

COMPRENDERE LA LIBERAZIONE IN VITA

Elémire Zolla

Sull'eternità

Osserva, mentre si conversava
già tutto è mutato.

È nuovo. Ciò che minacciava
adesso ci attrae.

Ciò che si sapeva è svanito.

Noi si era altri. Anche il cielo
su di noi è diverso.

E diverso è il vento. I raggi di sole
sembrano tutt'altro. Fratello, abbandoniamo
ciò che rapidamente muta.

Sennò non riusciremo mai
a concepire ciò che per tutti
è immutevole, a meditare l'eternità.

NICOLA RERICH, *Fiori di Moria*

Śaṅkara dice nel suo commento (*bhāṣya*) al *Brahmasūtra* che la liberazione è «assoluta, immobilmente eterna, onnipervadente come lo spazio, esente da modificazioni, sempre felice, senza parti, lume a se stessa, uno stato in cui non esistono né bene né male e nemmeno i loro effetti, né passato, presente o futuro»: è l'essere, e liberarsi significa coincidere con esso, cessando di esistere. Si è liberati nella misura in cui non si diviene. Chi si affranca dalla identificazione con la propria persona, automaticamente è liberato¹. A osservare con cura la vita d'un uomo o d'un animale, i momenti nei quali sia ignaro di sé – per un entusiasmo che lo travolge, perché addormentato o fissamente attento – sono momenti di liberazione. La definizione di Śaṅkara ci sembra misteriosa, ma in realtà definisce con nitore una condizione a tutti nota, poiché tutti dormono. Ma il passaggio dalla veglia al sonno partecipa dei due stati: infatti per un verso mantiene ancora attiva l'attenzione e per un altro si smette di partecipare alla finzione d'essere una persona: il transito è libero, ma dura un istante. La meditazione in tutte le sue forme è l'operazione che prolunga, estende nel pieno del giorno questa condizione beata, Śaṅkara ne dà la definizione. Ma anche quando non si stia meditando, ne rimane l'eco, la rimembranza, e ciò può suscitare una quieta, trasognata contentezza per gran parte della giornata, quando il dolore, la soggezione tirannica o l'ossessione non offuschino per un tempo assai più prolungato di quanto di solito si immagini. La conoscenza dell'essere e della liberazione offre un tesoro inestimabile. Non ha necessità d'essere espressa, può presentarsi come una consapevolezza intima, aliena da una spiegazione verbale. Può non essere nemmeno autocosciente, ma è nondimeno presente negli animali e nelle creature silenziose. Nel volerla attingere si ricorrerà a infinite tecniche, di devozione, yogiche o meditative, ma occorre rammentare che nulla è necessario e tutto può essere superfluo. Uno dei tanti metodi tibetani opera sul sogno, che lentamente porta a coincidere con la veglia: si acquista la coscienza che tutto sta sospeso sull'annientamento, come un sogno. In breve, la liberazione non è di un altrove ma sfolgora nella vita. Le *Upaniṣad* lo proclamano. Lo stato di liberazione si può anche chiamare di «isolamento», per cui si diventa del tutto autonomi ma occorre rammentare che nella liberazione il conoscitore si fonde totalmente col conoscere e col conosciuto.

Śaṅkara dice che si è isolati quando manchi un conoscere specifico, ma credo sia meglio ricorrere all'antica triade.

Lo stato di liberazione può essere esperito in misura vasta o minima finché c'è vita; un'esistenza volta alla liberazione sarà sempre sul punto di attingere lo scopo, anche se fino all'ultimo respiro l'accesso può essere in parte inibito. Porsi come problema l'attingimento completo e durevole è cedere alla suggestione delle formule verbali, perciò non credo valga la pena di discutere con coloro che sono critici della liberazione in vita, come Rāmānuja o Madhva. I maestri advaitini, del Sāṅkhya e dello yoga, rimasero fedeli all'idea di liberazione come scopo dell'esistenza, da attuarsi in questa vita. I Sāṅkhya insistono sull'abolizione dei condizionamenti mentali come via alla libertà. Premessa a questo evento è lo sciogliersi dall'io, quando la mente diventa un quieto spettatore e scorge la natura ferma, svincolata da servitù, ignoranza, virtù, vizio, attaccamento, indifferenza, potere e debolezza. La mente "vede" la natura, la natura è vista, lo scambio fra le due è cessato². Mente e natura scompaiono. Vijñānabhikṣu diede la definizione del liberato: né gioisce, né odia, mai si scorda della coscienza trascendente, è di mente calma e agisce senza attaccamento, senza passione né ostilità, esente da dovere, onore e disonore; brama e iracondia in lui sono scomparse.

Per lo *Yoga sūtra*³ la liberazione consiste nel distogliere l'attenzione dalle realtà concrete, quindi dalle loro cause ossia dai piani grevi e sottili, e per attuarla si stacca l'attenzione dal suo fine ordinario e si raggiunge la concentrazione che dischiude la libertà. Occorre rendersi via via più sottili. Lo yoga insegna a padroneggiare i muscoli dei quali non si ha coscienza, regola la distribuzione di sostanze all'interno del corpo, si da intervenire direttamente sull'inconscio. Questo il suo metodo, forse più efficace d'ogni altro procedimento. Emerge così una percezione distinta da quella comune, cessano i motivi negativi dell'azione, si raggiunge lo stato di purezza e una percezione sciolta da ogni remora e sovrapposizione interiore.

La via scandalosa del tantra, formulata nel Kashmir attorno all'anno Mille, conferma l'esistenza di rari liberati in vita, capaci di un'attuazione consapevole al di là della dualità. La si vive oltraggiando le leggi che impongono dualismi, suscitando nel sesso l'estasi dell'unione. L'universo appare allora come un grande gioco e chi lo afferra nello sconvolgimento estatico si affranca da ogni servitù. L'universo è, nell'intimo, fremente beatitudine in cui insediare ogni esperienza, facendosene avvolgere e stravolgere. A questo vertice il pensiero abbandona il liberato assorto nella sua vibrazione essenziale, tanto che apertura e chiusura in lui si compenetrano.

Nello scivaismo tamilo il liberato si carica di follia religiosa, va errando come uno spirito maligno o uno sciacallo, giace come un cadavere, divora come un cane qualunque cibo riceva in elemosina, venera le donne come madri e considera se stesso un bambino, diceva Tāyumanavar.

Tutta l'immensa storia della filosofia indiana espone i profili del liberato in vita emersi via via nei millenni. Chi intende al di là o al di qua delle parole, riesce a radunare ogni proposizione in un'unica intuizione risolutiva, dove ogni dottrina può confluire ma il linguaggio può soltanto accennarvi.

Sconfinata è la molteplicità di espressioni attecchite in India per descrivere lo stato di libertà. Forse la descrizione più curiosa, nata dall'identità indù fra cibo e vita è nella poesia marathi di Jñānadeva (morto nel 1296)⁴:

Terra è la mensa, cielo il piatto che le sta sopra, acqua e luce sono il nettare che tutto inonda.

In questa festa la luce brilla attraverso le porte dell'assoluto. Il buon commensale fa festa soddisfatto: è lo *yoghin* unito all'universo a sentirsi così pacificato.

Il riso è la luce lunare, sparsa nel vuoto cielo da cui si versa il burro. Alla verdura cotta blu aggiungi amore acido e caldo. Gange e Yamunā confuse nel terzo mare, così si cuoce la triade di riso, latte e zucchero. Lo scintillio dell'assoluto zucchera il dolce e soltanto chi cena l'assapora.

L'arteria di destra è la tartina fritta, quella di sinistra lo zucchero, quella di mezzo l'olio che li congiunge.
Grazie all'olio si colma lo stato supremo, pronto a godersi la festa giorno e notte.
Luna è la vivanda mezza e fresca, il sole quella croccante, fra i due mediano gli stati mentali; medita la festa, godi la cena.
Il fritto è la mano del maestro sulla testa, che sigilla l'iniziato.
Benedice il maestro il sapore di buon gusto, quando predica si gode il frutto dell'immortalità.
S'è avanzata la passione maligna, puoi goderti la melina [...]
[...]
Quando così si conclude la cena con riso e yogurt, anche il caldo amore è presente, si cenò col nettare, col nettare ci si sciacquò la bocca e ci si adagiò sul letto sospeso [...]
[...]
La pura fragranza di canfora e muschio si unisce alla soavità dello zucchero grezzo. L'idolo floreale si adora con fiori, l'offerta si fa con fiori d'oro.

Lo yoga e il tantra sono metodi radicali e sconvolgenti per raggiungere la liberazione, ma la promessa anche in tali casi è un'istintiva diffidenza verso la parola stessa.

Il primo studioso occidentale che osò percorrere il sentiero della liberazione assimilando la cultura indù fu Mircea Eliade.

Aveva ricevuto una borsa di studio da un *mahārāja* e si immerse nelle biblioteche di Calcutta assistito da Surendranath Dasgupta, l'autore della più vasta storia della filosofia indiana. Ma alla fine del soggiorno, nel 1930-1931, viaggiò per gli *āśrama* sulle montagne himalayane e fu iniziato al tantra. Da questa esperienza diretta, così rara, trasse le sue certezze più intime, che dovevano sorreggerlo in seguito, conferendogli il distacco sorridente che rimane fitto nella mente di chi ebbe modo d'incontrarlo, che sfoggia nell'opera eccelsa *Yoga, immortalità e libertà*, un'esposizione esauriente e accuratissima del pensiero indiano a partire dallo studio dello yoga. Il suo nucleo è l'idea corretta e vertiginosa del concetto fondamentale in India e ovunque si sia sviluppata una speculazione metafisica imperniata sullo zero: la liberazione (in sanscrito *mokṣa*). Spiegare quest'idea, da cui irraggia il pensiero indiano tutto, è opera ardua, elusiva, tormentosa, forse si dovrebbe dire impossibile, perché tocca innanzitutto liberarsi del linguaggio: dell'illusione di poter esprimere grazie a vocaboli e sintassi ogni significato. Le parole possono tutt'al più descrivere cerchi sempre più rastremati al centro, spinti con negazioni incalzanti fino al limite dell'evento liberatorio, che a rigore non è situato nel tempo e nello spazio. È infatti un affrancamento da ogni estensione o successione.

Inoltre la liberazione sguscia al di là dell'idea stessa di persona, valica l'individualità, rifiuta nome e forma determinati. Forse si può denominare attenzione pura: impersonale, incondizionata, ineffabile, per elencare le negazioni maggiori che la definiscono.

Che cosa vuol dire «attenzione»?

“Tendere” proviene dall'indoeuropeo **ten*: espandere, stirare, trarre. Denotò anche, si suppone, l'atto di filare. Queste accezioni sono presenti tutte nel sanscrito, che annovera anche la parola *tanū* corpo, persona, se medesimi. In greco incontriamo *atenizo*, «tengo lo sguardo proteso a qualcosa» e *tonos*, tensione della voce. In irlandese antico si presenta un prodotto importante della radice: *tan*, «il tempo». Il latino *tenēre* indicò l'essere concentrati su qualche oggetto e anche «durare»: ne derivano *attentio*, che coinvolge sia il pensare che il sentire e anche *intentio*, che fu usato filosoficamente nella Scolastica medievale come «atto della cognizione», applicazione della conoscenza a un oggetto e, simultaneamente, l'oggetto stesso d'attenzione, che partecipa della conoscenza sia come è in se stesso (*intentio prima*), sia come si presenta all'intelletto (*intentio secunda*).

Liberazione (sanscrito *mukti*) deriva da una radice indoeuropea che denota, come notavo in *Uscite dal mondo*, un piano liscio e umido, sul quale si scorre, si scivola via, ci si svincola.

Abbandoniamo lo studio della parola, cerchiamo la definizione più adeguata e ci verrà fatto di spiegare la liberazione come attimo sospeso, punto inesteso, il principio, in geometria, da cui si parte per descrivere le figure dello spazio, donde nasce per addizione la linea. I pitagorici esigevano che quel punto non fosse esteso nello spazio. Il transito, tuttavia, dal punto inesteso alla linea è anche un passo dubbio, un paradosso.

Che significa punto istantaneo e inesteso?

Si dovrà dire che è ciò di cui è costituita la punta d'una freccia in volo, che a ogni minimo istante sembra immobile. Zenone domandava dunque come una freccia potesse mai toccare il bersaglio. Nel *Parmenide* Zenone afferma che, se concepiamo il mondo come continuità, un corridore non raggiungerà mai chi lo precede, perché fra di loro persiste sempre uno spazio minimo per quanto sempre più infinitesimo. Lo stroboscopio e il cinematografo illustrano il paradosso di Zenone: sono fatti di fotogrammi statici, di istantanee; il movimento risulta dalla permanenza dell'immagine sulla retina, che genera l'illusione ottica d'un movimento, d'una linea continua.

Si tratta di impadronirsi del nesso fra realtà e illusione, fra essere ed ente, fra punto inesteso e spazio-tempo, perché questo nesso coglie alla radice il mondo della nostra esperienza. Il punto o istante è posto di qua dalla linea che esso genera: permane infatti nell'immobilità parmenidea. Parmenide affermava che l'essere puntiforme non è stato né sarà, è tutto insieme nell'istante presente. Plotino spiegherà che il tempo è una proiezione dell'eterno, come il molteplice dell'uno. In epoca moderna Kant sostenne che il tempo è proprio dei fenomeni, l'eterno è la sostanza noumenica che temporalizza restando fuori del tempo, spazializza restando fuori dello spazio. *Eterno* designa la giurisdizione cui appartiene il punto istantaneo, denota l'intemporalità assoluta e l'assenza di ogni successione. La radice indoeuropea che genera la parola **aiu*, denotante forza vitale: in greco ne viene *aèi* «sempre» e *aiōn*, all'origine «forza vitale»; in latino *aevum* «tempo di vita» o «eternità»; in gotico *aiws*: tempo, eternità, mondo. Filosoficamente l'eternità non è se non ciò che non conosce il tempo, che persiste fuori del tempo. Boezio definirà l'eterno come il possesso pieno, totale, istantaneo e perfetto di una vita interminabile posseduta totalmente in un punto. Secondo Agostino, gli anni dell'uomo vanno e vengono, quelli dell'eterno *simul stant*, stanno insieme istantaneamente. L'eterno è presente a tutto il tempo, comprende il temporale. Per san Tommaso il tempo e l'eterno stanno fra loro come i punti della circonferenza stanno al suo punto centrale, emanativo. L'essere è l'origine di tutti gli enti esistenti.

Eliade riassume questi ragionamenti in otto parole: il liberato in vita «si trova nel paradossale *nunc stans* di Boezio». È straordinario come in una sola frase egli abbia saputo esporre l'intero groviglio di contraddizioni e soluzioni, forse il groviglio più fitto, compatto, inestricabile che ci sia.

Nello *dzog chen* si distinguono tuttavia varianti diverse della liberazione. Una di esse consiste nel porre attenzione ai pensieri che emergono nella mente riconoscendoli come pensieri, come quando si riconosce in un passante una persona nota. Oppure i pensieri sono osservati come quando si disegni sull'acqua una figura che sparisce istantaneamente, e tuttavia una minima acquisizione sussiste. Infine c'è un'esperienza di liberazione in cui i pensieri che affluiscono spariscono da sé all'istante, senza che l'attenzione si posi su di essi. Ma Eliade non conobbe lo *dzog chen*, affiorato in pieno soltanto dopo la sua morte.

Dalla liberazione che produce l'attenzione fuor del tempo e dello spazio, tutto proviene, essa è la scaturigine d'ogni cosa. Ci si spoglia d'ogni parola e concetto e si perviene a un apice da cui emana tutto il molteplice, a un'unità che origina tutti i numeri e i numerati.

Come spiegare questo essere toccato dalla liberazione?

Ogni ente rientra in una nomenclatura, l'essere viceversa sta al di qua d'ogni classificazione, si sottrae a ogni definizione o descrizione, e tuttavia di ogni definizione e descrizione offre il presupposto.

In questo groviglio si è condotti nello sforzo di intendere che cosa sia «liberazione». Eliade con la sua magistrale semplicità spiega che per l'indiano la verità non è la fine né il principio; lo è esclusivamente la liberazione, uno stato d'essere «non profano e difficilmente descrivibile». Fra i rari mistici tra noi che tentarono di descrivere questa condizione indescrivibile annovero Jacopone da Todi: disse di vedere un non vedere, «c'omne cosa me ride / La lengua m'è mozzata – e lo pensier m'abscede», in un nulla è arrivato all'empireo fondato sul nulla «mozz'a lingua e entenzione».

Questo stato è iniziatico perché soltanto un processo di trasformazione interiore vi può condurre, e perché fa sbalzare su un piano ineffabile. La liberazione salva dal dolore che intride il mondo delle forme sparse nel tempo e nello spazio. Perciò è la meta per eccellenza. In India non c'è nessuna traccia del ripiegamento sulla sofferenza che il crocifisso da noi simboleggia, vige al contrario la volontà di affrancarsene. Buddha e Patañjali sono unanimi nel riconoscere che il dolore pervade l'esperienza quotidiana, ma entrambi gettano un grido di salvezza. La logica o una tecnica ascetica o l'immersione nel sentimento amoroso (*bhakti*) sono strumenti per evadere dallo strazio in cui è immerso il molteplice.

Lo spirito è il testimone isolato, inattivo, indifferente, da non confondere con la psiche o la mente nelle sue tre funzioni: percezione, memoria, ragionamento. Nell'uomo esiste una facoltà intellettuale pura che può riflettere lo spirito. Ne veniamo tramutati in semplici testimoni, inattivi, impassibili, puri punti d'attenzione.

Per accedere a questa condizione occorre far cessare l'identificazione automatica con le nostre azioni: crediamo di essere ciò che facciamo, ma non ne siamo responsabili, né d'altronde il debito delle nostre azioni spetta al cosmo. Basta saperlo ed eccoci esenti da ogni preoccupazione, ridotti a pura attenzione: il mondo molteplice, davanti alla nostra persuasione di irresponsabilità, si ritira come la danzatrice dopo la sua danza. Il liberato non ritiene sua l'attività che sembra svolgere. Rifiuta di dire «io ho fatto», preferisce «si è fatto». In giapponese si dice «si fa», «si è fatto». È una particolarità grammaticale di immensa portata: meditiamola.

Ma una volta spogliato l'io della responsabilità, non si sarà ancora esentati dal pericolo dell'inconscio. L'uomo non è soltanto coscienza, e l'inconscio è forse la sua parte più vasta e fondamentale. Come si potrà essere veramente liberati finché sappiamo così poco dell'inconscio profondo?

Il mezzo per impadronircene è fornito dallo yoga, che afferra nella morsa della consapevolezza la stessa muscolatura involontaria. Eliade invita a considerare la parola *vāsanā*. Significa memoria, immaginazione, errore, desiderio, vagheggiamento, ma essenzialmente «latenza psichica». Nel sistema *Sāṃkhya* denota l'impressione non registrata nella coscienza. In *pāli* designa «il residuo, le tendenze del passato, le impressioni».

Eliade interviene con piglio innovativo, affermando che lo stato di *vāsanā* è la potenzialità, e che questa denota le forze subliminali originate nella memoria e in scarica ininterrottamente in noi: il loro interminabile scoppiettio ci appare come la nostra vita. Eliade osserva: esse provengono dall'anima collettiva, sociale oppure dal destino individuale: lo yoga difende chi ne è tartassato, grazie a *viveka*, la conoscenza discriminante, che arresta così il flusso della coscienza.

Le *vāsanā* sono il tema dell'analisi psicoanalitica ed Eliade affronta la questione del rapporto fra il pensiero tradizionale indiano e questa tecnica dell'Occidente moderno. Ha la bravura, la disinvoltura di spiegare che la psicoanalisi ha dell'inconscio una concezione limitata: lo presenta come sfogo della

libido, è dunque inferiore allo yoga. Inoltre: abbiamo un corpo, ma che cosa ne sappiamo, quanto possiamo influire su di esso?

C'è un'intelligenza misteriosa che indirizza il sangue stillandolo nei capillari, lo addensa in fiotti, contrae senza un attimo d'intermittenza il cuore, scatena dove sono necessari sciami d'anticorpi, cede sali alle ossa, in breve, rifà costantemente l'intero organismo. Nel farlo ha di mira un corpo ideale perfetto e in vista di esso adegua come un musicista i ritmi dell'aria, del sangue e della linfa, regola come un militare il tenore di elettricità e dispone le difese, estrae come un chimico macinando, stemperando, risucchiando i cibi, calcola infine come un architetto l'equilibrio complessivo. Questa intelligenza impeccabile è estranea alla nostra coscienza, e ad essa appare superiore. Ci sforziamo di capirla, di soccorrerla con medicamenti e droghe d'ogni genere. Ma soltanto lo yoga, che offre un programma integrale per condurre fino alla liberazione, al di là di somiglianze e analogie insegna l'arte di surrogare l'intelligenza del corpo stimolando un'escrezione integrale, una pulizia spinta agli ultimi meati, dominando la respirazione e la digestione, reggendo muscolatura involontaria, metabolismo, circolazione, fino a una sostituzione quasi completa, attingendo una pienezza dell'esistenza inimmaginabile per chi dimora passivo e pauroso accanto al corpo.

Lo yoga insegna in primo luogo il movimento che sta alla base di quasi ogni vita mistica: *ekāgratā*, la concentrazione unitiva che pensa e non si lascia pensare, il movimento di ripiegamento sulla nostra interiorità che ci fa afferrare l'eterno, il punto.

Lo yoga sa bene che non è dato di mantenere la concentrazione se non a patto d'una sorveglianza ostinata del corpo e del ritmo respiratorio. Interviene dunque per insegnare queste pratiche. Non si tenderebbe a considerarle atti morali, ma Eliade mette in guardia: sono imposizioni magiche e sollecita ad approfondire i testi che noi tendiamo a sottomettere a una lettura corrotta e limitativa. Le discipline dello yoga portano ad acquistare *siddhi*, poteri magici. Quando ci prescrive di astenerci dal furto, lo yoga non sta insegnando una piccola moralità, ma dispone a sviluppare un'animo che attrarrà magicamente ogni bene. I testi yoga si rivolgono a gente che pratica magia quotidianamente, cui l'*Atharva Veda* fornisce scongiuri, invocazioni, maledizioni e benedizioni. Lo yoga irrobustisce questo esercizio propiziatorio. Il risultato magico delle posizioni yoga è il distacco dal corpo e dalle opposizioni che strutturano il mondo a noi familiare. A questo punto insorge una questione capitale: questo distacco ci porta forse a una condizione vegetativa?

Eliade avverte che il distacco yogico non è soltanto una restrizione allo stato prenatale, perché il fine dello *yoghin* «è un paradosso». Non è un'autoipnosi fine a se stessa, poiché lo *yoghin* penetra nel sonno profondo con piena lucidità, situandosi nella stasi libero da tempo e spazio, nell'indifferenza propria del sonno, ma con mente vigile e pronta. Non è, questa, una vita vegetale, ma occorre rammentare che l'identificazione con la vita d'un albero non atterrirebbe certo un indiano: l'esistenza conchiusa in sé della pianta lo attrae. Eliade a questo punto richiama gli accostamenti alla sepoltura che formano il tema di tante iniziazioni, le quali così esprimono il ritorno alla matrice materna. L'uomo attraversa una vita vegetale ma consapevole, come una morte volontaria che è premessa d'una resurrezione come Dio supremo. Quando si parla di Dio nei trattati di yoga occorre intendere correttamente: Dio non è un creatore né un padrone della storia, bensì potenza assoluta. L'uomo deificato cessa di strutturare gli oggetti, che percepisce direttamente, assimilandone l'essenza. Platone dice l'identica cosa: conosciamo davvero, assimilando l'oggetto, soltanto dopo esserci affrancati dall'abitudine di scambiare la cosa con il suo nome, la conoscenza del nome con la cosa stessa. Il risorto conosce le grida di tutte le creature, gli stati mentali di tutti gli uomini, le vite precedenti proprie e altrui, può sottrarsi alla vista e conosce il momento della propria morte, inoltre, secondo il *R.gvidhāna*, provoca la pioggia e mette a fuoco i nemici. Anche su questo punto Eliade si china, citando un insegnamento appreso negli *āśrama* himalayani.

Che significa conoscere una vampa?

Implica che ci si immedesima con la combustione, identificandola con quella che avviene perennemente nel nostro corpo. Si coglie l'unità fra noi e ogni fuoco fiammeggiante nel mondo, emanante dal sole e sprigionato da un seme di ardore. Alla fine si sarà in grado di sorvegliare e controllare ogni incendio. Questa è la contemplazione del fuoco insegnata perfino, dice Eliade sottovoce, «ai nostri giorni».

Egli parte di qui per sondare i documenti sullo sciamanesimo che riferiscono la produzione del calore magico, la sudorazione cosmogonica e la collera, il furore creatori. Essi costituiscono dai tempi vedici il *tapas* ottenuto mediante il digiuno, la ritenzione del respiro e la contemplazione assidua d'una fiamma. Infine Eliade giustifica Patañjali, che introduce la figura di Dio nella trattazione dello yoga: è per anettere al suo sistema tutto ciò che fu adunato nella storia della devozione mistica o *bhakti*: perciò la magia di cui egli tratta sfuma nella mistica.

La liberazione però comporta dell'altro: essa ci esenta da nascita e morte. La morte non è mai presente, la nascita non è mai rammentata, sicché escluderle dall'orizzonte del pensiero non dovrebbe essere faticoso; lo ripetono incessantemente i maestri di conoscenza. Il pensiero indiano esorta a ricacciarle per installarci nell'eterno, rifiutando i condizionamenti legati al fatto di essere stati sgravati da una certa donna un certo giorno, con tutto il corteggio di doveri, di limitazioni che segue alla nascita: gli obblighi di casta e di nazione inerenti a una data generazione. Molti sono disperatamente attaccati a queste appendici superflue e dannose; la liberazione arride a chi se ne disciolga interamente, per installarsi nel *nunc stans* di Boezio, con una respirazione che è quella del sonno profondo, con una mente che ha cessato di agitarsi ed è spesso immersa in una catalessi ai margini della morte. Anche di questo accostamento alla morte Eliade aveva avuto visione mentre peregrinava fra Hardwar, Rishikesh e Svargashram nel 1930-1931, e può perciò aggiungere che lo *yoghin*, pervenuto a questo stato supremo, serba una consapevolezza lucida e quieta, la stessa con cui dirige i suoi sogni o mantiene negli assopimenti notturni. Le sue vaste letture gli consentono di estrarre dall'opera di Ščerbatsky una citazione di O. Rosenberg che, esercitandosi durante un ritiro in Giappone, aveva imparato a paragonare la propria coscienza liberata a una linea melodica, come quella che si snoda in chi esegue una composizione musicale.

Credo di aver addotto alcuni motivi per concludere che l'esame del concetto di puntiforme eternità, attenzione, liberazione, deificazione, volendo enumerare alcuni sinonimi, seppure senza speranza, mai prima fu esposta con tanto buon esito.

Il maestro di Eliade, Surendranath Dasgupta, nel suo trattato sullo yoga *Yoga Philosophy*, uscito nel 1930, conclude la trattazione richiamando l'estasi di Plotino, che trapassa nel cristianesimo «anche se la si ritrova di rado in forma altrettanto pura ed elevata». Talvolta essa s'accompagna all'insensibilità completa. In poesia Wordsworth raffigura l'estasi con nitore nei *Versi composti a poche miglia dall'abbazia di Tintern* e Tennyson ne parlò con precisione come di una *transe* da svegli (*waking transe*) in cui l'individualità si dissolve nell'essere infinito, eppure è lo stato più limpido che sia dato d'immaginare, del tutto inaccessibile alle parole, in cui la perdita della personalità coincide con l'unica vita verace.

Queste condizioni differiscono dalla conoscenza esposta nei libri dei maestri di yoga. L'ipnosi non è il raccoglimento (*samādhī*), essa è considerata piuttosto un metodo per provocare lo stesso arresto dei sentimenti, ottenuto al massimo della sua intensità. Lo *yoghin* trascende non soltanto il mondo materiale, ma anche i limiti della propria mente, per raggiungere lo stato descritto nello *Śvetaśvatara*: «Quando [lo *yoghin*] mediante la vera natura del suo sé, come per mezzo d'una lampada, avverte la vera natura di Brahman, avendo conosciuto il Dio eterno e non nato, posto al di

là di tutta la natura, diventa libero da ogni ceppo». Egli non esiste più, come nel *nirvāṇa* buddhista; sia la liberazione yoga che il *nirvāṇa* vedono la persona sparire nel mondo vivente. Lo yoga attinge questo fine mediante la volontà più che grazie alla conoscenza, identificandosi da ultimo con Īśvara, il Dio personificato.

La possibilità di definire l'attenzione pura come consustanziale alla coscienza di essere, rovescia nel non essere tutto ciò che non è pura attenzione. Soltanto essa è. Ogni fatto, atto o persona che non sia assorto nella pura attenzione non è, per il fatto stesso di trovarsi gettato nel tempo e nello spazio, sottoposto alla morte, alla sparizione: al non essere. Posso in certe circostanze proiettarmi oltre il mondo votato alla morte, uscire nell'essere mercé l'oblio del tempo e dello spazio e l'assimilazione all'oggetto d'attenzione? Se rispondo affermativamente, diventa possibile una costruzione metafisica, ovvero ragionata a partire dal concetto di essere. Ma occorre premettere a questo costrutto una condizione: il punto di partenza è lo zero, non l'uno. Soltanto lo zero si presta a indicare l'uscita dal mondo determinata dall'attenzione pura. Lo zero non è a rigore un numero, infatti non misura nulla, appartiene all'inesistenza, eppure ha un'energia, una potenza efficiente come o più d'un numero, perché serve a spostare dalla decina al centinaio al migliaio, all'infinito.

Sarà dunque lecito dire che lo zero è e può agire, ma che l'esistenza non lo imprigiona, essendo un proiettarsi nella morte. L'unità a cui fanno capo le metafisiche meno perfette non può svolgere questa funzione, perché è un'unità che comprende in sé l'essere e il non essere, ovvero: esiste.

Il punto d'avvio d'una metafisica rigorosa, è contenuta nel primo frammento di Melisso: «Ciò che era, era dall'eternità e sarà per l'eternità. Se infatti fosse nato, è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Se fosse stato una volta nulla, dal nulla non sarebbe potuto nascere alcunché in nessun modo».

Per ammettere queste affermazioni dure e rigorose, Jean Zafiropulo sostiene che questo essere non nato deve iscriversi entro una quarta dimensione, dalla quale potrà osservare tempo e spazio in tutta la loro estensione immobile e immutevole. Si dovrà dunque dire che l'attenzione pura si situa nella quarta dimensione e di lì osserva, da un istante eterno.

Così un ulteriore sinonimo s'aggiunge alla catena formata sin qui: il trasferimento alla quinta dimensione, cui il tempo della quarta dimensione si unifica e in cui lo spazio delle prime tre dimensioni si compatta.

Eliade, che esaminò con scrupolo la respirazione yoga e gli esercizi dell'esicasmò, identificò con la liberazione yogica l'idea buddhista di *nirvāṇa*. La sua concezione del buddhismo è conforme all'idea di adiacenza pacifica d'ogni fede che contrassegnò il mondo indiano prima dell'invasione musulmana, feroce al punto da sterminare il monacato bengalese e divellere le pietre di Nālandā, la grande università tantrica.

Il buddhismo era una via ascetica tra tante altre, il suo tono rigoroso, razionale lo distingueva dal pensiero generale indù. Alcuni dei massimi pensatori advaitini, come Gauḍāpada, non si riesce a capire se furono o no buddhisti. Il buddhismo mantiene sempre presente il suo principio radicale: un oggetto non si può dire che sia, né che non sia, né che insieme sia e non sia.

Eliade ricorda che il *nirvāṇa* coincide con la liberazione, e cita *Samghabhadra*: «il *nirvāṇa*, distruzione, calma, modo eccellente di sfuggire!». Ma naturalmente non deve intendersi che il *nirvāṇa* esiste o non esiste o esiste e non esiste al contempo. Il buddhismo così scrutato non fa che estendere ulteriormente i testi dello yoga. Penetra più addentro in certi particolari: dilata l'importanza degli oggetti sui quali lo yoga insegna a fissare l'attenzione, i *kasiṇa*: una luce che filtri nell'oscurità d'una

stanza, un pezzo di terreno, un bicchiere d'acqua. Sviluppa inoltre l'uso dei colori nella meditazione degli elementi. Eliade getta luce su un'opera di densità quasi inintelligibile, che contiene tutti i concetti dello yoga buddhista, tradotta da Woodward a Londra nel 1916 col titolo *Manual of a Mystic*, dove sono elencate 1344 esperienze di meditazione. Essa introduce a *kaśiṇa* proiettati dinanzi a sé con l'immaginazione, sui quali meditare.

Oltre al buddhismo si allinea allo yoga un'altra scuola indiana, il tantra. Quando scrisse il suo trattato, Eliade non era a conoscenza delle recenti indagini sulla presenza di posture tantra-yogiche a Mohenjo Daro (alle quali pure accenna): il tallone premuto contro il perineo per scatenare una sovraccitazione. Eliade si aggrappa poi alla celebre distinzione fra tantra della mano destra, che interpreta come metafore le congiunzioni culminanti, e tantra della mano sinistra, che le pratica alla lettera: è come se il carattere oltraggioso del tantra lo sgomentasse o almeno è come se volesse tenerlo discretamente velato. Tuttavia elenca con scrupolo le notizie disponibili, sottolinea l'uso dell'immaginazione nella contemplazione del materiale iconografico canonico di dèi raffigurati in congiunzione furibonda.

Egli esamina i mantra e le *dhāraṇī*, fonemi ripetuti e accordati al ritmo respiratorio, che collega ai simili fonemi profferiti dagli sciamani durante le loro pratiche estatiche. Anche a questo proposito si riconosce la sua capacità di arrivare al cuore delle questioni, quando cita Vasubandhu: «Il vero significato dei mantra consiste nella loro assenza di significato [...] meditando su questo non significato, si arriva a comprendere l'irrealtà ontologica dell'universo». Questa distruzione dell'ordine linguistico «sembra essere la condizione delle ulteriori esperienze». Si tocca a questo punto un problema sollevato in questi ultimi anni da Luce Lopez Baralt, che ha indicato l'esplosione distruttiva del linguaggio in san Giovanni della Croce, momento tipico e suo peculiare, assente fra i rappresentanti della tradizione mistica europea, da Dante a Giordano Bruno. Posso riscontrare un caso molto simile o addirittura identico nella proliferazione di fonemi insensati propria dei raduni stregoneschi.

Nello studio dei *maṇḍala* Eliade si trova nella scia di Giuseppe Tucci, e vale la pena notare che Tucci lo precedeva di poco anche nell'approfondimento del tantra in genere, con le sue considerazioni sul *Guhyasamāja-tantra*. Eliade offre uno studio delle varie barriere che schermano il centro del *maṇḍala* o «palazzo degli dèi», circondato dalla barriera di foglie, simbolo della rinascita; dalla barriera di diamante, che simboleggia l'illuminazione e infine dalla barriera di fuoco, la più esterna. Il *maṇḍala* è anche un labirinto, come *descensus ad inferos* e sistema di difesa del centro. Il rito del *maṇḍala*, Eliade sottolinea, è preceduto dall'invasamento. Egli non poteva ancora conoscere la descrizione minuziosa di questo processo rituale, tema d'una parte dell'opera di Nāropā tradotta per la prima volta nel 1994, ma la sostanza gli era già familiare, ricollegandosi alle indagini di Dumézil sul furore rituale. L'invasamento scaccia via dall'uomo fino all'ultima traccia di paura, ardendola, e così lo introduce fuori del tempo, nell'immediato *nunc stans*. La trattazione espone poi lo *Haṭhayoga* o yoga violento, tipico del tantra, incentrato sul risveglio di *kuṇḍalinī*, la serpe attorcigliata attorno al coccige, rappresentazione delle energie inconscie che, emergendo grazie agli esercizi yogici, sconvolgono ogni abitudine del corpo e ogni connessa sensazione.

Eliade esamina anche i rituali erotici tantrici e sottolinea la presenza di aspetti erotici fin dagli inizi della civiltà indù: osserva che ogni rito, anche il più casto, è parificato all'accoppiamento e respinge l'ipotesi di Louis La Vallée-Poussin, che scorgerebbe nei testi una reazione agli oltraggi tantrici della mano sinistra: per Eliade anche il buddhismo della prima ora accoglieva elementi erotici. Egli vede nel culto del coito una via d'accesso al *nirvāṇa*. La posizione di Nichiren risalirebbe a una tradizione remota!

Il congiungimento sostituirebbe o agevolerebbe il *prāṇāyāma*: del resto la donna, nella concezione buddhista, è simbolicamente equivalente alla vacuità.

Un capitolo dell'opera è dedicato all'alchimia, come parte essenziale dello yoga: non si può concepire yoga che non ricorra, come attesta Patañjali, alle droghe allestite dall'alchimia. Essa poteva essere riconosciuta parte intrinseca e ineliminabile dello yoga soltanto da uno studioso reduce, come Eliade, da ricerche sull'alchimia dei primordi, specie di Babilonia e d'Assiria. L'attenzione al documento che espone le concezioni animistiche assire, nelle quali il lavoro di trasfigurazione alchemica è concepito come un parto umano, lo aveva assorbito. Nella giovinezza egli rimase affascinato dalla visione di Babilonia riscoperta grazie alla scuola di Lipsia, soprattutto da Hugo Winckler, l'iniziatore della comprensione moderna del mondo tradizionale. Aggiungo però una nota su uno dei pochi difetti nell'opera eliadiana: egli rovescia sulla Scuola di Lipsia tutto il carico di contumelie accumulato dalla triste diligenza della scuola cattolica viennese. Credo che non avesse letto nulla delle opere emarginate con tanto disprezzo. Un rimbrotto minimo, chiuso in un'esitante parentesi.

A differenza di Jung, che aveva piegato i documenti alchemici ai bisogni della sua terapia, ignorandone la funzione rigorosamente chimica, Eliade, forte di una salda competenza storica, sapeva che i procedimenti alchemici avevano un riscontro operativo strettamente materiale. In India conobbe una produzione alla fin fine alchemica nelle fabbriche di medicinali āyurvedici, ma non ne parla in modo esplicito. Aveva sondato la sterminata letteratura indiana sull'argomento, nonostante la scarsa esistenza, tuttora vigente, di edizioni accurate, arrivando alla fine alle note impeccabili nel libro sullo yoga.

A distanza di tanti anni tornava sui suoi passi in un saggio comparso su «Parabola» nell'agosto 1978: tutta la sua vita era trascorsa nel frattempo, ora offriva le ultime riflessioni sul tema. Gli alchimisti contribuirono, egli dichiara, alle scienze naturali, ma perseguendo accanto a quel fine anche la propria trasmutazione. Annotava i nomi di coloro che avevano concorso a chiarire questo punto preliminare: Joseph Needham e Nathan Sivin nei riguardi dell'alchimia cinese, Paul Kraus e Henry Corbin per l'alchimia islamica, H.J. Shepard per l'ellenistica, Walter Pagel e il suo collega all'Università di Chicago, Allen G. Debus, per la rinascimentale. Dovunque l'alchimia sia dominante, essa è l'appendice a una mistica: taoismo, yoga, tantra, gnosi, ermetismo, Qabbalah. Sempre si accompagna a un impegno al segreto: nel *Rasārṇava* la dea chiede a Śiva di svelarle il mistero di come si diventi un liberato in vita e Śiva replica che è un mistero pochissimo noto, perfino tra gli dèi. Sempre si è invocato per l'alchimia un linguaggio criptico, come il *saṃdhyābhāṣā* proprio degli adepti tantrici. Ma in antico tutti i mestieri erano segreti, cottura del vasellame, metallurgia, medicina, matematiche. Ancora Galeno paragona la trasmissione della conoscenza medica alla *telete* impartita a Eleusi. Un'alchimia mantenuta segreta, seppure in misura non difforme dall'uso generale, si proponeva di garantire la salute dell'uomo, ottenendo una durata di vita massima. Una forza vitale inesauribile poteva essere liberata nel corpo grazie ai trattamenti alchemici. In India si racconta dei *siddha* che nascondono la loro identità e occultano le loro capacità, vivendo addirittura per secoli (anche Marco Polo osserva la longevità degli *yoghin* che ingeriscono un miscuglio di mercurio e zolfo). Perfino il Buddha prescrive ai seguaci di celare con cura i poteri magici perché disturberebbero gli ignari e confonderebbero gli innocenti. Le scritture buddhiste traboccano fra l'altro di miracoli probabilmente alchemici. In breve, fine dell'alchimia è la longevità, la trasmutazione dei metalli in oro, la preparazione d'un elisir d'immortalità. Ma, osserva Eliade, in quasi ogni sistema mitico si favoleggia d'un albero, una fonte, una pianta o un minerale che garantiscono giovinezza o immortalità. Il *soma* in India ha le virtù che più tardi saranno attribuite ai preparati e alle cerimonie dell'alchimia, fra i quali domina una variante del *regressus ad uterum*: «una cura del genere fu applicata nel gennaio-febbraio 1938 al pandit Madan Mohan Mahaviya, di settantasei anni. La stampa indiana riferiva che quando egli uscì dalla stanza del ritiro aveva l'aria d'un uomo di sessant'anni».

Anche la respirazione embrionale taoista non designa forse nel suo stesso nome un regresso all'utero? Eliade compie il passo decisivo affermando che l'idea del regresso implica il superamento del tempo,

o, più precisamente e umilmente, «un certo controllo sul flusso del tempo». Si ammira la concisa esattezza, con cui sottolinea che l'idea di successione si può estirpare.

Eliade si sofferma sulla fame dell'oro, così misteriosa, perché l'oro si estrae con difficoltà inaudite e non serve quasi a nulla: ha un valore esclusivamente simbolico. Eppure dall'antico Egitto in poi tutti ne sono soggiogati. Si ottiene l'oro mercé l'elisir, identico a quello che conferisce l'immortalità, sicché il segreto centrale dell'arte alchemica è in rapporto con la capacità dell'adepto di dominare il tempo nella natura e nel mondo interiore accelerando le mutazioni, fermando le decadenze. Lo sviluppo d'una scienza che ignora le premesse alchemiche è una deviazione dal corso che ancora Newton credeva sicuro: per lui l'ermetismo doveva prolungarsi nella ricerca di stampo moderno.

La bibliografia di cui Eliade disponeva al tempo della sua tesi di laurea indiana era modesta, si osserva con quale eccelso accanimento egli esplorò i pochi articoli e le pessime edizioni.

Eliade individua il fine particolare dell'alchimia: preparare il corpo alla «trasmutazione» finale; dopo che i processi tantrici hanno operato sul corpo sottile, era necessario sottomettersi al trattamento alchemico, che garantiva un corpo divino o gnostico. In questo rispetto l'alchimia perfeziona il processo che conduce al sommo delle possibilità umane, la liberazione dalla temporalità. È dall'esperienza dell'India che Eliade trae certe notizie: cita Russell e William Crooke che testimoniano d'aver incontrato *yoghin* capaci di trasformare il rame in oro, e J.C. Oman, in contatto con un *saḍhu* alchimista. Forse soltanto nel taoismo s'incontra un'alchimia interiore altrettanto cruciale.

Eliade perviene infine a intendere che i processi fisicochimici dell'alchimia servono da veicolo a opere psichiche e spirituali: qui si attua la fusione dell'uomo col cosmo raccomandata dalla dottrina tantrica.

Il Cosmo non era opaco, inerte, «oggettivo» [...]. I minerali, i metalli, le pietre preziose non erano certo «oggetti» con un determinato valore economico, ma incarnavano le forze cosmiche e, di conseguenza, partecipavano al sacro.

Credo che in questa frase consuntiva si manifesti la grandezza e il limite fatale, statuito dall'epoca, di Eliade. Egli raggiungeva un grado di conoscenza senza uguali nell'Europa del suo tempo, pari in ciò solamente a certi maestri indiani incontrati in Himalaya, ma per questo risultato pagava un prezzo. Insiste quasi incredulo a determinare un luogo comune, la natura degli oggetti come superiore al loro valore economico, come incarnazione di forze cosmiche, direi: di forme formanti. Il sacro gli si rimanifestava dopo secoli d'occultamento e quasi lo travolgeva: si restrinse al suo stile modesto, dimesso eppure carico di significati; una conquista. Oggi ci sembra di comprenderlo fino in fondo: l'immagine dell'India da lui esposta è presente a chiunque persista a pensare.

NOTE

1 A.O. Fort, P.Y. Mumme, *Living Liberation in Indian Thought*, New York 1996.

2 Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary by Gauḍapaḍa*, Poona 1972.

3 *The Yoga Sūtras of Patañjali with the Commentary by Vyāsa*, Delhi 1990.

4 Vidyut Aklujkar, *Sharing the Divine Feast: Evolution of Food Metaphor in Marathi sant Poetry*, in R.S. Khare, *The Eternal Food*, New York 1992, pp. 98-99.