



Mistica Orientale e Mistica Occidentale

Rudolf Otto

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

Per porre tali questioni e rispondervi, nessun ambito della vita spirituale umana è tanto appropriato quanto quello della mistica e della speculazione mistica. Poiché si leva dal più profondo dello spirito umano, e soprattutto in essa che deve mostrarsi l'elemento proprio e incommensurabile di una particolare specie dello spirito. E se in generale vi sono reciproche incompatibilità e differenze che separano in modo fondamentale, allora è in quest'ambito che debbono mostrarsi con la massima forza. Anche gli stessi orientali hanno affermato abbastanza spesso che un occidentale non potrà mai penetrare l'intimo del modo di pensare mistico-indiano o i misteri della mistica cinese *dhyāna* di un Bodhidharma o di uno Hui-Neng; così come un orientale non potrà mai rivivere in modo genuino e profondo i motivi della grande speculazione occidentale: a cominciare dal primo geniale metafisico tedesco, Meister Eckhart, fino a Kant e Fichte. All'affermazione di Rudyard Kipling si oppone quella totalmente diversa per cui la mistica sarebbe in ogni tempo e in ogni luogo la stessa. Atemporale e atemporale essa sarebbe sempre uguale a se stessa. Qui sparirebbero oriente, occidente e altre differenze. Che il fiore della mistica sbocchi in India o in Cina, in Persia o sul Reno e in Erfurt, il suo frutto sarebbe sempre lo stesso identico. E che le sue formule si rivestano dei dolci versi persiani di Jalal ad-Din Rumi o del leggiadro medio-alto tedesco di Meister Eckhart, del dotto sanscrito dell'indiano Saṅkhāra o dei laconici enigmi della scuola Zen cino-giapponese, comunque esse possono sempre essere scambiate l'una con l'altra. È la stessa identica cosa che qui parla, solo che – casualmente – lo fa in dialetti diversi: *"East is west, and west is east"*.

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

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



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

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

[...]

2. La via della Conoscenza

1. I due maestri sono maestri di salvezza: questa è la loro concordanza più profonda. Ma la via per la salvezza è la *conoscenza*: e questa è la seconda concordanza di questi maestri, uno dell’oriente, l’altro dell’occidente. più che per ogni altra cosa, più che per i contenuti della loro speculazione, più che per la meta della salvezza – l’unità con il divino stesso –, questi due “mistici” sono tra loro simili, e la loro “mistica” è caratterizzata in modo concordante, per il loro *metodo* per raggiungere la salvezza, o meglio per possederla. Il metodo è lo stesso e consiste nel fatto di non averne propriamente alcuno! Ogni altro “metodo mistico”, tutto ciò che è artificiale auto-allenamento a “vissuti mistici”, ciò che è “guida dell’anima”, addestramento, esercizio, tecnica del divenire spirituali, artificiale intensificazione del sé, e profondamente al di sotto e lontano dalla loro via. Questa non è una “mistica” negli altri sensi del termine.

O meglio: è un tipo di mistica che, nel suo atteggiamento, è più lontana da altri tipi di mistica che non da parecchie forme di devozione non mistica.

Senz’altro Saṅkhāra, conformemente alla tradizione vetero-indiana, riconosce lo “Yoga dalle otto membra”. Ma non è uno *yogin* e il *samyagdarśana* non viene ottenuto mediante *Yoga*. Allo stesso modo Eckhart riconosce, all’occasione, l’antica *methodus mystica*, la *via purgativa, illuminativa, unitiva*. Ma il suo proprio modo non ha nulla a che fare con quella, che anzi contraddice il suo



pensiero fondamentale, perché le “opere” della *via purgativa*, secondo il suo assunto, possono in generale esser compiute solo se l’eterno è trovato e raggiunto. Prima esse sono morte, non operano nulla e conducono alla creatura, non a Dio. (È simile il rapporto tra opere e “fede” in Lutero.) Allo stesso modo entrambi sono lontanissimi dall’illuminatismo, da contemplazioni e visioni mistico-occulte, dalla magia o para-magia degli stati extra-ordinari, da attacchi ed estasi di natura fisica, da stati di eccitazione o ipereccitazione nervosa, da visioni ed esseri visionari.

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

Nell’epoca e nell’ambiente di Saṅkhāra, il corrispettivo esatto era la nascente “*bhakti*” emozionale, il *bhaktimārga* al posto del *jñānamārga*. *Bhakti* e *bhaktimārga* potevano anche essere soltanto i nomi per la “via” di un semplice amore di Dio e di un rapporto personale con Dio. Così, per esempio, è inteso in Rāmānuja che in questo somiglia a Lutero. Ma per lo più era, appunto, anche una “mistica volontaristica”: una vita del sentimento determinata in modo fortemente sensuale e spesso sessuale, che, in particolare nell’erotica di Krishna, aveva i suoi paralleli sospetti con la mistica sponsale occidentale.

È proprio di questa mistica *bhakti*, così come di quella “volontaristica”, il raggiungere l’“unificazione” con il Sommo, che è pensato in analogia con i propri bisogni, nel debordare del sentimento mediante il confluire in soavi stati d’amore erotici. A questa mistica l’atteggiamento di Saṅkhāra si contrappone in modo freddo e chiaro, avveduto e netto: nei suoi scritti, almeno, non troviamo nulla di questo genere; e la via che prescrive è, come quella di Eckhart, completamente contrapposta all’altra.

La via di entrambi è la “conoscenza”, il “sapere”, *jñāna*, *vidyā*, *samyagdarśana*: quindi non un sapere che, quale mero presentimento inesprimibile o quale mero sentimento, permane nello stato di ciò che è mistico e pieno di presentimenti. Nessuno è più lontano dalle presunte dichiarazioni fondamentali “della” mistica: “Il sentimento è tutto; il nome non è che suono e fumo”. È invece un sapere che deve essere tradotto in una *dottrina* tangibile con tutti i mezzi della dimostrazione, dell’esposizione e di un’acuta dialettica. Ne deriva uno spettacolo quasi incredibile: questi due annunciatori di qualcosa che è in ultima analisi assolutamente irrazionale, non coglibile né comprensibile, che si rifiuta ad ogni concetto, “di fronte a cui le parole si rivoltano”, divengono formalmente acutissimi “razionalisti” nel loro lavoro dottrinale, scolastici rigorosi, e si creano il loro solido linguaggio tecnico e la loro dogmatica. Tanto più che con ciò Saṅkhāra, o meglio la sua scuola, catturano l’inesprimibile a tal punto, costringono tanto saldamente l’irrazionale in formule, elaborano un linguaggio di scuola tanto rigido e solido, che il “sentimento” si perde *troppo*, che lo schermo del mistero sommo quasi sparisce e, al posto del profondo linguaggio misterico della tradizione *Upanishad*, compare un sistema cavillosamente dialettico, con un tipo di pensiero che lavora con capziosità e che sconcerta con sofistiche una teoria della conoscenza ed una logica sana; un pensiero che diviene un controsenso, se non proprio una follia, con metodo. “La divinità e tacere”, “questo *ātman* è silenzio”, dicono Eckhart e Saṅkhāra. Ma entrambi parlano molto, ci spingono in ciò che è più inesprimibile, ne annunciano i rapporti più intimi e cercano di comunicare ai loro allievi, nel modo più determinato possibile, ciò che essi stessi ritengono di possedere come una conoscenza chiarita in modo scolastico. In nessun altro luogo la “dottrina” ha un ruolo maggiore di quello che ha in questi due mistici.



Insieme essi sono rappresentanti di un tipo particolare di mistica, che si distingue da altre "mistiche": la *mistica dottrinale* è diversa da quella soltanto lirica o che parla per simboli, o dalla mistica culturale o da quella completamente silenziosa.

2. Tuttavia, nessuna parola della dottrina, nessuna conoscenza che viene dalla dottrina e ancora quella che conta, ossia la conoscenza propria dell'oggetto stesso al quale ogni dottrina può soltanto condurre. Proprio in Saṅkhāra, che sarebbe il primo ad accettare questo principio, *sembra* che le cose stiano altrimenti. Infatti la conoscenza della salvezza, secondo lui, deve essere tale solo sul fondamento di un'autorità e per accettazione di una dottrina. Ogni conoscenza del *brahman* e dell'unità con il *brahman* deve poggiare esclusivamente sull'autorità della *Śruti*, della scrittura, in particolare sul suo "grande principio": *Tat tvam asi* = "questo (ossia il *brahman*) sei tu". Egli vuole essere senz'altro e interamente "teologo della scrittura", teologo d'autorità, in quanto vuole ricorrere alle proprie fondazioni e dimostrazioni solo nella misura in cui esse sono d'aiuto nel confutare gli attacchi dell'avversario. Ma questa sua affermazione, nella sua autentica tendenza, mira principalmente a rigettare come impotenti nel trovare il *brahman* ogni "*anumāna*" umano, ogni tentativo del raziocinio, della ricerca "naturale", della riflessione e del ragionamento, del dimostrare e dedurre, del "*tarka*".

E questa affermazione, per cui nessuna riflessione "scientifica" naturale, nessuna deduzione o dimostrazione, in breve: nessuna capacità dell'"intelletto" può raggiungere la conoscenza somma, egli la condivide totalmente con Eckhart. In Eckhart questa convinzione si esprime in una "dottrina delle facoltà". Eckhart distingue una facoltà propria per l'intelligibile, l'"*intellectus*", che non è ciò che *noi* usiamo chiamare intelletto, che anzi si trova al di sopra di ogni "capacità" dell'anima, anche al di sopra della "*ratio*", della facoltà dell'"intelletto" discorsivo, che forma concetti, deduce e dimostra: essa funziona in modo completamente diverso dalla semplice *ratio*. (Questa *ratio* in quanto intelletto discorsivo corrisponde abbastanza esattamente al *tarka*.) Egli collega questa dottrina con quella tradizionale dell'*intellectus passivus* e dell'*intellectus agens*, al cui posto compare Dio stesso o la sua parola eterna, che "forma" l'*intellectus passivus* e gli dà così la conoscenza. E questa dottrina confluisce nella sua dottrina mistica della nascita di Dio stesso nel fondo dell'anima. In una forma più libera, però, egli insegna che Dio viene conosciuto non con deduzioni o dimostrazioni della *ratio*, ma in quanto l'anima, svincolata da tutti i concetti, rientra in se stessa e nel suo fondo; e in se stessa, in quanto specchio della divinità, luogo in cui Dio stesso entra ed esce, luogo che anzi è divino ed è Dio, ottiene la conoscenza. Queste ultime dottrine hanno, a loro volta, i loro esatti paralleli nella mistica dell'India, persino nelle sue formule: "*ātmanī ātmānam ātmanā*" !

"Nell'*ātman* conosco l'*ātman* soltanto mediante l'*ātman*". "*Solo mediante l'ātman*"; il che significa: non mediante la capacità degli *indriya* (sensi) o del *manas* (senso comune) o del *buddhi* (attività intellettuale-razionale), ma senza tutti questi organi e mediazioni, *immediatamente*, per mezzo dello stesso *ātman*. "*L'ātman*", ossia: l'*ātman-brahman*. "*Nell'ātman*", ossia: nella profondità del proprio *ātman*. Dice inoltre Saṅkhāra – e anche questo è un parallelo – che *brahman-ātman* non è capace, ne ha bisogno di una dimostrazione. È "*svasiddha*". Si attesta da se. Di per sé non coglibile, infatti, è il fondamento della possibilità di ogni coglimento, di ogni pensiero, di ogni conoscenza. Anche chi lo nega, in quanto pensa, riflette e afferma, lo presuppone. Soprattutto, però, per lui vale che la conoscenza a partire dalla scrittura e in generale soltanto provvisoria. L'autentica conoscenza è ciò che egli chiama "intuizione" in proprio, il *darśana*. Quest'ultima è tanto poco un avere visioni, quanto lo è in Eckhart il conoscere. È piuttosto il "divenir consapevoli del proprio essere *brahman*", è un "*intuitus*", un sorgere dell'intuizione, un compimento intuitivo di ciò che la "scrittura" ha insegnato. Questo "divenir consapevoli" non può essere "operato", né ottenuto raziocinando. Non è un'"opera". Si verifica oppure no, indipendentemente dalla nostra volontà.



Deve esser visto. Si accende con la parola dei *Veda* e con la considerazione approfondita (*pratyaya*) di questa. Ma è intuizione in proprio. Sorge come un "*aperçu*" (Goethe). Allora ogni parola dei *Veda* diviene superflua; e studio e considerazione si interrompono. Solo per colui nel quale questa consapevolezza non interviene, per dir così, *d'un colpo* (con l'apprensione del grande detto: *Tat tvam asi*), solo per costui il ripetuto *pratyaya* della parola dei *Veda* è la cosa giusta (*Brahmasūtra*, 690).

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

In entrambi il contenuto di questo *intuitus*, i suoi gradi o lati, potrebbe essere senz'altro separato dalle loro speculazioni condizionate dall'epoca e astruse per il nostro sentimento; e potrebbe essere espresso nel modo nostro. In Eckhart è facilissimo. Qui il vero contenuto è chiaramente estraibile per chi sia in una qualche misura capace di empatia. Ma quel che si trova in lui concorda col *brahmadarśanam* di Saṅkhāra; solo che in quest'ultimo, il quale non è un predicatore come Eckhart e non ha il dono magico di far fiorire nell'anima del lettore ciò che vuole e intende mediante la creativa potenza del linguaggio, non riesce ad avvicinarsi al sentimento nello stesso modo. E bisogna prima rompere il guscio secco della sua speculazione e riscoprire i tratti viventi, fusi nel suo "*brahman*", dell'antica mistica indiana quale vive nelle *Upanishad* e nei *Purāṇha*, per riconoscere anche qui più precisamente qualcosa di simile.

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



indipendente da loro. Proprio quel linguaggio parla nel modo più immediato e viene compreso in sé. Tutta la sua speculazione "scientifica" è soltanto un'"idea smagrita in concetto".

4. Notevolissimo è il rapporto di parallelismo tra i due rispetto alla doppia *specie* di questo *intuitus* nel collegamento e nella mescolanza dei suoi momenti duplici. Su questo, diciamo ancora qualcosa di più preciso. La diversità di "tipi di mistica" ci si farà particolarmente chiara. In pari tempo ci sarà possibile stabilire in misura ancora maggiore il tipo particolare di concordanza tra Sāṅkhāra ed Eckhart, che in loro consiste nel fatto che è concordante la specie della *connessione* tra *due* tipi fondamentali. L'*intuitus mysticus* è tanto poco sempre lo stesso o qualcosa di in sé unitario, quanto poco lo è la mistica. È diversissimo quanto a specie e contenuto.

- a) Un primo tipo si connette con la massima mistica: "La via misteriosa va verso l'interno". Allontanamento da ogni exteriorità, ritorno alla propria anima, alla sua profondità, sapere di una profondità misteriosa e della possibilità di entrare e tornare in sé; la mistica come sprofondamento è propria di questo tipo a): sprofondamento in sé per raggiungere nell'interno di sé l'*intuitus*, per trovare qui l'infinito, o Dio, o il *brahman*: "*ātmani ātmānam ātmanā*". Qui non si guarda al mondo. Qui si guarda solo dentro di sé. Per l'intuizione finale non è necessario un mondo: qui vale solo "Dio e l'anima". E questo *intuitus* andrebbe avanti anche se non ci fosse alcun mondo: anzi, molto più facilmente.
- b) Contrapposto a questo è innanzitutto un *intuitus* di specie totalmente altra: l'*ekatādarśana*, l'intuizione dell'unità di contro alla molteplicità. In prima battuta essa non sa nulla dell'interiorità. Guarda al mondo delle cose. E nel guardare ad esse, dalla profondità di una disposizione mistica che noi, secondo quanto la valutiamo, possiamo assumere come curiosa fantasia o come sguardo profondo su stati di cose eterni, si sviluppa una "intuizione" o una "conoscenza" di specie sommamente propria. Dobbiamo chiamarla "intuizione dell'unità", perché unità è la sua parola d'ordine, mediante la quale soltanto essa si manifesta. Ma non possiamo ritenere di avere, con questa parola, una spiegazione sufficiente della cosa stessa. L'elemento meramente formale, infatti, per cui qualcosa viene intuito nell'unità o come unità, non dice in realtà quasi nulla; soprattutto non dice nulla sul perché questo essere nell'unità sia tanto interessante, tanto appassionante da togliere il fiato, tanto carico di valore, tanto solenne, tanto apportatore di redenzione e beatitudine. Questo momento d'unità è solo, per dir così, il pennello di un sommergibile che si trova sott'acqua e che resta visibile solo dalla superficie. È l'unico momento che si lascia, in certa misura, cogliere e prendere in considerazione. E anche questo in modo solo molto imperfetto. Cos'è, infatti, questa "unità"? Certo non è tale da esser determinabile o identificabile con una qualche forma logica dell'unità. Ora, questa intuizione d'unità è graduata. Con ciò non intendiamo che la gradazione consista necessariamente in livelli di sviluppo esterni l'uno all'altro e successivi nella storia dell'esperienza mistica o nel vissuto del singolo mistico. Intendiamo piuttosto una gradazione che sembra risiedere in modo essenziale nell'essenza della cosa stessa.

Ossia:

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



ricchezza d'essenza, ma che ciascuna e tutte sono una sola e medesima cosa. Si ottiene qui la peculiare "logica" della mistica che sospende due leggi fondamentali della logica naturale: il principio di contraddizione e quello del terzo escluso. In pari tempo, però, interviene ciò che si chiama la visione "*sub specie aeterni*", ossia non soltanto la negazione della forma usuale dell'esser insieme delle cose nello spazio e nel tempo, ma un ordine positivo del loro essere insieme, di specie superiore, ma indicibile. E con ciò si connette, in concomitanza col "divenir uno" delle cose – e soltanto questa è la cosa più essenziale – quel che si deve chiamare una *trasfigurazione* delle medesime. Esse divengono quasi trasparenti, risplendono, divengono visioni. Come dice Eckhart, vengono viste – il che connette allo stesso tempo l'ultimo momento menzionato con quello *sub specie aeterni* – "*in ratione ydeali*", ossia nella loro idea eterna. Ora, come ha luogo l'identificazione di tutte le cose con tutte, così anche quella di chi intuisce con l'intuito: un'identificazione che è chiaramente diversa e diversamente si realizza rispetto a quella della prima via, la via verso l'interno. Qui infatti non si parla di "anima" e del suo "divenir uno" con l'Altissimo. Ne si riflette sull'"anima" del contemplante, ma semplicemente su lui stesso. È lui, infatti, ciò che ciascuna cosa è. E ciascuna cosa è ciò che è lui. L'*intuitus mysticus* può fermarsi a questo grado. L'accadimento dell'esperienza mistica può essere descritto e indicato semplicemente con questo, senza procedere oltre. L'espressione indiana per tale grado è allora semplicemente: "non guardare più nient'altro".

β) Procediamo oltre. "Il molteplice" viene contemplato "come uno", dicevamo all'inizio. Viene quindi intuita un'unità. Ossia: questo uno ora non è la mera *connessione* del molteplice, ma un peculiare *correlato* di questo. L'"uno" diviene "Uno". Non è più una predicazione del molteplice. Quell'affermazione diviene dunque l'equazione: "molteplice = Uno". Il molteplice è l'Uno e l'Uno è il molteplice. E le due proposizioni continuano a non essere equivalenti. L'Uno viene in primo piano. L'unità non è risultato del molteplice, né il rapporto è tale che l'unità e la molteplicità siano reciprocamente l'una l'esito dell'altra. E sull'Uno, invece, che ora cade l'accento. L'Uno viene in primo piano rispetto al molteplice, e precisamente nei seguenti tre gradi intermedi: "Il molteplice viene intuito come Uno"; "il molteplice viene intuito *nell'uno* (e solo così contemplato *correttamente*)"; "l'Uno viene intuito nel molteplice". L'Uno stesso diviene ora oggetto dell'intuizione in quanto ciò che è sovraordinato e preordinato al molteplice.

Esso è il molteplice, non come il molteplice e l'Uno, ma come il principio del molteplice che è al fondo di quest'ultimo, che porta il molteplice, che "è" il molteplice in quanto lo *essenzia* (*weset*), lo *essera* (*seint*), lo *essa* (*istet*). Già qui l'Uno attira distintamente lo sguardo su di sé, attira a sé il valore del molteplice, sommessamente diviene ciò che è autenticamente di valore nel e dietro il molteplice.

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

Con ciò il senso dei termini "unità" e "Uno" si trasforma. "Unità" e "esser uno" avevano un significato innanzitutto nel senso della sintesi (misteriosa) del molteplice, che nessuna delle nostre categorie razionali di sintesi possibile poteva rendere, e che tuttavia era sintesi. Ma da questa unità sintetica, da *unum*, nel senso dell'*unitario*, diviene ora una unità in quanto Uno e Unicità (*Allein-heit*). Il che significa: da *unitario* diviene *unico*, da tutto-uno tutt'uno, *eka*. In pari tempo, in Saṅkhāra il rapporto dell'originaria immanenza, ossia dell'immanenza dell'unità nelle e alle cose,



dunque l'immanenza delle cose nell'Uno, si ribalta nella completa trascendenza. Il regno del molteplice è ora il completo e malvagio opposto del regno dell'Uno; è *mithyā* e *bhrama* (errore). In Eckhart, in conformità con l'elemento specifico della sua speculazione, l'immanenza più viva dell'Uno, che "si comunica", resta comunque tale, ma *allo stesso tempo* al di sopra di questo si inarca l'Uno in trascendenza quasi assoluta nel "silente deserto della divinità", nel quale mai venne la distinzione secondo la molteplicità. Il grado β) resta connesso al γ).

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

Liberamente Tratto da "Mistica Orientale e Mistica Occidentale"
Autore: Rudolf Otto