuni ad ogni metodo “sufi” veramente completo, corrispondono in tutto e per tutto alle *sādhana* indù.

¹²⁸ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale), III, p. 166. In merito all'abbandono dei riti, come ricorda Paolo Urizzi «ciò va inteso solo come un distacco dalle prescrizioni rituali intese all'ottenimento di un frutto particolare, diverso dal Sé, ma anche in questo caso il *sannyāsī* non fa che conformarsi alle prospettive vediche relative al suo *status* spirituale», P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 14 nota 12.

¹²⁹ R. Guénon, «L'occhio che vede tutto», in SSS, Milano 1997, pp. 374 e ss., *UDV*, cap. III, *IRS*, cap. XXX, etc.

realizzazione¹³⁰, la presenza del Maestro (ar. *hadrah* o *rūhanīya*, a seconda che questi sia presente fisicamente o spiritualmente) costituendo la guida divina (*irshād al-ilāhīya*) e il diretto sostegno spirituale (*madad*) indispensabili al conseguimento dello scopo, e gli *Shastra* (le “Scritture sacre”, fondamento della conoscenza teorica presso gli indù) e i riti divenendo accessori dopo che si è integrata la perfetta conoscenza del Sé. Dice lo Swami: «dopo aver appreso dal *guru* la natura del Sé, che negli *Shastra* è chiamato Brahma o Essere-Conoscenza-Beatitudine, si deve ottenere una chiara conoscenza indiretta; quindi, in conformità con l’*upadesha* e mediante un illuminato ragionamento occorre discernere il Sé, che è pura Conoscenza, dal non-Sé, che è obiettivo e “non intelligente” come l’io; quindi realizzarli direttamente come diversi l’uno dall’altro; poi, mediante la meditazione, si deve estinguere tutto ciò che è obiettivo ed assorbire nel Sé, in quanto non duale, ogni residuo mentale; ed infine la ricerca si conclude nell’esperienza diretta della Suprema Beatitudine¹³¹». Colui che realizza non la “propria” volontà, bensì Ciò di cui la Volontà è l’espressione, questi è il vero detentore della Volontà¹³². Come ricorda Ibn ‘Arabī infatti, «la volontà è la tensione (*qasd*) verso la conoscenza (*ma’rifā*) di Allāh, e corrisponde al fatto che nell’aspirante vi sia il desiderio (*irāda*)

¹³⁰ Cfr. *IRS*, p. 167, dove Guénon espone la dottrina indù del *tapas*.

¹³¹ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», III, p. 179.

¹³² Analogamente allo «*swēchchhāchārī*, “colui che segue la propria volontà”, o, secondo un’espressione equivalente, che si incontra nell’esoterismo islamico, “colui che è legge a se stesso”», *ASPT*, p. 14. Quanto al caso dell’uomo comune, benché in un’ottica contingente questi possa illudersi di “opporsi” alla Volontà celeste, da un punto di vista più universale la sua stessa volontà resta un atto obbligatoriamente necessitato dal Principio, il libero arbitrio essendo “costretto” entro la stessa onnipotenza divina, ed è per questo motivo che nella Manifestazione non vi è essere che non sia (essenzialmente) sottomesso (*muslim*) al volere divino o di cui il Principio non sia (essenzialmente) “soddisfatto” (in merito vedere *Fut.*, cap. CXXVIII e CXXIX).

della scienza di Allāh che si può ottenere per mezzo dell'apertura e dello svelamento (*mukāshafa*) e non per mezzo delle prove tratte dalle argomentazioni razionali; alla conoscenza di Allāh si arriva infatti per gusto spirituale (*dhawq*) o, quando questo non è possibile, per insegnamento divino, conformemente alla Sua parola: «abbiate timore di Allāh e Allāh vi istruirà» (*Cor.*, 2:282)». Riferendosi poi al significato metafisico della stessa, il Maestro andaluso sostiene che «poiché la Volontà è connessa con il non-manifestato e che ciò che il servitore (*'abd*) vuole è la scienza di Allāh, cioè quella con cui Allāh conosce Se stesso e che non può essere realizzata da nessuna creatura, anche se ha realmente il desiderio (*irāda*), ne consegue che fintanto che il servitore resta in questo stato la volontà è inseparabile da lui, in quanto ciò che la caratterizza è proprio la sua connessione con ciò che non è manifestato. D'altronde, se la scienza di Allāh non può essere realizzata dalla creatura (in quanto tale), il modo d'essere (*hukm*) della volontà è più perfetto nel servitore, il quale non può percepire l'oggetto del suo desiderio, che non in colui che può percepirlo. Pertanto, la vera aspirazione iniziatica (*al-irāda al-haqīqīya*) è quella che, essendo connessa con ciò che non si percepisce (*ghayb*), sussiste «finché quest'ultimo non viene realizzato (*wujida*) o accertato, allora viene meno la sua ragion d'essere (*hukm*) e con essa anche la sua essenza (*'ayn*): è bene quindi che l'aspirazione iniziatica non venga mai meno in noi, perché ciò a cui mira non è di questo mondo»¹³³. Se è vero che, come ricorda Eckhart, «desideriamo una cosa quando ancora non la possediamo, [poi], quando ne veniamo in possesso, l'amiamo [ma] il desiderio se n'è andato», Jalāl al-dīn Rūmī non di meno asserisce «cos'è l'amore? Lo saprai quando diventerai Me». I desideri, le distinzioni e le conoscenze parziali appartengono al solo Mondo manifestato, nella

¹³³ Ibn 'Arabī, «La conoscenza della volontà (Irādah)», cit., pp. 85-86

suprema Essenza non-duale invece non si fa differenza tra ciò che si vuole e ciò che è voluto, né tanto meno «tra ciò che si sa e ciò che si è»¹³⁴. Per questo Ibn al-‘Arīf sosteneva che l’esercizio della volontà, quando nasce da un’esigenza individuale, anche se volto a isolare ogni sforzo in vista del Principio applicandosi a cercarLo non è che «l’ornamento degli uomini comuni (*‘awāmm*)»¹³⁵. Per l’élite degli iniziati (*al-khawwās*), tale volontà è «già un’imperfezione, una separazione da Dio (*tafarruq*) ed un ritorno alle cause seconde (*asbāb*) e alla propria individualità (*nafs*)». L’Unione essenziale (*al-jam‘*) e la realizzazione (*al-wujūd*, il “ritrovamento” del Sé) non si ottengono infatti «che mediante quel che Dio stesso vuole dal servitore, non mediante quel che vuole il servitore [...] Pertanto, quel che vuole il servitore dev’essere quello che Dio stesso vuole da lui, secondo quanto è menzionato nella Legge rivelata e, parimenti, anche la sua libera scelta deve conformarsi a quanto la Legge rivelata gli prescrive come preferibile, poiché il servitore non ha libertà alcuna nei confronti del suo Signore e Sovrano, né possiede più una sua volontà individuale nei confronti della Volontà divina espressa attraverso la Legge rivelata».

Concentrazione

A questo punto non dovremmo avere difficoltà «a riconoscere che non c’è comune misura tra la realizzazione metafisica e i mezzi che portano a essa o, se si preferisce, che la preparano. È questa del resto la

¹³⁴ A. K. Coomaraswamy, *Chiose sulla Katha Upanishad*, in *Conoscenza e Morte secondo la Dottrina Indù (Katha Upanishad)*, Milano 1998, pp. 130-131. Recita in merito una ben nota massima islamica: «il servitore resta il servitore (*al-‘abdu yabqā al-‘abd*), il *sūfī* [invece] non è creato (*al-sūfī lam yukhlaq*)».

¹³⁵ Le citazioni che seguono sono tutte tratte da Ibn al-‘Arīf, *Sedute mistiche*, p. 79.

ragione per cui nessuno di questi mezzi è rigorosamente necessario d'una necessità assoluta; o per lo meno, non c'è che una sola preparazione che sia veramente indispensabile, ed è la conoscenza teorica. Quest'ultima, d'altra parte, non potrebbe spingersi molto lontano senza un mezzo che di conseguenza dobbiamo ritenere come quello che avrà la funzione più importante e più costante: tale mezzo è la concentrazione [...] Nei confronti di questo mezzo, tutti gli altri sono soltanto secondari: essi servono soprattutto a favorire la concentrazione, e inoltre ad armonizzare tra di loro i diversi elementi dell'individualità umana, allo scopo di preparare la comunicazione effettiva tra tale individualità e gli stati superiori dell'essere»¹³⁶. La concentrazione, infatti, è «in rapporto diretto con la conoscenza, e mentre un'azione qualsiasi è sempre separata dalle sue conseguenze, la meditazione o contemplazione intellettuale, chiamata in sanscrito *dhyāna*, porta in sé il suo frutto»¹³⁷, permettendo a colui che la pratica di puntare dritto alla Realizzazione senza produrre modificazioni d'essere che continuerebbero inevitabilmente a vincolarlo alla Corrente delle forme. Questo è possibile perché, lungi dal costituire un appoggio tra i tanti, la concentrazione si identifica invece per sua propria natura con il fine stesso del cammino iniziatico. Se il rito rappresenta infatti la piena conformità all'ordine cosmogonico secondo il moto dell'espansione (produzione della manifestazione), la concentrazione si rapporta invece alla fase di contrazione in cui ogni possibilità è riassorbita nel non-manifestato. Quando invece è considerata come un realtà a sé stante, essa è allora identica al mozzo della Ruota cosmica, o ancor meglio al *sutratma*, il filo del rosario indiano immagine dell'*axis-mundi* che inanellando i vari stati d'essere ne rappresenta il Principio comune (la

¹³⁶ *MO* pp. 28-29.

¹³⁷ Vedi *supra*, note 59 e 60.

cui forza attrattiva nei confronti del manifestato non è che un'ennesima esplicitazione del desiderio che il Tesoro Nascosto ha di conoscerSi attraverso le creature). Quando è riferita alla complessione individuale – nella quale la preparazione teorica corrisponde alla modalità sottile (luogo in cui vengono elaborati i dati dottrinali e plasmate le convinzioni e le aspettative dell'individuo) e gli sforzi rituali a quella corporea –, la concentrazione non può che essere affine alla modalità spirituale, principio delle altre due e al contempo elemento comune alla realtà creaturale e a quella principale¹³⁸ (e perciò l'unico che possa garantire una reale Conoscenza per identificazione). Infine, se considerata relativamente al metodo e alla pratica iniziatica, essa si presenta sotto varie forme, e cioè come un atteggiamento individuale, uno sforzo intellettuale, un impegno rituale e perfino come lo scopo ultimo della Realizzazione (distinguendo ovviamente tra vari gradi di Liberazione, e quindi di Conoscenza). È Guénon stesso a ricordare che chi desidera l'Unione (con il Sé, sans. *yoga*, ar. *tawhīd*)¹³⁹ deve, «prima

¹³⁸ Sull'onnipervasività dello Spirito quale ipostasi del Sé attraverso i mondi e sui rapporti tra Spirito universale (*Ātmā*) e anima vivente (*jīvātmā*) vedere *UDV* cap. II e X. Per una contestualizzazione di tali dottrine nella prospettiva islamica cfr. *SEIT*, pp. 53-58 e C.-A. Gilis, *L'Esprit universel de l'Islam*, Beirut 1999.

¹³⁹ Lo *yoga* consiste nell'«unione intima ed essenziale dell'essere con il Principio Divino o, se si preferisce, con l'Universale [...] È necessario notare che questa realizzazione non dev'essere considerata propriamente come una "effettuazione", o come "la produzione di un risultato non preesistente", secondo l'espressione di Shankarāchārya, poiché l'unione di cui si tratta, anche se non realizzata attualmente nel senso in cui noi qui la intendiamo, esiste pur sempre potenzialmente, o meglio, virtualmente; si tratta dunque soltanto, per l'essere individuale (poiché non si può parlare di "realizzazione" che in rapporto all'individuo), di prendere effettivamente coscienza di ciò che è realmente e fin dall'eternità», *UDV*, p. 35 (vedere anche *IGSDI*, pp. 188-191). Riferendosi al *Tawhīd*, nel suo *Mas'ala darajāt al-sādiqīn* Sulamī dice che: «quando [l'iniziato] perviene al limite estremo delle dimore, dopo aver percorso tutte le stazioni, rimane allora [solo] con Dio (*yanqa ma'a al-Haqq*), senza alcuna stazione (*bi-lā maqām*), né luogo, né nome, né forma, né attributo, né pretesa, né, visione né contemplazione, né richiesta. A quel punto, secondo quanto è stato riportato

di ogni altra cosa e costantemente, tendere a realizzare l'unità in se stesso, in tutto ciò che lo costituisce, secondo tutte le modalità della sua manifestazione umana: unità nel pensiero, unità nell'azione, e pure, che è forse la cosa più difficile, unità tra il pensiero e l'azione»¹⁴⁰. Infatti, fintanto che la mente è vincolata alla molteplicità esteriore (e cioè a quella circonferenza il cui centro è l'Unità appena citata), la conoscenza di cui gode l'individuo resta inevitabilmente soggetta ad una qualche forma di relativismo, si tratti di una conoscenza meramente empirica (e perciò tratta direttamente dall'esperienza esteriore, come ad esempio quella scientifica) o perfino della più elevata delle comprensioni dottrinali (di per sé incapace di oltrepassare i limiti della relazione soggetto-oggetto fintanto che l'essere non ne realizza effettivamente il senso profondo). Questo perché la mente (strumento di elaborazione eminentemente individuale e fulcro in cui convergono le diverse modalità dell'anima) «rimane comunque un filtro per tutti i contenuti di questa esperienza, la quale, per tanto, non potrà mai risultare “oggettivabile”. Una ben nota sentenza buddista ricorda infatti che “gli elementi della realtà (*dhammā*, ossia i “fenomeni” dell'esperienza empirica) hanno la mente come principio (*manopubbangamā*), hanno la mente come elemento essenziale (*manosethhā*) e sono costituiti di mente (*manomayā*)»¹⁴¹. Non è perciò un caso se nella maggior parte dei metodi

da qualcuno, “è come se la creatura non fosse mai stata (*al-'abd kamā lam yakun*), e come se Dio non avesse mai cessato di essere (*al-Haqq kamā lam yazal*)»; similmente, per Junayd colui che realizza il vero *Tawhīd* (*tawhīd al-khass*) è «finito col tornare al suo stato principale, ed è di nuovo com'era, ossia nello stato in cui si trovava prima di essere», A. H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London 1976, entrambi cit. in Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 259 (nota 586). Sull'argomento vedi anche *ibidem*, cap. L, LII, LXI e *SEIT*, pp. 39 e ss.

¹⁴⁰ *SC*, p. 70.

¹⁴¹ P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 12-13. «Da qui l'impasse dei sistemi filosofici che, presupponendo come criteri dell'*epistème* (la conoscenza scientifica) unicamente le categorie razionali del pensiero discorsivo (gr. *dianòesis*), non possono

vedantin (e buddisti, zen, taoisti, etc.) la corretta discriminazione del mentale, inteso allo stesso tempo come organo individuale e soggetto empirico, costituisce un lavoro propedeutico imprescindibile per chiunque desideri pervenire alla vera concentrazione¹⁴². Tutto ruota intorno alla definizione di “io”, quel soggetto «che rivendica a se stesso il corpo e che si chiama *jīva*». Il *jīva*, «sempre rivolto verso le cose esteriori, che considera il mondo come reale e che crede di essere egli a provare gioie e sofferenze, desideroso di questo e di quello, privo di discriminazione, che non una volta si ricorda della sua vera natura, che mai si domanda “Chi sono io? Che cosa è il mondo?”, va vagando per il *samsāra* senza conoscersi. Questo oblio del Sé è l'ignoranza [della realtà non-duale, NDR]». Così come la corda del famoso aneddoto *vedantin* può essere facilmente scambiata per un serpente, allo stesso modo il sorgere delle potenzialità della mente porta ad attribuire alla Realtà non-duale le caratteristiche degli esseri manifestati. Ma come ha origine questa illusione cosmica? Karapatra Swami risponde a tale interrogativo ricordando che «il potere (*shakti*) del Sé quando non è manifestato si chiama *Māyā*¹⁴³, quando è manifestato si chiama “mente”, ed è per

non cadere nell'aporia di postulare un Assoluto – quando lo fanno – a partire dal relativo, o di affermare l'Unità divina a partire dalla dualità», *ibidem*.

¹⁴² Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», I, in *RST*, n. 62-63 (1985), p. 26.

¹⁴³ «*Māyā*, la quale dipende dalla Realtà non-duale senza alterarla, presenta i due aspetti dell'obnubilazione (*āvarana*) e della proiezione (*vikshepa*); con il primo nasconde il proprio substrato, con il secondo si manifesta come mente (*manas*). Questa poi gioca con le sue potenzialità (*vasana*) proiettando così quest'universo con tutti i nomi e le forme», manifestandosi nella coscienza del Testimone (*sakshin*) con i modi dell'“io” (riferito a se stesso) e del “questo” (riferito al Mondo) e facendolo come un *jīva*. Tale processo ovviamente non comporta una reale modificazione nel seno del Testimone (che, essendo identico a Brahma, è di per Sé infinito, indistinto e al di là di ogni cambiamento), bensì un'errata attribuzione dei caratteri e delle percezioni dell'“io” (*ahampratyayin*, lett. “il soggetto che presenta l'io”, o soggetto empirico) a quest'ultimo (Soggetto trascendente); così, «simile ad un uomo in preda al delirio o ad un uomo

mezzo della mente, questo indescrivibile modo di essere di *Māyā*, che sorge il *samsāra*»¹⁴⁴. La mente è qui detta “indescrivibile” poiché, pur manifestandosi a partire dalla Coscienza non-duale, è diversa sia dalla Conoscenza (di per sé reale) che dall'illusione (in sé irreale)¹⁴⁵. Essa è in grado di plasmare forme intelligibili proiettandole come potenzialità capaci di diventare questo o quello in maniera sempre instabile e mutevole, mescolando l'intelligente (*jada*) con il non-intelligente (*ajada*) e rifuggendo continuamente qualsiasi definizione; così facendo, «il Sé supremo, sebbene immutabile, associato alla mente – a causa della falsa imputazione – appare mutevole». Nel sonno profondo, stato causale estraneo al *samsāra* in cui il soggetto sperimenta una beatitudine basata unicamente sull'annientamento e l'ignoranza (e per tanto non ancora ascrivibile al Sé bensì al non-Sé)¹⁴⁶, la mente resta quieta e il Sé sussiste immutato ed estraneo a ogni illusorio divenire; tuttavia, «quando negli stati di veglia e di sogno la mente si manifesta, il Sé sembra subire un mutamento e partecipare al *samsāra*. È dunque

immerso nello stato di sogno, il Testimone – in se stesso incontaminato ed immutato – appare mutarsi nel *jīva*», *ibidem*, pp. 30 e ss).

¹⁴⁴ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», III, p. 159 (da cui sono tratte anche le prossime citazioni, salvo ove contrariamente indicato).

¹⁴⁵ Similmente alla *Māyā*, che per Shankara “non è *sat* [Essere] e non è *asat* [non-essere], né si può dire che sia entrambi; essa non è distinta (*bhinna*) da Brahma e non è non-distinta, né si può dire che sia entrambi; essa non è composta di parti (*sāṅga*) e non è priva di parti (*anāṅga*), né si può dire che sia entrambi. *Māyā*, questa grande meraviglia, è di forma indescrivibile (*anirvachanīya*), *Viveka-Chuda-Mani, shloka* 111. In tale ottica, la *Māyā* è identica alla *Haqīqat al-haqā'iq* islamica (la “Realtà delle realtà”), aspetto particolare della *Haqīqa muhammadiyah* che, in quanto Prototipo degli universali, costituisce il substrato indifferenziato da cui derivano i caratteri distintivi delle possibilità (cfr. M. Marino, *Il problema dell'wujūd tra Guénon e Ibn 'Arabī*, p. 243).

¹⁴⁶ In un'ottica islamica potremmo dire che in tale stato l'estinzione dell'io (*fanā'*) non è seguita da alcuna permanenza (*baqā'*, la sussistenza e Conoscenza eterna del Sé, nel Sé, per il Sé, mediante il Sé).

evidente che secondo la *shruti*, la *smriti*¹⁴⁷, la logica e l'esperienza il *samsāra* non è nient'altro che la mente stessa». Quest'ultima infatti, quando non è considerata solo come senso interno (*manas*), bensì unitamente alle cinque facoltà di percezione, alla coscienza individuale e, per tramite di quest'ultima, all'intelletto (*buddhi*, ovviamente non colto al rango dell'universale ma sempre in rapporto all'individuo), non è legata solo al concetto di “io” (*aham*), ma anche di “quello” (*idam*), di “questo”, etc., il quale «muta a seconda delle qualità preponderanti in un certo momento, essendo tali qualità *sattva*, *rajas* e *tamas*, cioè luminosità, attività e torpore. [...] Con *sattva* si manifestano il distacco, la pace, la benevolenza; con *rajas* il desiderio, l'ira, il timore; con *tamas* la pigrizia, la confusione, il torpore; ed il Sé supremo, quando è associato alla mente, la quale muta secondo le suddette qualità, si identifica con essa». Al pari dell'acqua, di per sé fredda e insapore ma capace di diventare calda, dolce o amara se vi si associa qualcosa, unendosi alla mente e al “modo” dell'io il Sé si ritrova come “imprigionato” nella prospettiva del *jīva* (anima vivente e soggetto individuale), manifestando prerogative e tendenze diverse a seconda del *guna* che prevale in lui in un dato momento. A chi desideri liberarsi da questi incessanti condizionamenti illusori, Shankara rivolge questo monito: «perché non certi rifugio (*prapadyase*) in te stesso (*ātmānam*), che sei la forma (illusoriamente) separata (*vigraha*) di quella Coscienza onnipresente (*chaitanya*) che è il Testimone (*sākshi*) dell'organo interno (*antahkarana*) e delle sue fluttuazioni (*vritti*), tu che sei fatto di Beatitudine (*ānandarūpa*) e che sei la Verità (*satya*)? Cessa di considerarti identico al corpo (*deha*) ed a cose simili ad esso e considera (*chintaya*) te stesso in ogni momento come una forma (illusoriamente) separata dalla Coscienza (*bodha*) che è il testimone dell'intelligenza

¹⁴⁷ Per una classificazione di base del *corpus* dottrinale indù vedi *UDV*, cap. I.

(*dhī*), e come avente per natura propria (*swarūpa*) la Beatitudine e la Verità»¹⁴⁸. Similmente, Karapatra Swami ricorda che per distinguere chiaramente il Sé dal non-Sé occorre partire dalla mente e, volgendosi verso l'interno, esaminare quelli che la tradizione vedica chiama i “cinque involucri” (sans. *kosha*, i “veicoli” di cui Ātmā si riveste nella propria discesa volta a manifestare il *jīva*¹⁴⁹) rifiutandoli uno ad uno in quanto semplici stati sperimentati dall'io. Dice lo *swami*: «il corpo è “non-intelligente”, la forma sottile è sede di sofferenza, quella causale è illusoria. Sono il giusto contrario della natura del Sé, che è caratterizzato da Essere-Coscienza-Beatitudine [...] I cinque involucri sono: quello corporeo (*annamaya-kosha*), quello vitale (*prānamaya-kosha*), quello mentale (*manomaya-kosha*), l'intellettuale (*vijñāmaya-kosha*) e quello fatto di beatitudine (*ānandamaya-kosha*). L'involucro corporeo si forma e si sviluppa con il nutrimento (*anna*), quindi è materiale. Come la guaina di una spada, il corpo ricopre il Sé e ne ostacola la conoscenza. Inoltre ha un inizio e una fine, non può quindi essere il Sé, che è eterno. La forma sottile è formata dagli involucri vitale, mentale e intellettuale. Con le sue cinque funzioni (*vayu*), e unita alle facoltà di azione e di sensazione, la forza vitale impedisce che il Sé venga conosciuto; anche l'involucro vitale perciò, essendo non-intelligente, non può essere il Sé. In preda al desiderio o all'ira, pensando ora questo ora quello, quella modalità della mente che è connessa al concetto di “questo” manifesta le sue potenzialità e, unita ai cinque sensi, costituisce l'involucro mentale (*manomaya-kosha*), il quale, essendo “non-intelligente”, non può essere il Sé. Il concetto di “io”, riferito al corpo, e quello di “mio”, che fa pensare alla “propria” casa, alla “propria” ricchezza e alle “proprie”

¹⁴⁸ Shankarāchārya, *Vākyavritti*, p. 49-50.

¹⁴⁹ Su questa dottrina si veda *UDV*, cap. IX e Shankarāchārya, *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 154-209.

terre, costituiscono il “senso dell'io”. Unita alle cinque facoltà di percezione, questa modalità della mente costituisce l'involucro intellettuale (*vijñāmaya-kosha*); esso sorge negli stati di veglia e di sogno ed è unito al corpo, che ne è interamente permeato; si dissolve quando si sviene o si entra nello stato di sonno profondo; non può quindi essere il Sé, che è eterno. Chi si sveglia dal sonno profondo dice sempre: “Ho dormito beatamente e non ho fruito di nessuna conoscenza”. Costui non ha sperimentato che uno stato di ignoranza e di beatitudine. Questa beata ignoranza costituisce l'involucro della beatitudine (*ānandamaya-kosha*), il quale, essendo caratterizzato dall'ignoranza, non può essere che non-intelligente e quindi non riguarda il Sé»¹⁵⁰. Dopo aver così dimostrato che i cinque involucri, relativi agli stati “condizionati” di *Ātmā* (*vaishwānara*/stato di veglia, *taijasa*/stato di sogno, *prājña*/sonno profondo)¹⁵¹, non sono il Sé, l'iniziato comprende che quest'ultimo non è altri che l'Essenza nascosta nella sua propria individualità (l'*Ātmā* che risiede nel cuore, *hridaya*), fonte di tutte le manifestazioni mentali, vitali, psichiche e corporee e Testimone dei “cinque involucri” (in sé identico a Brahma). Questo Sé non lo si realizza se non placando la propria mente¹⁵² e portandola all'estinzione mediante il distacco (*vairāgya*), il raccoglimento (*uparati*, lett. “cessazione delle azioni”), la meditazione (*dhyana*) e la

¹⁵⁰ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», IV, in *RST*, n. 66 (1988), p. 42-43.

¹⁵¹ Sulle diverse condizioni di *Ātmā* vedere *UDV*, cap. XI-XV.

¹⁵² Recensendo un testo di Aurobindo, anche Guénon sottolinea l'assoluta «necessità della calma mentale (la quale non deve essere assolutamente confusa con la “passività”») per giungere alla concentrazione e non lasciarsi più disturbare dalle fluttuazioni superficiali della coscienza», rammentando però nel contempo che «l'importanza di queste ultime non deve essere esagerata, poiché “il progresso spirituale non dipende tanto dalle condizioni esteriori, quanto dal modo in cui noi reagiamo ad esse interiormente”», *SI*, p. 158-159.

concentrazione (*dharana*)¹⁵³, e cioè attraverso un riassorbimento graduale della coscienza nel centro del proprio essere. Solo così, infatti, «il *samsāra* scomparirà con tutti i suoi rami e radici; altrimenti esso non avrà fine, anche se trascorressero milioni di cicli (*kalvakōtikāla*)»¹⁵⁴. Così come nell'*Islām* l'isolamento e la spogliazione (ar. *tafrīd wa tajrīd*¹⁵⁵) prevedono prima di tutto di distogliere qualsiasi attenzione dalla *dunya* (“questo mondo”, vale a dire il *samsāra*) limitando qualsiasi azione (esteriore o interiore) a quanto necessariamente richiesto dalla Legge e dalla Sunna profetica (espressione sintetica di quella Norma/Conoscenza divina che l'individuo intende realizzare), così per Karapatra Swami il distacco non consiste che nell'«abbandono di tutto ciò che ci è caro». Il Sé infatti non può manifestarsi finché l'intero mondo fenomenico non sia stato cancellato da una mente «che con le pratiche dello *yoga* abbia eliminato tutte le sue potenzialità e sia diventata come una lampada sotto una cupola di vetro al riparo da ogni più lieve brezza». Similmente, il raccoglimento (sans. *uparati*), che nel

¹⁵³ Se la concentrazione (sans. *dharana*) si basa essenzialmente sulla soppressione di ogni pensiero e il raccoglimento della coscienza nel centro immutabile del proprio essere, la meditazione (*dhyana*) necessita invece sempre e comunque di un supporto specifico (immaginario, sonoro, etc.).

¹⁵⁴ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», III, p. 162.

¹⁵⁵ «Il significato di “spogliazione” è che l'essere si distacca esteriormente da tutti gli accidenti (*a'rād*) e interiormente da tutti i vantaggi (*a'wād*). Ciò consiste nel non attaccarsi ad alcuna delle cose contingenti di questo mondo e nel non chiedere alcuna compensazione per quel che si è abbandonato, né in questa vita né in quella futura [...] si distaccherà inoltre, nell'intimo del suo cuore, dal prendere in considerazione le stazioni e gli stati raggiunti, vale a dire che non vi cercherà riposo né proverà per essi attaccamento [...] Quanto all'isolamento, esso consiste nel separarsi da tutte le forme (*ashkāl*), nell'essere isolati nei propri stati (*ahwāl*) e unificati nelle proprie azioni (*tawhīd al-af'āl*), vale a dire nel compiere i propri atti unicamente per Dio, senza che si veda in essi il proprio ego (*nafs*), né siano compiuti per considerazione verso le creature o avendo in vista un qualche vantaggio», Kalābādhī, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, p. 206.

tasawwuf ritroviamo nella pratica della *muraqaba*¹⁵⁶ (che all'“orientamento” di ogni sguardo verso il Principio unisce la “vigilanza” degli stati e dei pensieri che affiorano alla coscienza, ar. *khawātir*, sans. *cittavritti*), per i *vedantin* si traduce in un perfetto controllo della mente perseguito attraverso la pratica dell'ottuplice *yoga* di cui abbiamo già parlato (autocontrollo, disciplina, posizioni del corpo, etc.). Esso ha come effetto la cessazione di ogni attività mondana, e il suo fine ultimo coincide con l'oblio del mondo e l'emancipazione dalla Corrente delle forme (o per meglio dire, con l'uscita dagli stati di manifestazione formale). A questo punto una domanda sorge spontanea. Dal momento che il *samsāra* è ciò che vela il Principio all'uomo, può la semplice estinzione della mente implicare il conseguimento della perfetta Conoscenza del Sé? La risposta è sì. Karapatra Swami, in piena conformità con l'insegnamento shankariano, afferma infatti che «quel che nelle Scritture viene indicato come

¹⁵⁶ La *murāqaba* è caratterizzata «da un forte assorbimento del *murāqib* (colui che esercita la vigilanza) in se stesso, che si manifesta o nella sua totale indifferenza nei confronti del mondo circostante – al punto che egli non si accorge di coloro che gli stanno vicini – o nel massimo autocontrollo interiore ed esteriore – che si può tradurre, talvolta, nella perfetta immutabilità del corpo. Ciò è causato dal fatto che tutta la sua attenzione si concentra sulla custodia del cuore (*murā'āt al-qalb*), cioè nel prendersi cura delle sue verità interiori», Al-Ghazālī, *La vigilanza e l'esame di coscienza (Kitāb al-murāqaba wa al-muhāsaba)*, a cura di M. A. Golfetto, Torino 2005, p. 17 dell'introduzione. Per Qushayrī invece, la *murāqaba* non è altro che «la custodia del segreto (*sirr*, il centro del cuore in cui avviene la contemplazione) mantenendo la piena coscienza della realtà trascendente in ogni sguardo e in ogni espressione», *Al-risālat al-qushayriyya fi 'l-tasawwuf*, Il Cairo 1959, cap. III (s.v. *Al-murāqaba*), tr. da A. D. Knish, *Al-Qushayrī's Epistle of Sufism*, Berkshire 2007, pp. 202 e ss.. Come ricorda Golfetto, la parola *murāqaba* è un *masdar* (verbo infinito arabo) di terza classe. Tale classe, che rimanda a un'idea di reciprocità e che indica perciò una comunanza o un'opposizione (tra soggetto e oggetto) nell'azione, identifica la *murāqaba* a «una doppia operazione che da un lato ha origine in Dio e si rivolge all'uomo, e dall'altro, inversamente, parte dall'essere umano indirizzandosi verso il Suo Principio» (vedere anche *Fut.* cap. CXXVI).

Conoscenza, Liberazione, etc. non è che l'immobilità della mente. [...] Sri Vāsishtha disse: “Quando la mente è resa immobile, tutte le illusioni del *samsāra* scompaiono radicalmente”. Così come l’“oceano di latte”, dapprima agitato, divenne calmo e limpido allorché ne fu estratto il nettare, così quando si sia placata la mente il *samsāra* svanisce per sempre»¹⁵⁷. Occorre però fare una distinzione in merito. Di quale mente si sta parlando? Giorgio Conte¹⁵⁸, traduttore e chiosatore dello *swami*, ricorda infatti che i Maestri *vedantin* riconoscono a quest'ultima due aspetti ben distinti: il primo, di carattere formale (*rūpa*), è rappresentato dal fluire incessante dei pensieri, caso che è quello dell'uomo ordinario; il secondo, di tipo informale (*arūpa*), è caratterizzato invece da una perfetta immutabilità (*nishcala*) della mente, e può essere raggiunto soltanto mediante la completa cessazione delle attività del primo. Ci troviamo dinnanzi a quelle che nelle sue opere Ramana Maharshi definisce mente impura (*malina-manas*) e mente pura (*shudda-manas*), alle quali Guénon fa riferimento quando dice che: «tutte le dottrine tradizionali mostrano che la mente nell'uomo è duplice, a seconda che la si consideri rivolta verso le cose sensibili, nel qual caso si tratta della mente presa nel suo senso ordinario e individuale, o che la si trasponga in un senso superiore, in base al quale essa si identifica all'*hēgemōn* di Platone o all'*antaryāmī* della tradizione indù»¹⁵⁹. Ora, il *vairāgya* e l'*uparati*, rivolti al progressivo stabilizzarsi delle fluttuazioni del mentale, non permettono da soli di giungere alla mente informale; tuttavia, essi possono condurre comunque ad uno stato intermedio in cui la comprensione teorica – che ha giustapposto e guidato l'essere nelle

¹⁵⁷ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», III, p. 163.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 162 nota 5.

¹⁵⁹ *SI*, p. 260. Sull'*antaryāmī* vedere in particolare *UDV*, p. 99.

trasmutazioni necessarie a renderlo atto a ricevere la Conoscenza, che attraverso la discriminazione lo ha portato a convincersi che solo Brahma è in maniera assoluta e profonda, e che ora è finalmente libera dalle effimere oggettivazioni di una mente fluttuante (il soggetto empirico andando estinguendosi) – inizia a farsi progressivamente effettiva grazie a quella che gli indù chiamano *manana*, la “riflessione” sul Sé. Tale riflessione, che Karapatra Swami identifica al «pensare (*cintana*) costantemente alla Realtà non-duale, di cui si è già sentito parlare dal Maestro, con argomenti in accordo con il significato del *Vēdantā*»¹⁶⁰, e che origina da una perfetta discriminazione del reale dall'illusorio, è volta in maniera diretta all'annientamento del potere di obnubilazione (*āvarana*) che porta l'uomo a negare la possibilità che il Sé si manifesti (la sua fine coincide infatti con «la distruzione definitiva di tale velo», mentre «il suo “frutto” è la conoscenza diretta, *aparoksha jñana*)»¹⁶¹. Solo con la *manana*, infatti, possono essere annientate definitivamente le impressioni fenomeniche (*vāsanā*)¹⁶² che si interpongono, quali residui della percezione dell'io, tra l'essere e l'oggetto (anche se sarebbe meglio dire il vero Soggetto) della sua riflessione – e «così come le nuvole vengono messe in fuga dal sole, così il velo dell'ignoranza viene distrutto quando il Sé-Testimone ci appare nel Suo pieno fulgore»¹⁶³. Può capitare, tuttavia, che a colui che

¹⁶⁰ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», V, in *RST*, n. 67 (1988), p. 92 nota 2.

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 98-99.

¹⁶² Tale termine designa «le “impressioni” lasciate dalle passate esperienze e che condizionano, come “propensioni” o “tendenze”, sia le esperienze future sia il manifestarsi dei frutti delle esperienze passate», Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», VI, in *RST*, n. 68-69 (1989), p. 182, nota 1.

¹⁶³ *Ibidem*, V, p. 96. Ad Hasan ibn 'Alī al-Yazdāniyār fu chiesto: «Quando perviene lo gnostico alla contemplazione diretta del Principio (ar. *mashhad al-Haqq*)?», rispose:

realizza tale visione il Testimone appaia sulle prime come identico al nulla (analogamente alla dottrina zen del “vuoto mentale”, un vuoto che in realtà non è che il Tutto privo di distinzioni). Questo succede perché nonostante si sia compresa (teoricamente) la natura del Sé, l'essere continua a non fidarsi della propria esperienza; così, la visione del Sé viene «considerata impossibile e sorgono dubbi; ed è la stessa idea di impossibilità a farli sorgere»¹⁶⁴. Ciononostante, perseguendo nella pratica costante della *manana* l'idea che il Sé non possa rivelarsi come risplendente di luce propria scomparire, e la conoscenza diretta diviene improvvisamente «chiara e reale come una mela che si mostra sul palmo della mano». Infatti, al discepolo che afferma di aver rifiutato il non-Sé e di non aver trovato infine che il vuoto, il Maestro risponde che «affermare che al di là dei cinque involucri non rimane che il vuoto è come proferire la frase “Non posso parlare perché non ho la lingua”, che è evidentemente assurda; solo se si ha la lingua si può proferire una frase. Analogamente, solo se c'è uno spettatore del vuoto si può dire che non resta più niente, altrimenti non si potrebbe dire nulla. Se si può dire di non vedere nulla è perché c'è solo il Sé e nient'altro al di fuori di Esso»¹⁶⁵. Inoltre, per poter essere esperito, il vuoto ha bisogno di essere illuminato da una luce che ne testimoni l'esistenza, «così come le nubi lassù nel cielo o il vaso e gli altri oggetti che vediamo qui non sono di

«Quando appare il Testimone (*al-Shāhid*), cessa la visione delle cose esteriori (*fanā' al-shawāhid*), scompaiono le facoltà sensibili e svanisce la sincerità [ogni negazione divenendo impossibile]». Parlando sempre dello *Shāhid*, Junayd ha detto: «il Testimone dell'Essere divino è presente alla tua persona ed ai tuoi pensieri e li controlla, e quel che è visto interiormente (*mashhūd*) è quel che attesta in te il Testimone divino», Sarrāj, *Kitāb al-Lumā' fī al-tasawwuf*, a cura di R. Nicholson, Londra, 1963, p. 339 (entrambi citati in P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 23 nota 41).

¹⁶⁴ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», V, p. 97.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 98.

per se stessi luminosi, ma occorre che siano illuminati dal sole, così gli oggetti immaginati dalla mente ed il vuoto al di là della mente sono inanimati e, per apparire, devono essere illuminati dal Sé. Oltre il vuoto, e distinto da esso, c'è il Testimone che osserva il vuoto e tutto il resto: il Sé che non è conosciuto da nessuno e che tutto conosce. È con il vostro intelletto che deve essere ricercato e realizzato». Parimenti, il potere di obnubilazione, insito nel velo supremo (cioè *Māyā*), fa sì che non vedendo il Sé tutti scambino gli involucri per il Sé; in questo modo, ciò che è immutato appare mutevole, e ciò che è indistinto appare determinato. Tuttavia, dinnanzi allo splendore del Sé-Testimone anche il velo finisce col rivelarsi illusorio («di certo, il velo stesso è un'illusione – che provoca illusioni –, [esso infatti] è solo una parola che noi proferiamo!»). È a questo Sé-Testimone che appartiene il primo termine (“Tu”) della formula *Tat vam asi*¹⁶⁶ (lett. “Tu sei Quello”, espressione tra le più primordiali dell'Identità Suprema) così come la si trova nella *Upanishad*, e non al *jīva* individuale (contrapposto a *Ātmā*/Brahma) come vorrebbero quelli che scambiano una lettura “pedagogica” di tale formula con il suo significato ultimo e definitivo. Ma se il Testimone è il “Tu”, a quale principio o realtà si deve attribuire il secondo termine dell'Identità (vale a dire “Quello”)? Sulla base dell'insegnamento *vedantin* (fondato in maniera eminente sul substrato grammaticale dei testi sacri e sull'ermeneutica tradizionale, sans. *Nirukta*), Karapatra Swami risponde ricordandoci che in questo mondo ogni cosa è caratterizzata da cinque attributi ricorrenti: essere, splendore, amore, nome e forma (es. un vaso esiste in virtù del suo “essere”, possiamo vederlo per via del suo “splendore”, ci è caro in virtù dell’“amore”, si chiama vaso perché ha un “nome” e ha un profilo particolare per via della sua “forma”). Di queste caratteristiche, le prime

¹⁶⁶ Sull'argomento vedere il già citato Shankarāchārya, *Vākyavritti*, op. cit.

tre sono proprie di Brahma, le ultime due del mondo (*jagat*). Il significato letterale (o esteriore) di “Quello” gli è quindi dato dalle caratteristiche proprie del mondo (nomi e forme), ma il suo vero significato (quello interiore) non è altri che Brahma (Essere, Splendore, Amore). Il potere di obnubilazione perciò, non solo impedisce di distinguere il Testimone dai cinque involucri, ma confonde anche tra loro le caratteristiche appena citate (infatti «solo quando la ricerca abbia distrutto il potere di obnubilazione, si può distinguere l'Essere-Conoscenza-Beatitudine dall'aspetto “nome e forma”»¹⁶⁷). “Tu sei Quello” significa per tanto che il Testimone dei cinque involucri non è altri che *Sat-Chit-Ānanda* al di là delle forme e dei nomi (o se vogliamo, per dirla con Guénon, degli stati formali e di quelli informali), cioè Brahma non-duale. Non potendo esserci identità alcuna tra i cinque involucri (significato letterale del “Tu”) e i nomi e le forme dell'universo (significato letterale di “Quello”), essi sono da considerarsi tutti illusori¹⁶⁸; al contrario, l'identità tra il Testimone e Brahma è sancita dal fatto che entrambi sono Essere-Conoscenza-Beatitudine («poiché Brahma è il Tutto, perfetto e senza parti, il Testimone, essendo Brahma, deve pure essere il Tutto senza parti; per cui il Sé è un'unica ininterrotta beatitudine»¹⁶⁹). A questo punto occorre fare molta attenzione, perché se è vero che questa conoscenza si contrappone alla

¹⁶⁷ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», V, pp. 102-103.

¹⁶⁸ Anche per Ibn 'Arabī i Nomi sono «realtà prive di esistenza» (*Fut.*, II, 516), relazioni (*nisab*) unicamente intelligibili che non sono «né entità, né cose», e che, contestualizzandosi come rapporti puramente concettuali tra il Principio e le cose, non acquisiscono mai una realtà effettiva. Rispetto al creato tali Nomi marcano l'apparire delle realtà fenomeniche (o, più generalmente, degli esseri, ar. *akwān*) sottolineando la loro dipendenza dal Principio, mentre in relazione a quest'ultimo essi costituiscono gli elementi della Sua stessa Conoscenza sovraessenziale.

¹⁶⁹ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», V, p. 103.

conoscenza indiretta (*paroksha jñana*) come quella effettiva si oppone a quella virtuale, cionondimeno essa non è da identificarsi alla Conoscenza suprema, bensì a una tappa ancora intermedia del percorso iniziatico. Anche Guénon, del resto, ricorda che così come esistono molteplici gradi di conoscenza effettiva, allo stesso modo «la contemplazione raggiungibile nella realizzazione iniziatica comporta gradi diversi, per cui non è sicuro che essa arrivi sempre fino ad un'identificazione; quand'è così però si tratta ancora di uno stadio preliminare, di una tappa nel corso di realizzazione, e non del fine supremo a cui in definitiva l'iniziazione deve condurre»¹⁷⁰. Il *manana*, infatti, non contempla come suo scopo finale l'identificazione con il Testimone, ma unicamente la visione di quest'ultimo, un traguardo sicuramente elevato e tuttavia ancora incomparabile alla vera Liberazione (*Parinirvāna*)¹⁷¹. Colui che possiede le dovute qualificazioni (riassumibili in quella che gli shankariani chiamano la “sestuplice disciplina”: *sama*/ritirarsi della mente, *dama*/controllo dei sensi, *uparati*/non pensare agli oggetti dei sensi, *titiksha*/la costanza, *samādhāna*/il fissare la mente sulla Realtà e *shradda*/la fede), e che estinguendo ogni pensiero ha integrato la Conoscenza diretta, troverà in seguito nella vera meditazione – *nididhyasana*, raffigurabile come «una corrente (*pravāha*) omogenea di idee (*pratyaya*) come quella della Realtà non-duale, ad esclusione di idee eterogenee come quella del

¹⁷⁰ IRS, p. 141.

¹⁷¹ Guénon la definisce «visione senza identificazione» (*Considerazioni sull'iniziazione*, cap. XXIV, nota XXX), ed è probabilmente a quest'ultima che si riferisce quando, discutendo di coloro che durante la vita hanno meditato su Brahma soltanto per mezzo di un simbolo (*pratīka*) e che, a causa di ciò, non sono capaci di superare il “Sole spirituale” (grado di *Ishwara*, principio della manifestazione universale), dice che per loro «ogni meditazione (*upāsana*) ha allora unicamente un risultato definito e limitato», *UDV*, p. 145.

corpo, etc.»¹⁷²) – un mezzo efficace per estinguere le ultime due *vāsanā* che sbarrano il suo cammino: *viparīta*, l'“errore di identità”, e *bhedavāsanā*, il “senso di differenziazione”. Per i *vedantin*, l'errore di identità – che ha radice nell'ignoranza senza origine (implicita in *Māyā*) e a causa della quale il non-Sé è scambiato per il Sé (es. “questo è il mio corpo”, “questo è il mio udito”, etc.) – può essere annientato dedicandosi in ogni situazione al ricordo costante di “Io sono Brahma” (*aham brahmāsmi*, un'altra formula delle *mahā-vākya*) concepito come coscienza-Testimone dei cinque involucri¹⁷³. L'essere manterrà quindi tale atteggiamento fino a realizzare la consapevolezza «che il corpo, la sua attività ed i suoi piaceri sono soltanto fantasmi sovrapposti al Sé, e che essi, come la madreperla scambiata per argento, l'acqua di un miraggio, l'azzurro del cielo, le onde del mare, non sono che false rappresentazioni o modalità illusorie del Sé. In realtà non vi è infatti

¹⁷² Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», VII, p. 112 nota 2.

¹⁷³ Come abbiamo già visto, nell'esoterismo islamico l'Identità non viene mai affermata in maniera diretta ma conseguita indirettamente realizzando la propria servitù principale (*haqīqat al-'ubūdiyya*), totalizzando (come supporto teofanico) l'integralità degli stati dell'essere (o, nell'ottica del *takhalluq*, dei Caratteri divini) e restituendo infine ogni illusoria “acquisizione” (*iktisāb*) al Principio, da cui in realtà non si è mai stati separati che in modo illusorio (l'Esistenza e la Non-esistenza coincidendo nel grado della Non-Dualità). L'identità che intercorre tra Conoscenza, Unione e Sacrificio è perciò fondamentale tanto nella prospettiva vedica quanto in quella islamica, nella quale, non a caso, ogni atto rituale ha una carattere eminentemente sacrificale – il *tawhīd* coincidendo con la soppressione di ogni prospettiva ontologica che non sia l'Unità divina, la *salāt* rispecchiando la realizzazione dell'Uomo universale attraverso il sacrificio di se stessi (*al-salāt al-qurbān*, “la *salāt* è il sacrificio [dei timorati]”, secondo un *hadīth* riportato da al-Muttaqī' in *Kanz al-'ummāl*, Beirut 1979, III, p. 321) e la *taslīyat 'ala al-Nābī* (“preghiera” sul Profeta) coincidendo con quell'estinzione nella realtà muhammadiana (*haqīqa muhammadiyya*) che in alcune *turuq* è rapportata direttamente alla realizzazione discendente (cfr, *IRS*, cap. XXXI-XXXII), etc.

nulla se non il nostro vero Sé»¹⁷⁴. Risolta questa impasse, per raggiungere finalmente lo Scopo non rimarrà che estinguere il “senso di differenziazione” (*bheda vāsanā*). Similmente al primo caso, quest'ultima alterità illusoria origina anch'essa dal nutrire idee come «Io sono il Testimone; tutto quello che vedo è non intelligente ed illusorio; questo è il mondo; quelli sono individui; questi è il discepolo e quell'altro è il Maestro; questo è *Ishwara*, etc.». Attraverso la pratica della non-dualità – che consiste nello stabilirsi «in un immutabile stato di Essere-Conoscenza-Beatitudine, liberi dai pensieri di realtà e illusorietà, di ignoranza e dei suoi illusori affetti, di interna od esterna differenziazione»¹⁷⁵, tali concetti verranno quindi eliminati (ivi compresa la stessa idea di illusorietà, in presenza della quale le *vāsanā* continuerebbero a prodursi immancabilmente). Una volta lasciata alle spalle ogni differenziazione, si dovrà infine «abbandonare l'attaccamento alla non-dualità e penetrare nell'indescrivibile ed impensabile Realtà che è al di là di qualsiasi condizione e della stessa non-dualità [intesa come concetto o idea intelligibile, NDR]: in ciò consiste [infatti] la Beatitudine della Liberazione», fine ultimo della meditazione. Se la conoscenza diretta (frutto della riflessione) conduce l'essere alla visione del Testimone¹⁷⁶, la vera meditazione può portarlo ad identificarsi con Esso. Ma come? Così come un mendicante che scopre che in un palazzo risiede l'imperatore non diviene quest'ultimo per il semplice fatto di possedere tale conoscenza, allo stesso modo la

¹⁷⁴ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», VI, p. 187 (da cui sono tratte anche le citazioni seguenti, salvo ove contrariamente indicato).

¹⁷⁵ Su questa pratica vedi Shankarāchārya, «La discriminazione fra lo spettatore e lo spettacolo (Drik-drishya-viveka)», in *RST* n. 61 (1984).

¹⁷⁶ Sulla distinzione tra percezione (ar. *idrāk*), contemplazione (*mushāhāda*) e visione (*ru'ya*) del Principio vedere P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», parte I e II.

certezza che il Testimone sia Brahma non rende l'essere identico a quest'ultimo. Infatti, nonostante l'essere abbia colto tale identità per esperienza diretta, nello stesso tempo questi non può sostenere che colui che afferma in prima persona “Io sono Brahma” sia davvero il Testimone. Come si può infatti affermare ciò, dal momento che è impossibile che quest'ultimo si modifichi per il semplice fatto di scoprirsi testimone del concetto dell'io affermando “Io sono Brahma”? Non potendo Egli identificarsi a tale concetto (in quanto eternamente libero da ogni traccia di nozioni come “io”, “Brahma”, “Principio”, etc.), quello che vi si identifica non potrà allora che essere il *jīva*. È infatti l'uomo, «immerso nell'ignoranza che, per liberarsi dai ricorrenti cicli di nascite e di morti, deve acquisire la conoscenza di “Io sono Brahma”. Per il Testimone [invece] non è ovviamente questione di ignoranza, [poiché] dove non c'è ignoranza non c'è neppure ricerca di conoscenza»¹⁷⁷. Fintanto che il *jīva* (soggetto di ignoranza e di conoscenza) resterà qual è e non diventerà (per perfetta estinzione) il Testimone, non potrà mai conoscersi come tale; «così come il mendicante, osservando un re che vive in un castello, non diventa per questo un re, né tanto meno l'imperatore del mondo, così, pur vedendo che c'è un testimone, più sottile dell'etere, al di là dei ternari “conoscitore-conoscenza-conosciuto”, “eterno-puro-cosciente”, “incondizionato-reale-supremo”, il *jīva* non può diventare il Testimone, né tanto meno l'incondizionato Brahma, per cui non può essere il soggetto dell'affermazione “Io sono Brahma”»¹⁷⁸. Per realizzare il non-

¹⁷⁷ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», VII, pp. 115-116.

¹⁷⁸ Sebbene la relazione attributiva (*samānādhikarana*) possa suggerire sulle prime una possibile identità tra i termini *aham* e *Brahma* (caratterizzati dallo stesso substrato, *padārtha*), secondo la grammatica sanscrita, come ricorda Karapatra Swami, tale relazione può essere conforme al senso letterale (o immediato, *mukhya*) o in

duale Brahma, il Sé-Testimone, eternamente *Sat-Chit-Ananda*, non vi è che un modo: il *jīva* illusorio deve definitivamente morire (il che implica necessariamente l'estinzione ultima e definitiva della mente)¹⁷⁹. A questo punto, grazie alla riflessione e alla meditazione, l'iniziato ha ormai eliminato l'illusione di quel “vuoto” (o “nulla”, immagine sfalsata di una Liberazione colta nel suo solo aspetto estintivo e non realizzativo)¹⁸⁰ nella cui forma il Testimone gli era apparso precedentemente. Eliminando infine l'idea stessa di “vuoto”, “nulla”, “mente”, “conoscenza”, “realizzazione”, “estinzione” o “Principio” (concetti che lo porterebbero inevitabilmente ad attribuire alla Realtà

contraddizione con esso (*bādhā*). Nel caso di “Io sono Brahma”, ovviamente, la *shruti* non si riferisce al senso letterale (*jīva* avendo Brahma come proprio substrato ma non potendosi in alcun modo identificare ad Esso). Sull'argomento vedi *ibidem*, con particolare attenzione alla nota 5.

¹⁷⁹ Si tratta ovviamente dei residui della mente formale (*rūpa*), intesi non più come pensieri ma come gradi di realizzazione parziali e istinti separativi ancora radicati nell'intelletto dell'essere. La mente informale (*arūpa*), substrato necessario alla contemplazione diretta del Sé, sussiste invece fino alla morte fisica, cfr. *Ibidem*, VII – «Che il velo debba sussistere anche al momento della Visione e che questa avvenga nel velo lo si comprende da quanto si è detto a proposito del simbolismo dello specchio [succitato, NDR]: l'occhio non si posa che sul velo perché non può posarsi che su una forma; ma si è anche visto come il velo non abbia in realtà alcuna esistenza effettiva, ed è a questo che lo Shaykh al-Akbar allude quando afferma che questi veli vengono talvolta rimossi in modo globale per alcuni dei Suoi servitori e, come ci viene detto nel libro delle *Tajalliyāt*, costoro non vengono “bruciati” dalle Luci sfolgoranti delle Glorie del Volto [i Nomi dell'Essenza, NDR], poiché quel che viene bruciato è solo quanto viene percepito delle cose esistenti che apparivano come “altro” che l'Essere Vero (*al-Wujūd al-Haqq*); allora tutto svanisce e risulta che si trattava solo del Principio e nient'altro», P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», I, p. 71.

¹⁸⁰ «Quando la limitante ignoranza rappresentata dal sogno svanisce, colui che sogna non scompare, ma ricompare come lo sperimentatore dello stato di veglia. Similmente, con la sparizione della mente, il *jīva* appare con il suo vero Essere, che è Brahma. Nell'istante in cui la mente è annientata senza lasciare di sé nessun residuo, il *jīva* immediatamente realizza “Io sono Sat-Chit-Ānanda, il non-duale Brahma», Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», VII, p. 120.

ultima una qualche determinazione vincolando le sue aspettative a fini parimenti condizionati), egli abbandonerà ogni supporto meditativo ritirandosi nella vera concentrazione (*dharana*), estinguendo ogni traccia di esistenza (e conoscenza) separata, annientando la mente (e con essa i gradi di separazione che, seppur ormai informali, in una prospettiva più ampia sono sempre riferibili al *samsāra*) ed entrando finalmente nello stato di *samādhi* (nel quale non si sperimentano «né il torpore del sonno profondo, né la percezione del mondo, ma unicamente l'incondizionato *Sat-Chit-Ananda*»¹⁸¹). Se per alcuni autori (incluso Guénon) la dissoluzione della mente (*manolaya*) non costituisce ancora la tappa conclusiva del Viaggio iniziatico¹⁸², è perché questi distinguono tra vari livelli di *samādhi* (e quindi di Identità) – *savikalpa-samādhi* (“differenziato”, in cui la coscienza è riassorbita al Centro del *jīva* e l'identità con il Testimone non è scevra dalla percezione degli Attributi, rango che è quello della *wāhidīyya* islamica, l’“Unicità divina”), *sahaja-samādhi* (nel quale, attraverso la completa eliminazione delle *upādhi*, la coscienza pura si estingue nella contemplazione dell'Unità astratta dagli attributi, ar. *Ahadiyya*) e *nirvikalpa-samādhi* (che rappresenta invece l'immersione totale nella Realtà non-duale e la perfetta identità con il supremo Brahma/*Sat-Chit-Ananda*, identità che nell'Islām, e in particolare in Ibn ‘Arabī, ritroviamo nel rapporto tra *Dhāt al-Ahadiyya al-mutlaqa*, o Suprema Essenza non-duale, e *Wujūd al-mutlaq*, l'Essere-Testimone della propria Esistenza assoluta). Parlando di quest'ultimo,

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² La quale comporta invece la sua estinzione permanente (*manonāsha*) «e, di conseguenza, dell'individualità in quanto tale; sennonché tale «estinzione», lungi dal lasciare dietro di sé un vuoto, fa al contrario apparire una «pienezza» (*pūrṇa*) veramente infinita, la quale altro non è che il «Sé», ed è la perfetta unità di *Sat-Chit-Ananda*; si tratta del risultato ultimo della «ricerca» (*vichāra*) della natura reale dell'essere, che corrisponde al «Tu sei Ciò» (*Tat Twam Asi*) delle *Upanishad*», *SI*, p. 164.

Shankara dice: «la riflessione personale può considerarsi cento volte più efficace di qualunque istruzione orale; la meditazione centomila volte più efficace della riflessione. Quanto poi al *nirvikalpa-samādhi*, non conosce paragoni. La verità del Brahman non può essere realizzata nell'integrale sua evidenza e in tutta la sua pienezza se non nel *nirvikalpa-samādhi*. Non esiste altro mezzo, perché la mente, di natura instabile, è sempre incline ad associarsi con altre percezioni»¹⁸³. Tuttavia, nella prospettiva da cui ci poniamo tali differenze si porrebbero se esistesse davvero una mente di cui disfarsi, ma come ricordano Shankara e Karapatra Swami: «una mente non c'è»¹⁸⁴. Nello *Yoga Vashista* è infatti detto: «ascoltami, o Rama, non c'è nulla di cui si possa dire che è la mente. Così come l'Etere è senza forma, così la mente esiste come una assenza inanimata; è soltanto un nome; non ha forma; non è fuori né dentro il cuore. Tuttavia, simile all'Etere, la mente, quantunque senza forma, riempie tutto»¹⁸⁵, coincidendo essa con la produzione integrale dei mondi manifestati. Colui che ha estinto¹⁸⁶ il proprio *jīva* e che poi ha annientato l'idea stessa di tale estinzione (*ar. fanā' al-fanā'i*), integrando la Stazione suprema e riconoscendosi come identico a Brahma da tutta l'eternità, questi «contempla tutte le cose

¹⁸³ Shankarāchārya, *Viveka-Chuda-Mani*, shloka 364.

¹⁸⁴ Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», VIII, p. 38.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 38-39.

¹⁸⁶ Sulla dottrina *sufi* della realizzazione attraverso l'estinzione (*fanā'*) e la permanenza (*baqā'*) nel Principio vedere Kalābādhi, *Il sufismo nelle parole degli antichi*, pp. 41-55, 231-248. Sui diversi gradi di estinzione secondo Ibn 'Arabī vedere *ibidem*, p. 243 nota 563 e *Fut.*, II, pp. 512-515. Volendo tracciare un'analogia tra induismo e Islām su questo importante aspetto dottrinale, si può dire che «se da un lato la “non esistenza” della creatura, il suo *fanā'* (o *nirvāna*), è la conseguenza della distruzione dell'ignoranza (*avidiyā-nivṛiti*), lo stato di *Sat-Cit-Ānanda*, conseguenza dell'identità col Principio, comporta il suo *baqā'*, o “permanenza”», P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, pp. 42.

come contenute in se stesso (nel proprio Sé, senza alcuna distinzione fra esteriore e interiore), e così, con l'occhio della Conoscenza (*jñāna chaksus*, espressione che potrebbe essere resa abbastanza esattamente con “intuizione intellettuale”) egli percepisce (o meglio, concepisce, non razionalmente o discorsivamente, ma mediante una presa di coscienza diretta e un “assenso” immediato) che ogni cosa è Ātmā [...] Egli è *Brahma*, posseduto il quale non c'è più nulla da possedere; goduta la Beatitudine del quale non c'è più alcuna felicità che possa essere desiderata; ottenuta la Conoscenza del quale non c'è conoscenza che possa essere ottenuta»¹⁸⁷. La Liberazione (*Parinirvana*) è perciò effettiva solo nella misura in cui implica la perfetta Conoscenza di *Brahma*, «inversamente, questa Conoscenza, per essere perfetta, presuppone necessariamente la realizzazione di ciò che abbiamo chiamato l'“Identità Suprema”. Perciò, la Liberazione e la Conoscenza totale e assoluta sono invero la stessa cosa; se si dice che la Conoscenza è il mezzo della Liberazione, si deve aggiungere che il mezzo e il fine sono qui inseparabili, poiché la Conoscenza racchiude in se stessa il suo frutto, contrariamente a quanto avviene per l'azione; del resto, in questo ambito, una distinzione come quella fra mezzo e fine non può più essere che un semplice modo di dire, inevitabile, senza dubbio, quando si vogliono esprimere queste cose in linguaggio umano, nella misura in cui sono esprimibili»¹⁸⁸.

¹⁸⁷ *UDV*, pp. 161-162. A questo proposito, ricordiamo ancora una volta che, prescindendo dalle espressioni adottate per comodità di linguaggio, l'accesso alla Conoscenza del Sé non è mai il risultato di una *téchne*, bensì di un'illuminazione trascendente operata dallo stesso Principio e in sé identica a quella teofania essenziale (ar. *tajallī dhātī*) nella quale quest'ultimo si auto-manifesta a Se stesso conoscendoSi eternamente (prospettiva che è quella della *jadhba ilāhiyya* islamica, l'“attrazione divina”, cfr. P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, pp. 17 nota 20).

¹⁸⁸ Entrambe le citazione sono tratte da *UDV*, p. 150.

4. Realizzazione spirituale e Vie iniziatiche

Posta l'impossibilità di realizzare il Sé attraverso una serie indefinita di gradi di perfezionamento (l'indefinito essendo analiticamente inesauribile tanto nel senso dell'ampiezza quanto in quello dell'esaltazione), e ferma restando l'assoluta necessità di un'«operazione sintetica» (ad opera di principio trascendente) volta a superare il limite¹⁸⁹ che separa tra loro i diversi stati dell'essere (ivi compresa la Porta Solare, passaggio ultimo e definitivo che dà accesso alla Liberazione), ci si potrebbe chiedere se una “Via” fatta di stati (*ahwāl*) e stazioni spirituali (ar. *maqāmāt*) coincida davvero con la realtà profonda dell'iniziazione, o se ne sia, più semplicemente, un'espressione simbolica, ogni stazione essendo per sua natura incomparabile allo Scopo finale. Trattando tale argomento, Guénon afferma che «dal momento che tutti gli stati, con le loro possibilità, sono necessariamente compresi nell'assoluta totalità dell'essere - anche se, lo ripetiamo, vanno considerati soltanto come risultati secondari, anzi, “accidentali”, non come finalità di per se stessi -, la “Liberazione”, insieme con le facoltà e i poteri che essa in qualche modo comporta “per sovrappiù”, può essere ottenuta dallo *Yogī* (o meglio da colui che diviene tale appunto perché l'ha ottenuta) con l'aiuto delle regole indicate nello *Yogā-Shāstra* di Patanjali. Può inoltre essere facilitata dalla pratica di certi riti, come pure di diversi modi particolari di meditazione (*hārda-vidyā* o *dahara-vidyā*); è però chiaro che tutti questi metodi sono solamente preparatori e non hanno, a dire il vero, niente di essenziale, poiché “l'uomo può acquisire la Conoscenza Divina anche senza osservare i riti prescritti (per ognuna delle diverse categorie

¹⁸⁹ Cfr. *PCI*, cap. X-XIII.

umane, in conformità ai loro rispettivi caratteri, e specialmente per i diversi *āshrama* o periodi regolari della vita); si trovano infatti nel *Vēda* molti esempi di persone che hanno trascurato di compiere riti di questo genere (la cui funzione è paragonata dallo stesso *Vēda* a quella di un cavallo da sella, che aiuta un uomo a raggiungere più facilmente e più rapidamente la sua meta, ma senza il quale egli può raggiungerla lo stesso) o che non hanno potuto compierli, e che tuttavia, in virtù della loro attenzione sempre concentrata e fissata sul *Brahma* Supremo (ciò che costituisce la sola preparazione realmente indispensabile), hanno acquisito la vera Conoscenza che Lo concerne (e che perciò è anch'essa chiamata "suprema")¹⁹⁰. La medesima distinzione la si ritrova tale e quale nella *Bagavadgītā*, quando Krishna fa riferimento allo *Yogā* e al *Sāṅkhya* come metodi iniziatici apparentemente antitetici ma capaci entrambi di condurre a una perfetta e totale realizzazione del Sé¹⁹¹. Per Karapatra Swami, il *Sāṅkhya* «è il metodo di ricerca congiunto alla conoscenza. [Infatti] coloro che hanno realizzato affermano che la mente ha la sua radice nell'assenza della ricerca e che si esaurisce con il procedere di quest'ultima. [...] Come insegnano le Scritture, esso consiste nello *sravana* (l'ascolto della verità suprema), nel *manana* (la riflessione), nel *mimidhyāsana* (la meditazione) e nel *samādhi* (l'estasi)»¹⁹², similmente a quanto abbiamo detto trattando della

¹⁹⁰ *UDV*, pp. 149-150.

¹⁹¹ «Solo i bambini (e non i sapienti) parlano del *Sāṅkhya* e dello *Yoga* come se fossero distinti; essi [infatti] non sanno che chi segue correttamente anche uno soltanto dei due ottiene i frutti di entrambi», *Bhagavadgītā*, V-4. Ovviamente qui il termine *Sāṅkhya* non si riferisce all'omonima prospettiva dottrinale (*darshana*) che per gli indù sta tra la cosmologia del *Vaishēshika* e l'ontologia (in merito cfr. *IGSDI*, pp. 183-187), bensì al punto di vista metafisico proprio del *Vēdānta* (in merito cfr. *Bagavadgītā*, II-39, III-3, V-5, XIII-24, etc.).

¹⁹² Karapatra Swami, «Advaita-Bodha-Deepika (La lampada della conoscenza non-duale)», III, p. 164.

Liberazione attraverso la concentrazione. Nello *Yogā-sāra-sangraha*, Vijñāna Bhikshu assimila il *Sāṅkhya* alla «percezione integrale (*sākshātkāra*) della Realtà ottenuta mediante la discriminazione (*viveka*)», contrapponendolo nello stesso tempo allo *Yoga* – che invece consiste nell'«arresto (*nirodha*) delle attività mentali (*cittavritti*)»¹⁹³ conseguito attraverso una complessa serie di sforzi rituali. La compresenza di due metodi così diversi è dovuta ovviamente al fatto che «i ricercatori della Verità presentano gradi diversi di sviluppo spirituale, per questo Shrī Baghavan ha indicato due vie, per permettere una scelta». Ma se il *Sāṅkhya* (per sua natura rivolto a individui con elevate qualificazioni intellettuali e, soprattutto, il cui mentale è già stato previamente purificato) mira alla Liberazione in maniera diretta avvalendosi della sola meditazione, lo *yogā*, nel quale la Realizzazione è invece acquisita in modo progressivo (e cioè per tappe) attraverso l'ascesi e lo sforzo rituale, «può dare dei risultati soltanto dopo una lunga, diligente, costante e prudente pratica, esente da qualsiasi forma di squilibrante tensione»¹⁹⁴, pratica riassumibile nella già vista “ottuplice” disciplina formata da *yama*/autocontrollo, *niyama*/disciplina, *āsana*/posizioni del corpo, *pranāyama*/controllo del respiro, *pratyāhāra*/controllo dei sensi, *dhāraṇa*/concentrazione, *dhyāna*/contemplazione e *samādhi*/Realizzazione. Nonostante sia a tutti gli effetti un'iniziazione ai Grandi Misteri, lo *yogā* possiede perciò un'ottica dottrinale e un metodo prettamente cosmologici (estendendo

¹⁹³ Citato da G. Conte in *ibidem*, nota 9.

¹⁹⁴ *Ibidem*, III, p. 177. Sebbene lo *yogā* sia a tutti gli effetti un'iniziazione ai Grandi Misteri, il suo metodo si profila comunque in un'ottica prettamente cosmologica (estendendo ovviamente tale *kosmos* all'integralità degli stati formali e informali); viceversa, la totale assenza di elementi volontaristici, di acquisizioni secondarie e di realizzazioni parziali fa del *sāṅkhya* un metodo puramente metafisico nel quale solo lo Scopo finale conta, e nient'altro.

ovviamente tale *kosmos* all'integralità degli stati dell'essere, formali e informali); viceversa, la totale assenza di acquisizioni parziali e di elementi volontaristici fa del *sānkhya* un metodo più prettamente metafisico, nel quale solo lo Scopo finale conta, e nient'altro. In maniera molto simile, l'esoterismo islamico considera anch'esso la Realizzazione come perseguibile attraverso due Vie ben distinte: quella del cammino iniziatico *stricto sensu* (ar. *sulūk*) – e cioè dell'estinzione metodica di ogni tratto creaturale attraverso lo sforzo ascetico, l'acquisizione dei gradi spirituali (*marātib*) e delle Qualità divine (*sifātu'Llāh*) (prospettiva “cosmologica” tipica del sufismo classico¹⁹⁵) –, e la Via della conoscenza (*ma'rifa*) e dell'attrazione dominicale (ar. *jadhba*)¹⁹⁶,

¹⁹⁵ Ci riferiamo ovviamente a quello dei grandi Maestri della prima ora (Hasan al-Basrī, Ibrāhīm ben Adam, Mālik ben Dīnār, Rābi'a al-'Adawiyya, Sufyān al-Thawrī, etc.), formalizzatosi a partire dal III secolo nelle raccolte di detti (*akhbār*) e nei primi trattati metodologici (es. il *Qūt al-qulūb* di Abū Tālib al-Makkī, il *Kitāb al-lumā' f'l-tasawwuf* di al-Sarrāj, il già visto *Al-ta'arruf li-madhab ahl al-tasawwuf* di Kalābādī, la *Risāla* di Qushayrī, etc.).

¹⁹⁶ Astenendosi dall'introdurre prospettive che il lettore occidentale avrebbe potuto cogliere in un'ottica mistica/fideistica o, peggio, come un invito a non rispettare le regole e il senso delle proporzioni imposti a chiunque si trovi in una Via autentica, parlando dell'“attrazione” e dell'“attratto” (*majdhūb*) Guénon ne cita i soli aspetti negativi e limitanti (gli unici, del resto, vagliabili alla luce della propedeutica spirituale e della tecnica iniziatica). Per lui infatti: «il *majdhūb* appartiene normalmente ad una *tarīqah*, e quindi ha seguito una via iniziatica almeno ai suoi primi stadi, il che, come abbiamo detto sovente, è incompatibile con il misticismo; ad un certo momento però, si è esercitata su di lui, dal lato spirituale, un'“attrazione” (*jadhbda* cui il nome *majdhūb*) la quale, in mancanza di una preparazione adeguata e di un'attitudine sufficientemente “attiva”, ha provocato uno squilibrio e come una «scissione», si potrebbe dire, fra i diversi elementi del suo essere. La parte superiore, invece di attrarre a sé la parte inferiore e di farla partecipare nella misura del possibile al proprio sviluppo, se ne distacca e la lascia per così dire indietro; da ciò non può che risultare una realizzazione frammentaria e più o meno disordinata» (*IRS*, p. 225). Ora, sebbene tutto questo costituisca effettivamente una (temibile) possibilità per chi subisce un'“attrazione” parziale, l'esposizione di Guénon non può che stupire chiunque conosca la dottrina della *jadhba* così com'è esposta nelle scuole orientali (ivi compresi i rami *shādhilī* di prospettiva più metafisica come quelli a cui lo stesso Autore era ricollegato) le quali,

fondata sul puro Favore divino (*al-fadl al-mahd*) e sulla conquista immediata della Gnosi («poiché l'individuo che la percorre viene subito a confrontarsi con i postulati del *tawhīd*»), nella cui prospettiva gli stati iniziatici (*ahwāl*) e le stazioni spirituali (*maqāmāt*) non hanno che un valore unicamente relativo¹⁹⁷. Nel suo *Kitāb khatm al-awliyā'*, al-Tirmidhī al-Hakīm introduce tale dottrina dividendo le Genti della Via in *awliyā' haqq Allāh*, dipendenti dallo sforzo individuale (*jahd*), e *awliyā' Llāh*, che invece dipendono dal favore divino (*minna*)¹⁹⁸. I primi sono i *murīdūn* ,“coloro che desiderano” il Principio, “gli amanti” appassionati (*al-muhibbūn*) che intendono compiacerLo e conoscerLo attraverso lo sforzo e la volontà (*al-irāda*, da Ibn 'Arabī figurata come «un “fuoco interiore” che cerca di “bruciare” ciò che più immediatamente fa ostacolo alla realizzazione del proprio “obiettivo”»¹⁹⁹); i secondi sono i *murādūn*, coloro che dal Principio sono invece “desiderati”, gli “amati” che hanno rinunciato a ogni loro desiderio per volere solo ciò che Egli vuole, divenendo così fin da

come vedremo tra poco, lungi dal considerarla limitata (o deviante) la presentano invece come la Via più rapida e sicura per raggiungere lo Scopo. Tuttavia, seppur passata sotto silenzio la *jadhba* resta un riferimento implicito in tutti i riferimenti che Guénon fa (negli scritti così come nelle lettere) ai casi di realizzazione “diretta” e “spontanea”.

¹⁹⁷ Per Ibn al-'Arīf infatti, solo i novizi si attaccano agli stati iniziatici, e questi ultimi sono ricercati unicamente in vista dei carismi (*karamāt*) e non dell'Unione (cfr. Id, *Sedute mistiche*, p. 61 nota 142).

¹⁹⁸ Il termine *awliyā'* designa «“gli intimi di Allāh” (la radice WLY esprime infatti essenzialmente l'idea di prossimità, intimità), coloro cioè cui Allāh ha donato la padronanza sulla *nafs* (l'insieme delle tendenze dell'essere contrarie alla realizzazione spirituale), i testimoni di Allāh sulla terra, gli esecutori della Sua Legge. Al-Hātīmī [cioè Ibn 'Arabī, NDR] li definisce: “coloro che seguono il Profeta nell'esteriore e nell'interiore e, agli ordini del Profeta, dirigono il creato con la Verità”», Al-'Attār, *Parole di Sūfī (Tadhkirat al-Awliyā')*, a cura di L. Pirinoli, Milano 2001, p. 27 nota 2. Per una disamina esaustiva sul *wālī* (pl. di *awliyā'*) e la *walāya* si veda M. Chodkiewicz, *Il Sigillo dei santi. Profazia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabī*, Brescia 2009.

¹⁹⁹ Ibn 'Arabī, «La conoscenza della volontà (Irādah)», p. 82 nota 2

subito oggetti dell'Amore (*hubb*) e della Sollecitudine divina (*ināyat*). Entrambe le Vie conducono al medesimo Scopo, tuttavia, dal momento che il *murīd* ricerca la Conoscenza a partire da se stesso, il cammino gli appare come “condizionato” dal suo stesso credo (*‘aqīda*) e dallo scopo (*qasd*) a cui mirano i “suoi” sforzi individuali. Costui, basandosi sulle esperienze riportate da altri *sālikūn* (lett. i “viandanti”), crede che tra lui e il Principio si staglino molteplici stati – *murāqaba* (vigilanza), *mahabba* (amore), *khawf* (timore), *uns* (intimità), etc. – e indefinite stazioni spirituali – *tawba* (pentimento), *zuhd* (rinuncia), *faqr* (povertà), *sabr* (pazienza) etc. – che possono essergli accordate secondo quanto egli ha meritato, ma dal momento che tra tali stazioni e il Sé non esiste alcuna continuità (il Principio trovandosi al di là di ogni determinazione così come di ogni “merito”), la Conoscenza suprema (*ma‘rifa*) rimane per lui inaccessibile fintanto che egli possiede una propria volontà. Secondo Abū Sa‘īd al-Kharrāz infatti, «la Gnosi procede da due fonti: o per pura Generosità divina (*min ‘ayn al-jūd*) o per l'abbandono dello sforzo (*badhal al-majhūd*)»²⁰⁰. Il primo caso (cioè quello del *murād*, il “desiderato”) è completamente indipendente dall'individuo; qui «l'incommensurabilità che lo separa dal Principio è colmata da un atto che procede dal Principio stesso e si esercita sulla creatura sotto forma di un’“attrazione divina” (*jadhba ilāhiyya*) che lo porta irriducibilmente verso il centro della circonferenza dell'essere, là dove tutti i numeri sono ridotti all'unità e la molteplicità dei raggi al punto originale che li ha generati». Quanto al secondo caso (quello del *murīd*), esso «ci mostra la Via maestra per realizzare l'estinzione dell'individualità e, con l'attenzione sempre fissa sul *tahwīd*, procedere oltre fino alla cancellazione d'ogni esistenza associata all'essenza stessa (*‘ayn*)

²⁰⁰ Ibn al-‘Arīf, *Sedute mistiche*, pp. 62 e ss. dell'introduzione di P. Urizzi (da cui sono tratte anche le citazioni che seguono).

dell'essere contingente, poiché tutte “le creature non possiedono alcuna sussistenza a fianco dell'esistenza [unica] del Principio (*lā baqā' lahum ma'a wujūd al-Haqq* [qui cita Qushayrī])». Ma se la Via degli attratti (*tarīqa al-majdhūbīn*) è in assoluto la più breve e la più sicura, quella del *sulūk*, «benché sia la più alta e la più perfetta, è molto lunga per il viaggiatore e lo espone a gravi pericoli. Tutti quegli svelamenti successivi sono infatti altrettante prove. Il viaggiatore si lascerà fermare da esse oppure no? Alcuni si arrestano al primo svelamento, o al secondo, e così di seguito sino all'ultima di queste prove. Se il viaggiatore è tra coloro che la provvidenza divina ha predestinato al successo, se persevera nella ricerca, se si ostina nella determinazione, se si allontana da tutto ciò che non è la meta, ottiene la vittoria e la liberazione. In caso contrario viene respinto dal grado cui è giunto e rinviato addirittura là ove era partito, perdendo al contempo questo e l'altro mondo»²⁰¹. Sia il *murād* che il *murīd* non hanno altro fine che l'Identità Suprema, e in entrambi i casi il Favore divino resta l'unico fattore determinante (il *murād* corrispondendo infatti alla stessa realtà oggettiva della Via e il *murīd* esprimendo solo la percezione soggettiva dell'iniziato sul suo caso spirituale)²⁰²; ma allora perché l'Emiro sostiene che la Via del secondo, apparentemente più limitata e pericolosa, è in realtà «la più alta e la più perfetta»? Per comprendere tale affermazione dobbiamo fare un passo indietro e tornare al concetto di Via come quintessenza dell'Atto conoscitivo universale. Se dal punto di vista della Realtà assoluta non vi è altro che il Sé supremo, *Sat-Chi-Ānanda*, il Principio non-duale che Si conosce in maniera perfetta da tutta l'eternità,

²⁰¹ ‘Abdel Qādir al-Jazā’irī, *Il Libro delle Soste*, p. 54. Sui pericoli del Viaggio iniziatico vedere Ibn ‘Arabī, *Risālat al-anwār*, Hydebarad 1948, pp. 9-13.

²⁰² Infatti, «come sottolineano copiosamente i maestri, non vi è *murīd* che non sia innanzitutto *murād*, ossia desiderato da Dio», ‘Abdel Qādir al-Jazā’irī, *Il Libro delle Soste*, p. 56 nota 6.

dal punto di vista della Manifestazione si pongono invece delle differenze, e l'identità con il Sé può essere conseguita in vari modi, ovvero: 1) in maniera sintetica (caso della *jadhba*, che concerne una Realizzazione diretta in cui gli stati dell'essere sono inclusi “in sovrappiù” ma senza che questo comporti necessariamente una loro conoscenza particolareggiata); 2) in maniera distintiva (caso del *sulūk*, che contemplando un'integrazione metodica ed estesa di tali stati predispone l'essere a una Conoscenza parimenti inclusiva degli stessi); 3) in maniera totalizzante (modalità che le racchiude entrambe e che è caratteristica della Realizzazione discendente, *al-rujū'*). Lungi dal costituire Vie opposte, l'attrazione e il viaggio iniziatico possono perciò tradursi, per uno stesso essere, in fasi successive e complementari di un unico ciclo di realizzazione. Colui che ascende verso Allāh, non importa se *sālik* o *majdhūb*, ritorna alla propria origine (cioè alla sua essenza eterna, il suo Sé trascendente) muovendosi dal manifestato verso il non-manifestato, e una volta varcata la Porta solare si estingue nel Principio conoscendoLo a partire da se stesso (attraverso la contemplazione della propria *haqīqa* che egli vede riflessa nello stesso Principio)²⁰³ e conoscendosi attraverso di Lui (mediante i Nomi che il Principio contempla in lui nello stesso istante). Costui Lo conosce perciò per quel che Egli era (ed è) in Sé stesso nella suprema oscurità del non-manifestato (*ghayb*), ma della contemplazione che Egli ha di Se stesso manifestandosi nei Mondi non sa nulla. Come ricorda infatti Guénon: «se il manifestato è, in principio, compreso nel non-manifestato, lo è in quanto insieme di possibilità di manifestazione, ma non in quanto effettivamente manifestato; affinché sia compreso [e conosciuto, NDR]

²⁰³ A cui si riferisce il celebre *hadīth* “Colui che conosce se stesso, conosce il proprio Signore” (*man 'arafa nafsahu, 'arafa Rabbahu*), citato, tra gli altri, in Jalāl al-dīn Suyūti, *Al-durar al-muntathira fi'l-ahādīth al-mushtahira*, Beirut 1995, p. 258 (sull'argomento vedere anche R. Guénon, «Conosci te stesso», in *RST* n. 23).

anche questo aspetto occorre, come abbiamo detto, risalire al principio comune del manifestato e del non-manifestato, il quale è veramente il Principio supremo da cui tutto procede e in cui tutto è contenuto; ed è necessario che sia così, come si vedrà ancor meglio in seguito, affinché vi sia realizzazione piena e totale dell'«Uomo Universale»²⁰⁴. Chi ha compiuto la realizzazione ascendente (*ināba*) – assimilabile al primo arco di una circonferenza (il cerchio dell'Esistenza, *da'irat al-wujūd*) tagliata verticalmente dal suo diametro (proiezione dell'*axis-mundi* la cui mediazione tra manifestato e non-manifestato è un carattere precipuo dell'Uomo universale) – è penetrato nella dimora dell'Unione (*wasl*) realizzando la Gnosi perfetta (*ma'rifa bi 'Llāh al-kāmila*). Tra gli *awliyā'* ve ne sono molti per i quali il viaggio iniziatico termina qui; questi sono i *wāqifūn*²⁰⁵, quelli “che sostano” nella contemplazione eterna del Sé e che, in maniera simile ai Cherubini (*al-malā'ika al-karūbiyyūn*) e ai Serafini (gli Angeli perduti d'amore, *al-malā'ika al-muhayyamūna*), sono completamente estinti in Lui e dell'esistenza dell'Universo e di ciò che contiene non hanno alcuna coscienza. Le loro essenze riflettono perfettamente la Gnosi inscritta nella teofania essenziale (*tajallī dhātī*), ma dei Nomi del Cosmo (relativi dalla teofania esistenziatrice, *tajallī ijādī*) non sanno nulla (ivi compresi i *sālikūn*, che pur avendo acquisito tali Nomi nella loro ascesa li hanno colti solamente a partire da sé, per tanto non li conoscono come Lui li conosce). Esistono poi altri *awliyā'* il cui supporto teofanico è invece in grado di supportare la teofania esistenziatrice (non in modo passivo, come avviene normalmente per tutte le creature, bensì in maniera effettiva e totale, così com'è richiesto a colui che è chiamato a manifestare in prima

²⁰⁴ *IRS*, p. 270.

²⁰⁵ Sullo statuto del *wāqif* si veda *Fut.*, cap. LXV, trad. in M. Valsân, «Un texte du Cheikh el-Akbar sur la réalisation descendante», in *ET*, n. 307 (1953), p. 131 e ss.

persona il “sovrappiù” di Conoscenza di cui parlavamo poc'anzi); costoro, una volta raggiunta la Stazione suprema non si fermano, ma volgendosi nuovamente verso il possibile (*imkān*) ridiscendono a ritroso attraverso i mondi in un *iter* speculare a quello ascendente (lungo il secondo arco della circonferenza e riattraversando gli stessi stati che i *sālikūn* hanno visitato nella loro ascesa, sebbene per una Via completamente diversa). Questi sono i *rāji ‘ūn*, “coloro che ritornano” nel creato²⁰⁶ per la guida (*irshād*) e il perfezionamento (*takmīl*) degli altri esseri come vicari (*khulafā’*)²⁰⁷ del Vero e supporti coscienti e perfetti della stessa cosmogonia²⁰⁸ (il loro sguardo costituendo la vista dello stesso Principio nella creazione²⁰⁹ e la loro coscienza identificandosi alla Conoscenza dello stesso Tesoro nascosto). Di

²⁰⁶ Come ricorda anche Ibn ‘Arabī, esistono due tipi di *rāji ‘ūn*: «quelli che ritornano per loro libera scelta (*ikhtiyāran*), come nel caso di Abū Madyan, e quelli che, malgrado se stessi (*idtirāran*), sono costretti a ritornare (*majbūran*), com'è stato invece per Abū Yazīd (al-Bistāmī). Allāh gli attribuì le qualità che l'avrebbero reso un “erede” (al fine di guidare e dirigere gli uomini), ma come questi si allontanò di un passo [prendendo congedo dal Principio] subito svenne. Allora Allāh disse “riconducete a Me il Mio amato, poiché egli non può sopportare di starMi lontano”», *ibidem*, p. 135.

²⁰⁷ «In casi simili a quelli citati, è chiaro che l'essere che “ridiscende” ha, nei confronti della manifestazione, una funzione il cui carattere, in certo qual modo eccezionale, dimostra chiaramente ch'egli non si trova affatto in una condizione paragonabile a quella degli esseri ordinari; si tratta cioè di esseri che si possono definire “missionati” nel vero senso della parola», *IRS*, p. 278-279.

²⁰⁸ «Mentre l'essere che rimane nel non-manifestato ha compiuto la realizzazione unicamente “per sé stesso”, colui che in seguito “ridiscende”, nel senso da noi prima precisato, ha da quel momento, in rapporto alla manifestazione, una funzione che è esprimibile con il simbolismo dell’“irraggiamento” solare, mediante il quale tutte le cose vengono illuminate», *IRS*, p. 274.

²⁰⁹ «L'essere che ha realizzato l'identità con *Ātmā* e la “ridiscesa” nella manifestazione, o ciò che appare tale dal punto di vista di questa, e che rappresenta quindi la piena universalizzazione di questa stessa identità, non è a questo punto che “l'*Ātmā* incorporato nei mondi”, il che equivale a dire che, per tale essere, la “ridiscesa” non è in realtà niente di diverso dal processo stesso della manifestazione universale», *ibidem*, p. 280.

norma, nella prospettiva abramica colui che ha il compito di condurre gli uomini al Principio può essere o un Messaggero legiferante (*rasūl*), la cui Rivelazione deve essere assunta obbligatoriamente da tutti coloro ai quali viene inviato, o un Profeta (*nābī*), il cui Messaggio costituisce un obbligo solo per lui e per quelli della sua comunità che vi si vogliono conformare (senza che ciò comporti un obbligo per loro)²¹⁰. Dal momento però che nel ciclo attuale sia la Missione legiferante (*risāla*) che la Profezia (*nubuwwa*) sono entrambe cessate con la venuta del Profeta Muhammad (*khatm al-anbiyā wa al-mursalīn*, “Sigillo dei Profeti e degli Inviati”), nel loro ridiscendere questi *awliyā'* non possono assumere tali funzioni. Tuttavia, considerato che la “Prossimità” (*al-qurb*) di cui ora godono per alcuni Maestri (Ibn 'Arabī *in primis*) comporta l'acquisizione della “profezia assoluta” (*nubuwwa mutlaqa*)²¹¹ o *nubuwwa al-walāya*, la “profezia della santità”, principio di ogni realtà esoterica e quintessenza di ogni Via), e che presso Allāh anche il *nābī* e il *rasūl* sono caratterizzati dal medesimo attributo (la Profezia e la Missione legiferante concernendo una fine che la *walāya*, in quanto Attributo eminentemente principale)²¹², non può conoscere), nella loro

²¹⁰ Sullo statuto della Missione legiferante, della Profezia e dell'Eredità profetica rispetto alla ridiscesa verso i Mondi vedere M. Valsân, «Un texte du Cheikh el-Akbar sur la réalisation descendante», cit.

²¹¹ La stazione del *qurb* si situa infatti tra la Stazione confermatrice della Verità (*maqām al-siddiqīya*, la “sincerità pura”, ultimo grado della realizzazione ascendente) e quella della Profezia legiferante (*nubuwwa al-tashrī'a*, funzione estranea a qualunque Via o “acquisizione” ma che, in un certo qual modo, costituisce il grado all'interno del quale si attua la realizzazione discendente). In merito si veda Ibn 'Arabī, *Kitāb al-qurba*, in *Rasā'il*, pp. 88-95, *Fut.* II, p. 19, 24-25, 41, 260-262 e M. Chodkiewicz, *Il Sigillo dei santi...* cit., cap. X.

²¹² «Sappi – scrive Ibn 'Arabī – che la *walāya* è la sfera che ingloba tutte le altre, ed è per questo che essa non comporta un termine nel tempo [...] La profezia (*nubuwwa*) legiferante e la missione degli Inviati (*risāla*) hanno invece un termine che hanno raggiunto nella persona di Muhammad, poiché dopo di lui non vi sarà più né profeta [...] né inviato», M. Chodkiewicz, *Il Sigillo dei santi*, p. 58. Trattando poi della *walāya* come

discesa gli è permesso di rivestirsi dei caratteri dei Poli profetici che incontrano sul loro cammino (cielo dopo cielo, stazione dopo stazione) e di godere della Visione divina attraverso i loro specchi interiori²¹³, divenendo a tutti gli effetti loro “eredi” spirituali (*wāriṯhūn*)²¹⁴. L'eredità di cui godono (che consiste in conoscenze, svelamenti, regimi teofanici, gusti spirituali, peculiarità caratteriali e carismi simili a quelli del

attributo comune ai santi e ai Profeti, il Maestro andaluso dice: «quando vedi un profeta esprimersi con affermazioni che non dipendono dalla sua autorità legiferante, lo fa in quanto è un *walī* e un ‘*arīf* [“gnostico”, “conoscitore”], e questa stazione che è sua in quanto ‘*alīm* [“sapiente”] è più completa e più perfetta di quella che occupa in quanto inviato o profeta legislatore. Inoltre, quando intendi uno degli uomini di Dio dichiarare – o ti si riporta che è stato inteso dichiarare – che la *walāya* è superiore alla *nubuwwa*, sappi che ciò che egli intende con quel che ha detto è identico a quanto abbiamo appena affermato. Allo stesso modo, se dichiara che il *walī* è superiore al *nabī* o al *rasūl*, sottintende: nella persona dello stesso essere. Altrimenti detto, il *rasūl* in quanto *walī* è più perfetto che in quanto *rasūl* e *nabī*. Ciò non significa dunque che il *walī* che segue un profeta gli è superiore, perché colui che segue non raggiunge mai colui che è seguito» (*ibidem*, p. 59). Sulla *walāya* del Principio (relativa ai versetti coranici «Allāh è il *walī* di coloro che credono; egli li fa uscire dalle tenebre verso la luce», *Cor.*, 2:257, «Allāh è il *walī* dei pii», *Cor.*, 45:19, etc.) vedere invece *ibidem*, pp. 23-30.

²¹³ P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn ‘Arabī», II, p. 33-34.

²¹⁴ La qualità “profetica” di questi *awliyā’* è messa in luce dagli *ahādūth* che recitano: «I sapienti sono gli eredi dei Profeti (*al-‘ulamā warātha al-anbiyā’*)», Bukhārī, *‘Ilm*, 10, Ibn Majā, *‘Ilm*, 1, e «i sapienti di questa Comunità sono come i Profeti dei Figli di Israele (*‘ulamā hadhīhi-l-umma ka-anbiyā’ banī Isrā’īl*)», ‘Ajlūnī, *Kaṣh al-khaṣā’*, II, p. 64. Secondo Ibn ‘Arabī, tale profezia è quella «che proviene da Dio al Suo servitore senza [la mediazione di] uno spirito angelico (*rūh malakī*) tra Dio e il servitore, e consiste piuttosto in “conoscenze divine acquisite in modo diretto” (*ikhbārāt ilāhiyya*) che l'individuo scopre in se stesso provenienti dalla realtà trascendente (*min al-ghayb*) o in forma d'illuminazioni teofaniche (*tajaliyyāt*). A tale conoscenza non è connesso alcuno statuto legale inteso a rendere lecito o a proibire [qualcosa]; si tratta invece di un'istruzione divina (*ta’rīf ilāhī*) e d'un aumento di scienza riguardante la Divinità; oppure d'una istruzione riguardante la verità intrinseca d'uno statuto legale (*hukm mashru’*) che ne conferma la provenienza divina nei confronti di quel profeta inviato a coloro che ne erano i destinatari; o, ancora, d'una istruzione riguardante la falsità d'uno statuto legale, ritenuto nondimeno valido per trasmissione dai dottori essoterici», *Fut*, II, pp. 254, cit. in P. Urizzi, «Il segreto del Sigillo dei Santi», in *Perennia verba*, n. 8-9 (2004-2005), p. 14 nota 33.

Profeta da cui ricevono) è direttamente proporzionale alla completezza del loro ritorno – quest'ultima dettata da una maggiore o minore prossimità al limite inferiore dell'arco discendente (o, se vogliamo, al limite ontologico della Manifestazione, rappresentato microcosmicamente dalla modalità corporea e macrocosmicamente dall'Uomo universale, fine ultimo dell'atto cosmogonico e sua modalità riassuntiva e perciò omnicomprendente)²¹⁵. Vi è così il *wārith* di tipo *mūsāwī* (che eredita da Mosé), quello *isāwī* (che eredita da Gesù), etc., fino ad arrivare al perfetto erede muhammadiano (*wārith muhammadī*), colui che riceve direttamente dal Sigillo della Profezia (il quale a sua volta è anche il principio diretto delle manifestazioni profetiche, il *rūh al-muhammadī* essendo identico sia al Verbo che allo Spirito universale) e che è l'unico caratterizzato da una complessione totalizzante capace di supportare la teofania del Nome sintetico (*Allāh*, sintesi di ogni Attributo) e con essa gli oneri del Vicariato supremo (*khilāfa al-'uzmā*). Dopo aver estinto se stesso nel seno della Realtà non-duale (godendo della Visione del Principio riflessa nel proprio specchio interiore), questo erede perfetto estingue tale estinzione nella realtà metafisica del Profeta, la già vista *haqīqa muhammadīa*, principio di ogni realtà, Specchio e al contempo riflesso dell'Assoluto in cui egli Lo vede ora in modo perfetto e senza alcun limite²¹⁶. Egli perciò Lo contempla «in una Forma muhammadiana (*sūra muhammadīyya*) secondo una Visione muhammadiana (*ru'ya muhammadīyya*)», visione che, come ricorda Ibn

²¹⁵ Su tale prospettiva si veda *IRS*, pp. 255-266.

²¹⁶ «Finché vedremo il Principio divino nello specchio del nostro cuore, per quanto Egli vi si manifesti, lo specchio ce lo mostrerà solo a misura della sua struttura, forma e configurazione. Per contro, se Lo sapremo vedere attraverso l'immagine riflessa dallo specchio di un Inviato, la Sua manifestazione risulterà più regolare e proporzionata, poiché gli Inviati sono gli uomini più equilibrati e i loro specchi i più regolari, e Muhammad, tra tutti, è quello più perfetto», P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», II, p. 33.

‘Arabī, «è la più perfetta e la più vera» (poiché in essa non solo Infinito e Possibilità universale si fondono senza confondersi, ma la conoscenza della Manifestazione si somma a sua volta a quella del suo principio non-manifestato e, nello stesso tempo, a quella di ciò che è non-manifestato e che mai si manifesta). A questo proposito, il Corano (53:9) asserisce che quando nel corso del *mi’rāj* (l’“ascensione celeste”) il Profeta fu elevato alla Prossimità divina, si trovò “alla distanza di due archi o ancor meno” (*fakāna qāba qawsayn aw adnā*)²¹⁷, distanza che per Ibn ‘Arabī «non è che il diametro di un cerchio (*qatr dā’ira*), quello che dà luogo alla distinzione tra il cosmo e Allāh»²¹⁸. Tuttavia, così come dinnanzi alla realtà eterna del Sé la cosmogonia universale non ha che un valore puramente immaginale, così anche il diametro «non ha alcuna esistenza propria [...] E esso ha diviso il cerchio in due archi, ma l’Ipseità divina (*huwīyya*) è il cerchio stesso e non è altro che i due archi, per cui, considerati in rapporto all’Ipseità, i due archi sono identici. Sei tu stesso, dunque, la retta immaginaria che li divide. Il mondo, rispetto ad Allāh, non ha che un’esistenza illusoria e non è [realmente] esistente»²¹⁹. Se la prima prossimità (*qurb al-awwal*, o la “prossimità più vicina”, *aqrab al-qurb*) consiste nell’identificazione con «la linea stessa di demarcazione che divide la circonferenza in due metà al fine di

²¹⁷ Si tratta dell’arco della necessità (*qaws al-wujūb*) e dell’arco della possibilità (*qaws al-imbān*). Bisogna fare attenzione, perché tali archi non sono assolutamente da identificarsi alla fase ascendente e discendente della realizzazione, quanto piuttosto ai domini ontologici ai quali si accede (e a cui si ritorna) attraverso queste ultime, che in tale prospettiva risulteranno inscritte negli estremi di un diametro di circonferenza orientato in modo non più verticale bensì orizzontale.

²¹⁸ *Fut.*, IV, p. 39.

²¹⁹ *Fut.*, IV, p. 40, cit. in P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 39.

manifestare le due parti che si avvicinano l'un l'altra»²²⁰, la seconda prossimità (*al-qurb al-thānī*) è invece data «dalla linea che è “più vicina della vena giugulare” (*habli 'l-warīd*, Cor. 50:16)», e chi la realizza vede che «ciò che esiste e l'esistenza non sono altro che il Principio, e a questo si riferisce la Sua Parola “O ancor meno”. L’“ancor meno” toglie questa illusione [della loro separazione] e, una volta tolta, non rimane che il cerchio senza la distinzione dei due archi. Per colui che si trova rispetto al suo Signore con questa vicinanza, vale a dire quella della retta che divide il cerchio, e quindi toglie se stesso da questa retta, nessuno sa ciò che egli ottiene in fatto di Conoscenza di Allāh». Non è perciò un caso se Ibn 'Arabī asserisce che la Visione del Principio, impossibile da operarsi in una prospettiva contingente (sia essa colta nell'ottica di una salita o di una ridiscesa), non avviene «che nella condiscendenza (*munāzala*) tra l' ascensione (*'urūj*) e la discesa (*nuzūl*). L'ascensione avviene per parte nostra e la discesa per parte Sua. A noi l'avvicinamento (*tadānī*) e a Lui la discesa (*tadallī*), poiché questo non può avvenire che da una posizione elevata. A noi la salita (*taraqqī*) e da Lui l'accoglimento (*talaqqī*) di coloro che arrivano a Lui». Tuttavia, se in un'ottica realizzativa il *tadānī* è da identificarsi al «*mi'rāj* degli approssimati (*muqarrabūn*)», il *tadallī*, invece, coincide con la «discesa degli approssimati, che avviene in presenza della discesa di Allāh verso di loro durante l'avvicinamento (*tadānī*)». Nell'istante eterno infatti, la discesa del Signore verso il Suo servo e l'ascesa di quest'ultimo verso il suo Signore non si colgono che nella perfetta simultaneità con cui la Conoscenza universale si svela allo sguardo dello stesso Principio, ma dal momento che «sotto il rapporto della sua essenza (immutabile) e

²²⁰ Salvo dove contrariamente indicato, le citazioni ibnarabiane del paragrafo seguente sono estratte da De Luca, «Non sono Io il vostro Signore?», in *I Quaderni di Avallon*, n. 31 (1993), pp. 78-79.

della sua ipseità il servo non ha né salita né discesa», Ibn 'Arabī afferma che «colui che sale è lo stesso che discende», ed è per questo che tra i segni esperiti dal Profeta durante la propria ascesa vi è il fatto che egli «discendeva nel momento stesso in cui stava salendo (*tadallā fī hāl 'urūjīhi*)»²²¹. Tornando al nostro argomento principale, possiamo ora comprendere perché nelle sue *Hikam* Ibn 'Atā 'Llāh sostiene che «la fine per i *sālikūn* è l'inizio dei *majdhūbūn*, e l'inizio dei *sālikūn* è la fine per i *majdhūbūn*. Ma ciò non deve essere preso alla lettera, poiché entrambi possono anche avere delle cose in comune lungo il percorso, ma uno nella sua “discesa” (*fī tadallihi*), e l'altro nella sua “ascesa” (*fī taraqqīhi*)»²²², moti contrari che non a caso divengono simultanei e complementari nella realizzazione di tipo muhammadiano. Lungi dal costituire un simbolo segreto accessibile solo a una ristretta élite spirituale, la dottrina della realizzazione discendente costituisce ancora oggi un elemento imprescindibile per tutte le *turuq* preservatesi nella propria ortodossia e nelle proprie possibilità spirituali. Anche qui però, siccome ognuna di esse l'ha approcciata secondo un metodo e un gusto eminentemente personali (*jadhbī*, *sulūkī*, “jñanico”, “bhaktico”, “karmico”, etc.), tale dottrina ha assunto nel tempo prospettive e funzioni assai diverse da caso a caso. Senza voler (né poter) generalizzare, possiamo comunque dire che di norma nelle *turuq* di impostazione “classica” - basate sullo sforzo individuale (*juhd*) e su un *sulūk* che si snoda progressivamente attraverso i gradi dell'anima (piccoli misteri) e dello Spirito (grandi misteri) – la realizzazione discendente costituisce una dottrina a sé stante che diviene funzionale e operativa solo per chi, dopo aver realizzato il Sé, è effettivamente

²²¹ *Fut.* IV, p. 39-40 (vedere anche *IRS*, pp. 272-273).

²²² Ibn 'Atā 'Llāh, *Kitāb al-hikam*, XXV, p. 229, ed. da P. Nwyia, *Ibn 'Atā 'Llāh et la naissance de la confrérie shādhilite*, Beirut, 1970, pp. 182-184 (cfr. Ibn al-'Arīf, *Sedute mistiche*, p. 65).

chiamato a ridiscendere nel Cosmo insignito della Luogotenenza (*khilāfa*) e della Guida (*irshād*) divina, mentre per colui che deve ancora attuare l'Unione essa non costituisce che una conoscenza teorica attualmente priva di utilità pratica. Diversamente, nelle *turuq* in cui l'attrazione dominicale (*jadhba*) precede il *sulūk*, l'intero processo di realizzazione può essere vissuto, se non effettivamente per lo meno da un punto di vista prospettico, in un'ottica eminentemente (e talvolta necessariamente) discendente. Questo è ad esempio il caso della *tarīqa naqshbandīya*, il cui inizio, secondo lo stesso Bahā' al-Dīn al-Naqshband, «è la fine del cammino nel resto delle altre *turuq*»²²³. In essa infatti, «il grado di colui che è attratto prima del viaggiare (*al-majdhūb al-sālik*) è [considerato] superiore al grado di colui che viaggia prima di essere attratto (*al-sālik al-majdhūb*) nel percorso ordinario delle stazioni»²²⁴; questo perché il *sālik*, ancora dotato di volontà propria, contempla le cose “in vista” dell'Unione con il Principio (*li-Llāh*), mentre il *majdhūb*, attratto in virtù del puro Favore divino, le contempla invece “per mezzo” di quest'ultimo (*bi-Llāh*), grado che, come si converrà, è di gran lunga superiore al primo. Nell'ottica *naqshbandī*, il viaggiatore «lungo l'intero percorso continua nondimeno a far parte degli esseri spiritualmente velati, finché Allāh non Si fa conoscere da lui e non gli strappa il velo estremo. Egli ripercorre allora all'indietro il medesimo cammino e vede le cose diversamente da come le vedeva durante il tragitto precedente, e solo allora la conosce con vera conoscenza»²²⁵. Ci troviamo perciò dinanzi ad un *sulūk* di natura prettamente discendente, nel quale colui che è stato attratto alla

²²³ Muhammad Amīn al-Kurdī, «Sulla eccelsa Tarīqa Naqshbandiyya», a cura di D. Giordani e R. Gizzi, in *'Ayn al-hayāt. Quaderno di studi della Tarīqa Naqshbandiyya*, n. 3 (1997), p. 56.

²²⁴ *Ibidem*, p. 54.

²²⁵ 'Abdel Qādir al-Jazā'irī, *Il Libro delle Soste*, p. 54.

Conoscenza perfetta del Sé è chiamato ad un ulteriore perfezionamento spirituale da compiersi all'interno dei gradi della *wirātha* profetica, prospettiva che, sebbene condivisa da altre *turuq*, per i *naqshbandī* costituisce il fulcro centrale del proprio metodo iniziatico – basato su un sistema di cinque centri sottili (*latā'if*) ciascuno associato alla presenza di uno dei Profeti maggiori (*ulū'l-'azm*, ovvero: Adamo, Abramo, Mosé, Gesù e Muhammad)²²⁶ e al tipo di *walāya*, di scienze e di gusto spirituale impliciti nell'eredità di quest'ultimo, che l'iniziato è chiamato a realizzare indirettamente durante l'ascesa (attraverso l'acquisizione progressiva di ogni *latīfa* in modo generale) e direttamente durante la discesa (approssimandosi al centro della *latīfa* del Profeta da cui eredita in modo particolare). Procedendo oltre, vi è poi il caso della *tarīqa tijānīya*, «Via d'amore e di ringraziamento» (*tarīqa al-mahabba wa al-shukr*)²²⁷ che lo Sheykh al-Tijānī riceve nel 1196 h. (1781) durante un ritiro ad Abū Samghūn direttamente dalle mani del Profeta Muhammad – l'Amato (*mahbūb*) per eccellenza, il prototipo perfetto del servo riconoscente (*'abdan shakūran*) – poco dopo aver realizzato la Grande Apertura (*al-fath al-akbar*, lo svelamento supremo che rappresenta il grado estremo della realizzazione discendente), allo stato di veglia e non di sogno (e perciò in rapporto diretto con la modalità corporea, sfera ontologica più esteriore che “racchiude” in sé tutte le altre così come

²²⁶ Seguendo l'ordine progressivo, questi centri sottili sono: *al-qalb* (“il cuore”, al centro del quale si trova la presenza adamica), *al-rūh* (“lo spirito”, presenza abramica), *al-sirr* (“il segreto”, presenza mosaica), *al-khafī* (“il nascosto”, presenza cristica), *al-akhfā* (“il più nascosto”, presenza muhammadiana). Per una disamina di questa dottrina si vedano, tra gli altri, J. Elias, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alā' al-Dawlah al-Simmānī*, Albany 1995 e A. Ventura, *Profezia e santità secondo Sheykh Ahmad Sirhindī*, Roma 1990, pp. 25 e ss.

²²⁷ Su questa definizione vedere 'Umar al-Fūtī, *Rimāh hizb al-Rahīm 'alā nuhūr hizb al-rajīm*, cap. XX.

l'Uomo universale, incarnatosi nella realtà corporea del Profeta²²⁸, ar. *basharīya*, contempla in sé ogni possibile stato dell'essere) insieme alla conferma che tale ricollegamento avrebbe abrogato qualunque filiazione iniziatica da lui ricevuta in precedenza²²⁹ (poiché da lì in poi l'effusione dominicale gli sarebbe venuta direttamente dalla *haqīqa muhammadīya*, principio di ogni *walāya*). Lo statuto proprio di questa *tarīqa*, lungi dal contestualizzarsi in un'ottica ascendente o discendente, si iscrive invece entro la stessa Stazione della *khilāfa* muhammadiana²³⁰, apice della realizzazione discendente che, non a caso (e anche qui per dichiarazione dello stesso Profeta), all'interno di questo ciclo è sigillato in maniera definitiva proprio dallo Sheykh al-Tijānī (*al-khatm al-walāya al-muhammadīyya*, “Sigillo della Santità muhammadiana”)²³¹.

²²⁸ In merito vedere *IRS*, p. 266 nota 1.

²²⁹ «Nessuno degli *shuyūkh* della Via eserciterà il suo favore spirituale (*minna*) su di te; sarò io il tuo tramite e il tuo aiuto verso il Principio, lascia da parte tutto quanto hai appreso dalle altre Vie iniziatiche», ‘Alī Harāzīm, *Jawāhir al-ma‘ānī wa bulūgh al-amānī*, [s.l.], 1318 H., p. 51.

²³⁰ Nelle *Rimāh* di ‘Umar al-Fūfī (cit., II, p. 48-49), lo Sheykh al-Tijānī afferma infatti «Mi ha detto il Signore dell'Esistenza [cioè il Profeta]: “tu sei tra coloro che non hanno nulla da temere (*al-āminīn*) e così pure chiunque ti ami; tu sei il mio amato, e chiunque ti ami è mio amato. I tuoi *fuqarā'* sono i miei *fuqarā'*, i tuoi discepoli sono i miei discepoli, i tuoi compagni sono i miei compagni, e chiunque è stato iniziato al tuo *wird* è liberato dal Fuoco”».

²³¹ Sui molteplici aspetti e supporti della funzione di Sigillo vedere P. Urizzi, «Il segreto del Sigillo dei Santi», pp. 3-60. A proposito di quest'ultimo Tirmidhī riporta il seguente dialogo: «“In che cosa si qualifica il santo al quale appartiene l'imamato della santità e la sua direzione, e chi la sigilla?”. Rispose: “Costui è apparentato ai profeti, e manca poco che ne detenga il rango”. Gli chiesero: “Dove si trova la sua stazione (*maqāmahu*)?”. Disse: “Nelle più alte dimore (*manāzil*) dei santi, nel regno della Singolarità (*fardāniyya*) poiché si è isolato nella contemplazione dell'Unicità. I suoi colloqui confidenziali [con Dio] avvengono faccia a faccia nelle assemblee dei Re [...]. Per lui è stato sollevato il velo che copre la stazione dei profeti, i loro gradi, i doni e i presenti di cui sono gratificati”» (*Khatm al-Awliyā*, p. 367, tr. in M. Chodkiewicz, *Il Sigillo dei santi*, pp. 121-122). Anche per Ibn 'Arabī il Sigillo della santità muhammadiana è «la più sapiente fra le creature nella conoscenza di Dio. Non vi è, e

non vi sarà mai dopo di lui, un essere più sapiente di lui nella conoscenza di Dio e nei “Ponenti delle Saggezze” [*mawāqī‘ al-hikam*, cioè i Profeti, nei quali le Saggezze della *walāya* sono occultate sotto il manto della Profezia, NDR]. Il Corano e lui sono fratelli, così come il Mahdī è fratello della spada» (*ibid.*, p. 124 e *Fut.*, III, p. 329). Tale Sigillo è «unico non soltanto in ogni epoca ma in [tutta la storia dell']universo. È con lui che Dio sigilla la santità muhammadiana, e non vi è nessuno superiore a lui fra i santi muhammadiani. Vi è anche un altro Sigillo con il quale Dio sigilla la santità universale, a partire da Adamo sino all'ultimo dei santi, ed è Gesù. Egli è il Sigillo della santità, ed è anche il Sigillo del ciclo del Regno [*‘ālam al-mulk*], poiché il suo avvento segna l'avvicinarsi della fine dei tempi”, *Fut.* II, p. 9]. Trattando dei supporti della funzione di Sigillo e della loro stazione, il celebre Polo (*qutb*) Sīdī al-‘Arabī al-Sā‘ih afferma che quest'ultima «non è ottenuta che a titolo di eredità (*irth*) dal Profeta, dopo la sua morte, da coloro che Allāh ha prescelto per tale funzione tra i Poli muhammadiani (*al-aqtāb al-muhammadīyya*) che si sono caratterizzati con i trecento Trattati [divini] del carattere di cui [è detto che] chi si caratterizza [anche] solo con uno di essi entra in Paradiso» (Id, *Bughya al-mustawfīd*, Cairo 1959, p. 191-192). Appannaggio di questa Stazione è la «*walāya al-bātina al-khāssa* (la “santità” interiore particolare), il cui detentore viene [infatti] chiamato “il più grande dei Sigilli” (*al-khātīm al-akbar*), poiché con lui è sigillata la Santità muhammadiana (*al-walāya al-muhammadīyya*), ed egli è uno solo in tutto il ciclo temporale [a partire] dall'epoca del nostro Profeta» (Idrīs al-‘Irāqī, *Al-Fayd al-Rabbānī*, Fes 2013, p. 238). Secondo l'autore della *Bughya* «questo Sigillo è identificato attraverso alcuni segni: 1) Che nessuno all'infuori di lui, né prima né dopo, manifesta in modo più completo questa funzione, e che il suo cuore si trova sul cuore del “Sigillo dei Profeti e degli Inviati”; 2) che egli realizza gli stati spirituali (*mawājīd*) di tutti i santi, ed è caratterizzato in particolare dal suo, allo stesso modo in cui il Sigillo dei Profeti aveva realizzato gli stati spirituali di tutti i Profeti e si distingueva da loro in particolare [...]; 3) Che si tratta di una Stazione molto elevata, a cui non hanno accesso coloro che non hanno lacerato i veli» (cit., p. 192). Parlando dello svelamento degli Attributi della Maestà divina (*al-sifāt al-jalāliyya*), lo Sheykh Sheykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī ha affermato che «chi diviene familiare con la Magnificenza (*bahā’*) che irradia da Allāh vede [poi] solo gli attributi della Bellezza divina (*jamāl*) e non resiste alla comparsa dell'Immensità (*‘azāma*) e dell'Augusta Grandezza (*kibriyā’*)», parole che lo Sheykh al-Tijānī ha commentato dicendo «“non resiste alla comparsa dell'“*‘azāma* e del *kibriyā’*” significa che a queste cose resistono solo i più grandi iniziati (*akbar al-rijāl*), non i [semplici] Conoscitori (*‘arifūn*); infatti, al più compiuto tra loro – ossia al Polo perfetto (*qutb al-kāmil*) – non gli si manifesta la realtà del *kibriyā’* se non dopo che ha raggiunto il grado supremo della funzione di Polo (*qutbāniyya*) e questa Stazione è chiamata il Sigillo delle stazioni (*khatm al-maqāmāt*), e solo pochi fra i Poli l'hanno raggiunta a causa della sua estrema lontananza. Ma se il Polo si innalza e la raggiunge, qui [il Principio] gli si rivela con la *kibriyā’* dell'Essenza, e costui continua a innalzarsi in essa per tutta l'eternità. Se Egli si manifestasse con un minimo di questa *kibriyā’* a tutti i Conoscitori e ai Confermatori della Verità (*siddīqūn*), questi diverrebbero

Partendo da tali presupposti, per i *tijānī* l'attrazione dominicale resta ovviamente l'unica prospettiva iniziatica possibile, mentre il *sulūk* (quand'esso si manifesta) non costituisce mai un percorso *stricto sensu* (sia esso ascendente o discendente) ma unicamente un complesso di sforzi volti a giustapporre il supporto servitoriale nei confronti dell'effusione dominicale (*al-fayd al-rabbānī*), senza che questo comporti il desiderio di stati o stazioni spirituali che, per quanto elevate, continuerebbero a separare l'essere dalla servitù pura ('*ubūda*)²³². In tale via la *jadhba* e il *sulūk* non si manifestano perciò in modo necessariamente consecutivo, ma possono costituire, per uno stesso essere, processi perfettamente simultanei (il primo di carattere essenziale, il secondo più sostanziale) che in virtù del sostegno (*madad*) e della presenza (*rūhāniyya*) del Sigillo della Santità muhammadiana risultano anch'essi iscritti nel centro stesso del *maqām* della *khilāfa* (anche qui, se non in un'ottica immediatamente operativa, per lo meno come prospettiva ontologica e possibilità spirituale). Il viaggio iniziatico dei *tijānī* avviene perciò entro il *locus* teofanico elettivo in cui il Principio contempla Se stesso nella complessione perfetta dell'Uomo universale, e il sigillo (cioè lo Sheykh al-Tijānī) che sigilla il Sigillo

pulviscolo disperso in meno d'un batter d'occhio; solo il Polo unico e totalizzante (*qutba al-fard al-jāmi*) ne è capace, ma solo dopo che ha raggiunto la stazione del Sigillo (*maqām al-khatm*)», 'Alī Harāzim, *Jawāhir al-ma'ānī wa bulūgh al-amānī*, II, p. 24. Se il Polo dell'epoca (*qutb al-zamān*) possiede la più perfetta Conoscenza del Principio tra tutti gli uomini della sua epoca, il Sigillo la possiede invece rispetto a tutto il ciclo cosmico. Sulle particolarità connesse a tale funzione e alla sua rivendicazione vedere P. Urizzi, «Il segreto del Sigillo dei Santi», pp. 3-60. Sull'*azāma* e il *kibriyā'* vedere invece P. Urizzi, «La visione teofanica secondo Ibn 'Arabī», II, cit.

²³² Volendo sottolineare l'obbligatorietà di tale atteggiamento, Sīdī Ibrāhīm Nyasse, *shaykh al-islām* e celebre *khalīfa tijānī* del secolo scorso (m. 1976), ha dichiarato senza mezzi termini che se un *tijānī* esegue il *wird* giornaliero con l'intenzione di realizzare il tale o l'altro stato spirituale, questi viene privato *ipso-facto* del permesso iniziatico (*idhn*), che deve essergli poi rinnovato (*tajdīd*), previe condizioni, da un *muqaddam* qualificato.

(cioè il Profeta Muhammad, qui colto nella sua realtà principale, la *haqīqa muhammadīya*) è il cuore stesso (*al-fu'ād*) di questa complessione²³³ - alla quale sta come l'Unità pura dell'Essenza (*al-dhāt al-ahadiyya al-mutlaqa*) sta all'eterna epifania dei Nomi colti nel seno dell'Unicità divina (*wāhidiyya*)²³⁴. L'“Amore” (*al-hubb*) e il “Ringraziamento” (*al-shukr*, o anche “la Lode”, *al-hamd*), viatico per eccellenza di questa *tarīqa*, sono perciò da identificarsi agli stessi fondamenti dell'Esistenza e dell'Atto conoscitivo universale; se il primo

²³³ Questo però non implica un'inversione dei normali rapporti gerarchici intercorrenti tra la *haqīqa muhammadīyya* e ogni altra realtà metafisica o cosmologica, dal momento che «il Sigillo della santità muhammadiana, in quanto individuo specifico, situato nella storia, non è egli stesso null'altro che un sostituto (*na'īb*), così come il Polo e gli atri titolari della gerarchia iniziatica, ossia il supporto della manifestazione in modo sensibile della *khatmiyya*, la funzione di Sigillo, che appartiene, da sempre e per sempre, unicamente alla realtà muhammadiana. Muhammad è esteriormente il Sigillo dei profeti, ma, interiormente, è anche il Sigillo della santità – universale e muhammadiana», M. Chodkiewicz, *Il Sigillo dei santi*, p. 130. Qāshānī ricorda inoltre che «tutti gli inviati (*rusul*) ottengono [la Scienza suprema] dal Sigillo degli inviati (*khātim al-rusul*), dal momento che è lui stesso [sotto il rapporto della sua realtà principale, ossia quello della *haqīqa muhammadīyya*] il Sigillo dei santi (*khātim al-awliyā'*), anche se non si manifesta [come tale al tempo della sua nascita in questo mondo] poiché l'essere qualificato per la missione legiferante gli impedisce di farlo», Id, *Sharh Fusūs al-hikam*, Il Cairo 1966, pp. 42 (cit. in P. Urizzi, «Il segreto del Sigillo dei Santi», p. 10).

²³⁴ Si tratta di quel principio che alcuni metafisici islamici designano con il nome di *haqīqa ahmadīya*, la Realtà ahmadiana (dal nome “celeste” dell'Inviato). «In quanto aspetto interiore (*bātin*) della Realtà muhammadiana (e identica perciò a quello che la tradizione islamica denomina il “foro interiore” dell'Uomo universale), essa rappresenta il *locus* teofanico della stessa Verità principale nel seno dell'Essenza non-manifestata. Tuttavia, siccome l'Unità pura non si distingue da quest'ultima che per l'apparire del Grado principale, e constatato omai che quell'alterità (*ghayriyya*) che la visuale exoterica islamica considera come eternamente inalienabile non coincide che con lo stesso atto di Contemplazione essenziale (atto in cui Colui che vede è anche Ciò che Egli vede, mentre lo Specchio nel quale Egli scorge Se stesso, essendo da Lui attinto dalla pura non-esistenza, semplicemente *non è*), questa *haqīqa* in realtà non solo è la stessa Verità principale, ma anche la stessa Essenza (di cui tale Verità è del resto l'espressione diretta nel rango della Divinità)», M. Marino, «Il problema dell' *Wujūd*...» cit., pp. 271-272.

porta il Tesoro nascosto a manifestare il creato per poterSi conoscere attraverso di esso, il secondo completa tale conoscenza riportando ogni cosa a Lui (poiché «non c'è parola nell'universo che non proclami la Sua lode», *Cor.* 17:44), e lo Specchio di Muhammad (il “molto lodato”), teatro di tale conoscenza sovraessenziale, è allora il luogo dove ogni opposto trova il proprio complementare e in cui la Via (intensa al contempo come prospettiva, metodo e realizzazione spirituale) s'identifica con il proprio Fine (da cui, del resto, non è mai stata separata che in modo illusorio).

Conclusione

Com'è ovvio, la semplice appartenenza a una Via basata sull'attrazione, così come il fatto di seguire un metodo di prospettiva discendente (se non addirittura inscritto nello stesso *maqām* della *khilāfa*), non esonera l'iniziato dal compiere prima di tutto la realizzazione ascendente²³⁵ – il che sarebbe assurdo tanto da un punto di vista logico (la discesa compendosi da una posizione necessariamente elevata) quanto metafisico (la Realtà non-duale non concernendo conoscenze estranee al rango essenziale e la *khilāfa* costituendo perciò un valore aggiunto solo nell'ottica della realtà contingente). Un conto è infatti approcciare la Via da una prospettiva elevata godendo di un sostegno spirituale (*madad*) effettivamente inscritto in tale prospettiva (cosa che, come si può immaginare, si tradurrà in possibilità di

²³⁵ Come si evince del resto dai testi metodologici (*fiqh tarīqa*) sia *naqhsbandī* (il cui metodo contempla infatti un duplice perfezionamento al contempo interno ed esterno ai gradi ontologici) che *tijānī* (per i quali l'integrazione e il perfezionamento dell'Illuminazione si differenzia parimenti in vari livelli, l'ultimo dei quali – *al-fath al-akbar*, “la Grande apertura” – è connesso con la contemplazione diretta dell'Essenza divina nel seno della *haqīqa muhammadīya*).

realizzazione più elevate ed agevoli rispetto a quelle di *madad* meno elevati), un conto invece è essere in grado di trasformare tale possibilità da virtuale in effettiva per quel che concerne il proprio caso individuale (la semplice iniziazione ai Grandi misteri non implicando necessariamente il conseguimento dell'iniziazione effettiva)²³⁶. In tali frangenti, tuttavia, è innegabile che il lavoro da compiere risulterà senz'altro più agevole e proficuo per chiunque abbia coscienza: 1) che il *sulūk*, lungi dall'identificarsi alla vera natura della Via, non ne è che una rappresentazione simbolica colta in una prospettiva eminentemente soggettiva; 2) che quand'anche questo si profili in un'ottica discendente non vi può essere acquisizione vera se non in virtù di un'elezione divina; 3) che la *jadhba* resta l'unico vero fondamento realizzativo tanto dal punto di vista divino quanto da quello umano (e questo in un'ottica sia ascendente che discendente); 4) che la Conoscenza del Sé non richiede che due mezzi realmente indispensabili: la discriminazione (inizialmente fondata su una solida conoscenza teorica) e la concentrazione (operata, al pari dei riti, non con l'intento di realizzare Ciò che in realtà è da tutta l'eternità, bensì “senza alcun desiderio di conseguimento”, concentrazione e Liberazione essendo nel rango supremo di *Sat Chit Ānanda* una stessa ed unica cosa); 5) che la stessa idea di una Prossimità (*qurb*) ascendente e di una discendente può e deve essere superata se si vuole comprendere il significato supremo e la vera necessità della Via; 6) che a prescindere dal tipo di metodo, di prospettiva ontologica, dottrinale o esistenziale, in un senso più profondo “non c'è nulla che si opponga alla realtà, nulla da realizzare, nulla che non sia già”²³⁷. Parafrasando una massima di Karapatra Swami poc'anzi citata, ci troveremmo dinnanzi a un problema se ci fosse

²³⁶ In merito si veda *CI*, cap. XIV, XXX, XXXIX, XLII.

²³⁷ G. Ponte, «Autolimitazioni», in *RST*, n. 49 (1978), p. 123.

davvero una via da percorrere, ma una “via”, in realtà, non c'è²³⁸. Così come per scuola della non-dualità (*advaita*) la Rivelazione, da un punto di vista assoluto, non possiede alcuna realtà (non essendovi concretamente “qualcuno” che possa riceverla), allo stesso modo in una prospettiva veramente metafisica la Via, al pari di ogni altro aspetto della manifestazione, è anch'essa *mithyā*, ovvero «un'entità di cui si ha l'esperienza, ma priva di una sua realtà intrinseca»²³⁹. Tuttavia, così come i *vedantin* sostengono «che da un punto di vista empirico il Veda è efficace, nel senso che “benché irrealè” esso ci dà la conoscenza», anche la Via – “processo” nel quale la Conoscenza essenziale e sovraessenziale del Sé passa attraverso quella della parte (e cioè di Lui attraverso di noi, fase ascendente) e del Tutto (e cioè di Lui attraverso di Lui, fase discendente) –, da un punto di vista contingente risulta pratica ed efficace. Tale aporia viene risolta solo quando l'essere, una volta trasceso il dominio della visione distintiva di soggetto e oggetto, «realizza che, sempre dal punto di vista assoluto, non vi è neppure una vera conoscenza del Brahman, poiché il Principio incondizionato, essendo pura coscienza avente in sé la propria luminosità (*svayamprakāsha*), non ha alcun “oggetto” a lui esteriore a cui rivelarsi. Per Shankara, infatti, una volta ottenuta la conoscenza anche il Veda diviene non-esistente, e per la stessa ragione non si può affermare che l'essere contingente (*jīva*) è diventato l'Assoluto, poiché non aveva mai cessato di esserlo»²⁴⁰. Del resto, come ricorda Guénon: «la libertà

²³⁸ Così come «il nome che ha un nome non è Il Nome», parimenti «la via che è una via non è La Via» (*Tao-te-king*, 1).

²³⁹ P. Urizzi, *I fattori della sintesi trascendente*, p. 13 nota 12 (da cui sono tratte anche le citazioni che seguono).

²⁴⁰ Il mezzo, infatti, «pur facendoci pervenire allo scopo, trascende i limiti del piano di riferimento ontologico concettuale di partenza, per cui, “oltrepassato il limite”, tutto ciò che risultava “sensato” nel piano di riferimento, *dopo* diventa “in-sensato” in rapporto a tale piano”», *ibidem*.

assoluta non può realizzarsi che attraverso la completa universalizzazione: essa sarà “auto-determinazione” in quanto coestensiva dell'Essere, e “indeterminazione” al di là dell'Essere. Mentre ad ogni essere è propria una certa libertà relativa in qualunque condizione si trovi, la libertà assoluta non può appartenere che all'essere liberato dalle condizioni dell'esistenza manifestata, individuale o anche sopra-individuale, e divenuto assolutamente “uno”, al grado d Essere puro, o “senza dualità” se la realizzazione va ancora oltre l'Essere. In questo caso, e solo in questo caso, si può parlare dell'essere “che è legge a se stesso”, poiché quest'essere è perfettamente identico alla sua ragione sufficiente, che è la sua origine principiale, ed anche il suo destino finale»²⁴¹.

²⁴¹ *SME*, pp. 141-142.