

SOMMARIO

I - ATMÀ-GITÀ	pag	
II - LO SPIRITO DELL'INDIA		»
- KUNDALINI-YOGA		»
- LA TEORIA INDÙ		
DEI CINQUE ELEMENTI		»
V - DHARMA		»
VI - VARNA		»
VII - TANTRISMO E MAGIA		»
Vili - IL QUINTO VEDA		»
IX - NÀMA-RUPA		»
X - MAYA		»
XI-SANÀTANA DHARMA		»
XII - LA METAFISICA ORIENTALE		»
ÀTMÀ-GITÀ1		

In un nostro precedente lavoro, abbiamo fatto allusione ad un senso interiore della Bhagavad-Gità², che, quando sia esaminata da questo punto di vista, prende il nome di Atmà-Gità³; e siccome ci è stata chiesta qualche spiegazione su questo argomento, pensiamo che non sarà senza interesse offrirla in questa sede.

La Bhagavad-Gità, che è, come si sa, un episodio a sé del Mahàbhàrata*, è stata tradotta tante di quelle volte in lingue occidentali che dovrebbe essere ben conosciuta da tutti; ma non è così, poiché, a dire il vero, alcune di queste traduzioni non testimoniano di una vera comprensione. Il titolo stesso è generalmente reso in modo piuttosto inesatto, con « Canto del Beato », laddove, in realtà, il senso principale di Bhagavad è quello di « glorioso » e di « venerabile »; quello di « beato » esiste pure, ma è del tutto secondario, e d'altra parte mal si adatta al caso in questione⁵. In effetti, Bhagavad è un epiteto che si applica a tutti gli aspetti divini ed anche agli esseri

che sono considerati come particolarmente degni di venerazione⁶; l'idea di felicità, che del resto è, in fondo, d'ordine squisitamente individuale ed umano, non vi si trova necessariamente contenuta. E non vi è nulla di strano che questo epiteto sia attribuito soprattutto a Khrishna, che non solo è un personaggio venerabile, ma che, in quanto ottavo avatàra di Vishnu, corrisponde realmente ad un aspetto della divinità; ma vi è ancora qualcosa da aggiungere. Per comprendere quanto diremo, bisogna ricordare che i due punti di vista vishnuita e shivaita, che corrispondono a due grandi vie convenienti ad esseri di natura differente, prendono ciascuno, come supporto per elevarsi verso il Principio supremo, uno dei due aspetti divini, in qualche modo complementari, ai quali essi debbono le loro denominazioni rispettive, e traspongono questo aspetto in modo tale che lo identificano al Principio stesso, considerato senza alcuna restrizione e al di là di qualsiasi determinazione o specificazione. È per questo che gli Shaivas designano il Principio supremo come Mahàdèva o Mahèshwara, che è propriamente un equivalente di Shiva, mentre i Vaishnavas con qualcuno dei nomi di Vishnu, come Nàràyana o Bhagavat; e quest'ultimo è soprattutto impiegato da alcuni che, proprio per questo motivo, portano il nome di Bhàgavatas. Non vi è del resto in tutto ciò alcun elemento di contraddizione: i nomi sono tanti quante le vie alle quali essi si riferiscono, ma queste vie conducono tutte, più o meno direttamente, al medesimo scopo; la dottrina indù non conosce nulla di simile all'esclusivismo occidentale, per il quale una sola ed unica via dovrebbe convenire egualmente a tutti gli esseri, senza tenere alcun conto delle differenze di natura che esistono tra gli stessi.

Ora, sarà facile comprendere che Bhagavad, essendo identificato con il Principio supremo, non è altro, per ciò stesso, che l'Atmà incondizionato; e ciò è vero in ogni caso, sia che Atmà venga riferito all'ordine « macrocosmico », sia che venga riferito all'ordine « microcosmico », a seconda dei punti di vista. Non possiamo, evidentemente, ripetere quanto già detto a questo proposito in altre sedi⁷. Ciò che qui maggiormente interessa è l'applicazione

che possiamo definire « microcosmica », cioè quella fatta con riferimento ad ogni essere considerato particolarmente; a questo riguardo, Krishna e Arjuna rappresentano rispettivamente il « Sé » e l'« io », la personalità e l'individualità, che sono Atmà incondizionato e jivàtmà.

L'insegnamento dato da Krishna e Arjuna è, da questo punto di vista interiore, l'intuizione intellettuale, sovrarazionale attraverso la quale il « Sé » comunica con l'« io », quando quest'ultimo sia « qualificato » e preparato in modo tale che questa comunicazione possa effettivamente stabilirsi.

Si deve notare, cosa importantissima ai fini del nostro discorso, che Krishna e Arjuna sono rappresentati sopra lo stesso carro; questo carro è il « veicolo » dell'essere inteso nel suo stato di manifestazione; e, mentre Arjuna combatte, Krishna conduce il carro senza combattere, cioè senza essere lui stesso impegnato nell'azione. In effetti, la battaglia di cui si parla nell'opera simboleggia l'azione, in senso generale, sotto una forma consona alla natura e alla funzione degli Kshatriyas, ai quali il libro è particolarmente destinato⁸; il campo di battaglia (Kshètra) è il campo dell'azione, nel quale l'individuo sviluppa le sue possibilità; e questa azione non tocca minimamente l'essere principale, permanente ed immutabile, ma concerne soltanto l'« anima » vivente individuale (jivàtmà). I due che montano sullo stesso carro sono dunque la stessa cosa che i due uccelli di cui si parla nelle Upanishads: « Due uccelli, compagni inseparabili, risiedono uniti su uno stesso albero; l'uno mangia il frutto dell'albero, l'altro osserva senza mangiare »⁹. Anche qui, con un simbolismo differente per rappresentare l'azione, il primo dei due uccelli è il jivàtmà, e il secondo è YAtmà incondizionato; e lo stesso è da dire per i « due che sono entrati nella caverna », di cui si parla in un altro testo¹⁰; e se questi due sono sempre strettamente uniti, verosimilmente ciò è perché non sono che uno dal punto di vista della realtà assoluta, poiché jivàtmà non si distingue da Atmà se non illusoriamente.

Per esprimere questa unione, in diretto rapporto con VATmà-Gità, vi è anche un termine particolarmente significativo: è quello di Naranàrayana, « Colui che cammina (o che è portato) sulle acque », è un nome di Vishnu, applicato per trasposizione a Paramàt-mà o al Principio supremo, come s'è detto in precedenza; le acque rappresentano qui le possibilità formali o individuali n. D'altra parte, nara o uri è l'uomo, l'essere individuale in quanto appartenente alla specie umana; ed è da sottolineare la stretta relazione che esiste tra questa parola e quella di nàra, che indica le acque¹²; ciò ci porterebbe, peraltro, troppo lontano dal nostro tema. Così, Nara e Nàrayana sono rispettivamente l'individuale e lo Universale, l'« io » e il « Sé », lo stato manifestato di un essere e il suo principio non manifesto; ed essi sono riuniti indissolubilmente nell'insieme Naranàrayana, di cui a volte si parla come di due asceti che risiedono sull'Himà-laya, il che richiama specialmente l'ultimo dei testi delle Upanishads che abbiamo menzionato, testo nel quale i « due che sono entrati nella caverna » sono chiamati allo stesso tempo « dimoranti sulla più alta vetta »¹³. Si dice anche che, nello stesso insieme, Nara è Arjuna, e Nàrayana è Krishna; questo sono i due che montano sullo stesso carro, e si tratta sempre, sotto un nome od un altro, qualunque sia la forma simbolica impiegata, di jivàtmà e Paramàtmà.

Queste indicazioni permetteranno di comprendere quello che è il senso interiore della Bhagavad-Gità, senso in rapporto al quale tutti gli altri non sono, tutto sommato, che applicazioni più o meno contingenti. Ciò è vero soprattutto per il senso sociale, nel quale le funzioni della contemplazione e dell'azione, che si riferiscono rispettivamente al sovra-individuale e all'individuale sono considerate come quelle del Brahmano e dello Kshatriya¹⁴. È detto che il Brahmano è il tipo degli esseri fissi o immutabili (sthàvara), e che lo Kshatriya è il tipo degli esseri mobili o mutevoli (jangamo.)¹⁵; si può vedere senza difficoltà l'analogia che esiste tra queste due classi di esseri da una parte e, dall'altro lato, la personalità

immutabile e l'individualità sottomessa al mutamento; è ciò stabilisce immediatamente il legame tra questo senso e il precedente. Vediamo, inoltre, che là dove si tratta specialmente dello Kshatriya, questi, dato che l'azione è la sua funzione propria, può essere preso per simboleggiare l'individualità, quale che essa sia, che è forzosamente impegnata nell'azione dalle condizioni stesse della sua esistenza, mentre il Brahmano, in ragione della sua funzione di contemplazione o di conoscenza pura, rappresenta gli stati superiori dell'essere¹⁶; e così si potrebbe dire che ciascun essere ha in se stesso il Brahmano e lo Kshatriya, ma con la prevalenza dell'una o dell'altra delle due nature, a seconda che le sue tendenze lo portino principalmente verso la contemplazione o verso l'azione. Si vede quindi che la portata dell'insegnamento della Bhagavad-Gītā è lungi dal limitarsi agli Kshatriya, benché la forma attraverso la quale questo insegnamento è esposto convenga loro particolarmente; e se gli Occidentali, presso i quali la natura dello Kshatriya si incontra più frequentemente di quella del Brahmano, ritornassero alla comprensione delle idee tradizionali, una tal forma è senza dubbio quella che sarebbe loro più immediatamente accessibile.

LO SPIRITO DELL'INDIA

L'opposizione tra Oriente e Occidente, ricondotta ai suoi termini più semplici, è in fondo identica a quella che si usa stabilire tra la contemplazione e l'azione. Già ci siamo espressi in proposito in numerose occasioni, e abbiamo esaminato i differenti punti di vista da cui ci si può porre per considerare i rapporti tra questi due termini: si tratta realmente di due contrari, o non piuttosto di due complementari, o addirittura non potrebbe esservi, in realtà, tra l'uno e l'altro, una relazione non di coordinazione, ma di subordinazione? Non faremo qui che riassumere molto rapidamente queste considerazioni, indispensabili per chi voglia comprendere lo spirito dell'Oriente in generale e quello dell'India in particolare. Il punto di vista consistente nell'opporre puramente e semplicemente l'una all'altra la contemplazione e l'azione, è il più esteriore e superficiale di tutti. L'opposizione esiste davvero nelle apparenze, ma non può essere assolutamente irriducibile; del resto, si potrebbe dire altrettanto per tutti i contrari, che cessano di essere tali quando ci si ponga al di sopra di un certo livello, quello in cui la loro opposizione si mostra realmente. Chi dice opposizione o contrasto dice, per ciò stesso, disarmonia o squilibrio cioè qualcosa che non può esistere se non da un punto di vista particolare e limitato; nell'insieme delle cose, l'equilibrio si produce dalla somma di tutti gli squilibri, e tutti i disordini parziali concorrono, bene o male, all'ordine totale.

Considerando la contemplazione e l'azione come complementari, ci si pone su un punto di vista già più profondo e più vero del precedente, perché l'opposizione vi si trova conciliata e risolta, equilibrandosi in qualche modo i due termini l'uno attraverso l'altro. Si tratterebbe allora di due elementi egualmente necessari che si completano e si appoggiano mutualmente, e che costituiscono la doppia attività, interiore ed esteriore, di un solo ed unico termine, sia esso ciascun uomo preso in particolare o l'umanità considerata collettivamente. Questa concezione è sicuramente più armonica e più soddisfacente della prima; tuttavia, qualora la si assuma come esclusiva, si potrebbe essere tentati, in virtù della correlazione così stabilita, di porre sullo stesso piano la contemplazione e l'azione, così che non si dovrebbe far altro se non bilanciarsi tra esse senza mai porre il problema di una qualsiasi superiorità dell'una rispetto all'altra. Ora, in effetti, questo problema si è sempre posto e, per quel che concerne l'antitesi tra Oriente e Occidente, possiamo dire che essa consiste precisamente nel fatto che l'Oriente tien ferma la superiorità della contemplazione, mentre l'Occidente, e specialmente l'Occidente moderno, afferma al contrario la superiorità dell'azione sulla contemplazione. Qui non si tratta più di punti di vista ciascuno dei quali può avere la sua ragion d'essere ed essere più o meno accettato come espressione di una verità relativa; essendo un

rapporto di subordinazione irreversibile, le due concezioni in questione sono realmente contraddittorie, e dunque l'una esclude l'altra, di modo che l'una è per forza vera e l'altra falsa. Bisogna dunque scegliere e, forse, la necessità di questa scelta non si è mai posta con tanta forza e tanta urgenza come nelle circostanze attuali; e forse s'imporrà ancor di più in un prossimo avvenire.

Nelle nostre opere alle quali abbiamo sopra fatto cenno², abbiamo indicato come la contemplazione sia superiore all'azione, così come l'immutabile è superiore al mutevole. Essendo l'azione null'altro che una modificazione transitoria e momentanea dell'essere, essa non può trovare in se stessa il suo principio e la sua ragion d'essere; se essa non si ricollega ad un principio posto al di là del suo ambito contingente, non è che una pura illusione; e questo principio dal quale trae tutta la realtà di cui è suscettibile, nonché la sua esistenza e la sua stessa possibilità, non può trovarsi che nella contemplazione o, se si preferisce, nella conoscenza. E così pure il cambiamento nella sua accezione più generale, è inintelligibile e contraddittorio cioè impossibile, se non procede da un principio il quale, proprio perché è il suo principio, non può essergli sottomesso ed è, quindi, per forza immutabile; ed è per questo che, nell'antichità occidentale, Aristotele aveva affermato la necessità del « motore immobile » di tutte le cose. È evidente che l'azione appartiene al mondo del cambiamento, del « divenire »; solo la conoscenza permette di uscire da questo mondo e dalle limitazioni che gli sono proprie e, dal momento che attiene all'immutabile, possiede essa stessa l'immutabilità, poiché ogni conoscenza è essenzialmente identificazione con il suo oggetto. È precisamente questo che ignorano gli Occidentali moderni i quali, in fatto di conoscenza, non prendono più in considerazione che una conoscenza razionale e discorsiva dunque indiretta e imperfetta, qualcosa che potrebbe chiamarsi una conoscenza per riflesso, e sempre più apprezzano questa stessa conoscenza nella misura in cui può servire direttamente a fini pratici; impegnati nell'azione al punto da negare tutto ciò che la supera, essi non si accorgono che questa azione degenera, per difetto di principio, in una agitazione tanto vana quanto sterile. Nell'organizzazione sociale dell'India, che è un'applicazione della dottrina metafisica all'ordine umano, i rapporti tra conoscenza e azione sono rappresentati da quelli delle due prime caste, i Brahmani e gli Kshatriyas, di cui rispettivamente le due funzioni sono proprie. È detto che

1 ^

il Brahmano è il tipo degli esseri stabili, e che lo Kshatriya è il tipo degli esseri mobili o mutevoli; così tutti gli esseri di questo mondo, secondo la loro natura, sono principalmente in relazione con l'uno o con l'altro tipo, poiché vi è una perfetta corrispondenza tra l'ordine cosmico e l'ordine umano. Ciò non vuol dire, beninteso, che l'azione sia interdetta al Brahmano, e la conoscenza allo Kshatriya, ma che esse convengono loro solo accidentalmente e non essenzialmente; lo swadharma, la legge propria della casta, in conformità con la natura dell'essere che vi appartiene, è individuabile nella conoscenza per quanto riguarda il Brahmano e nell'azione per quanto riguarda lo Kshatriya. Così il Brahmano è superiore allo Kshatriya, come la conoscenza è superiore all'azione; in altri termini, l'autorità spirituale è superiore al potere temporale, e solo riconoscendo la sua subordinazione di fronte alla prima, il secondo sarà legittimo, cioè sarà veramente ciò che deve essere; altrimenti, separandosi dal suo principio, non potrà che esercitarsi in maniera disordinata e andrà fatalmente incontro alla sua rovina.

Agli Kshatriyas appartiene normalmente tutto il potere esteriore, poiché il campo dell'azione è il mondo esterno; ma questo potere non è nulla senza un principio interiore, prettamente spirituale, che incarna l'autorità dei Brahmani, e nel quale trova la sua sola valida garanzia. In cambio di questa garanzia, gli Kshatriyas debbono, con l'aiuto della forza di cui dispongono, assicurare ai Brahmani il modo

di svolgere in pace, al riparo da disturbi e agitazioni, la loro funzione di conoscenza e di insegnamento; è questo che si rappresenta con la figura di Skan-da, il Signore della guerra, che protegge la meditazione di Ganèsha, il Signore della conoscenza. Tali sono i rapporti regolari tra l'autorità spirituale e il potere temporale; e, se essi fossero ovunque e sempre osservati, nessun conflitto potrebbe mai sorgere tra l'una e l'altro, ciascuno occupando il posto a lui proprio in virtù della gerarchia delle funzioni e degli esseri, gerarchia strettamente conforme alla natura delle cose. Si noti che il posto riservato agli Kshatriyas, e per conseguenza all'azione, pur subordinato, è lungi dall'esser trascurabile, poiché comprende l'intero potere esteriore, militare, amministrativo e giudiziario, che si sintetizza nella funzione regale. I Brahmani non devono esercitare che una autorità invisibile, la quale, come tale, può essere ignorata dal volgo, ma è nondimeno il principio di ogni potere visibile; questa autorità è come il perno attorno al quale gira ogni cosa, l'asse fisso attorno al quale il mondo compie la sua rivoluzione, il centro immutabile che dirige e regola il moto cosmico senza parteciparvi; ed è proprio questo che rappresenta l'antico simbolo dello swastika che è, per questa ragione, uno degli attributi di Ganèsha.

Conviene aggiungere che lo spazio riservato all'azione sarà, nella pratica più o meno grande a seconda delle circostanze; vi sono, in effetti, sia tra i popoli che tra gli individui, certuni che hanno una natura soprattutto contemplativa, altri soprattutto attiva. Non v'è senza dubbio alcun paese dove l'attitudine alla contemplazione sia così estesa e così generalmente sviluppata come nell'India; ed è per questo che essa può essere considerata come rappresentante per eccellenza dello spirito orientale. Per contro, tra i popoli occidentali, è certo che è l'attitudine all'azione quella che predomina presso la maggioranza degli uomini, e che, anche se questa tendenza non fosse esagerata e deviata come nel presente, essa tuttavia sussisterebbe in misura tale che la contemplazione non potrebbe essere propria se non di una élite assai ristretta. Ciò sarebbe tuttavia sufficiente perché tutto rientri nell'ordine, dato che il potere spirituale, al contrario della forza materiale, non è per nulla basato sul numero; e però, attualmente, gli Occidentali non sono, in realtà, che uomini senza casta, nessuno di loro occupando il posto e la funzione che converrebbero alla sua natura. Questo disordine, poi, si estende rapidamente, non bisogna nascondere, e sembra conquistare anche l'Oriente, benché non l'abbia ancora intaccato che in maniera molto superficiale e assai più limitata di quanto non potrebbero immaginare quelli che, non conoscendo che degli Orientali più o meno occidentalizzati, non si rendono conto della scarsa importanza che questi ultimi in realtà presentano. Non è tuttavia men vero che vi è un pericolo il quale, malgrado tutto, rischia di aggravarsi, per lo meno transitoriamente; il « pericolo occidentale » non è una vana parola, e l'Occidente, che ne è la prima vittima, sembra voler trascinare l'umanità intera nella rovina da cui è minacciato per sua colpa.

Questo pericolo è quello dell'azione disordinata perché priva del suo principio; una tale azione non è in se stessa che un puro nulla, e non può condurre che a una catastrofe. Tuttavia, si potrebbe dire, se tutto ciò esiste, è perché alla fin fine, questo disordine deve rientrare nell'ordine universale, di cui è un elemento allo stesso titolo che tutto il resto; e ciò, da un punto di vista superiore, è rigorosamente vero. Tutti gli esseri, che lo sappiano o no, che lo vogliano o meno, dipendono interamente dal loro principio per tutto ciò che sono; la stessa azione disordinata non è possibile che per il principio di ogni azione, ma, poiché non è cosciente di questo principio, dato che non riconosce la sua dipendenza a questo riguardo, essa è senza regola e senza efficacia positiva e, se così ci si può esprimere, non possiede che il più basso grado di realtà, il più vicino all'illusione pura e semplice, precisamente perché è il più lontano dal principio, nel quale solo è la realtà assoluta. Dal punto di vista del principio non vi è che ordine; ma, dal punto

di vista delle contingenze, il disordine esiste e, per quel che concerne l'umanità terrestre, siamo in un'epoca in cui il disordine sembrerebbe trionfare.

Ci si può chiedere perché sia così, e la dottrina indù, con la teoria dei cicli cosmici,, fornisce una risposta a questa domanda. Noi siamo nel Kali-Yuga, nell'età oscura dove la spiritualità è ridotta al minimo dalle leggi stesse dello sviluppo del ciclo umano, che conduce ad una sorta di materializzazione progressiva lungo i suoi diversi periodi, di cui quello indicato è l'ultimo; per ciclo umano, intendiamo qui unicamente la durata di un Manvan-tara. Verso la fine di questa età, tutto è confuso, le caste sono mescolate, la famiglia stessa non esiste più; e non è questo ciò che esattamente vediamo intorno a noi? Bisogna concluderne che il ciclo attuale tocca effettivamente la sua fine, e che presto vedremo sorgere l'aurora di un nuovo Manvantara? Si potrebbe essere tentati di crederlo, soprattutto se si considera la velocità con la quale gli eventi precipitano; ma forse il disordine non è ancora giunto al suo punto massimo, forse l'umanità deve scendere ancora più in basso, negli eccessi di una civiltà interamente materiale, prima di poter risalire verso il principio e verso le realtà spirituali e divine. Poco importa, del resto: che ciò avvenga un po' prima o un po' dopo, questo sviluppo discendente che gli Occidentali moderni chiamano « progresso » troverà il suo limite, e allora l'« età oscura » finirà; allora apparirà il Kalkin-avatàra, colui che monta un bianco cavallo, che porta sul capo un triplice diadema, segno della sovranità nei tre mondi, e che tiene in mano una spada fiammeggiante come la coda di una cometa; allora il mondo del disordine e dell'errore sarà distrutto e, attraverso la potenza purificatrice e rigeneratrice di Agni, tutte le cose saranno ristabilite e restaurate nell'integrità del loro stato primordiale, essendo la fine del ciclo presente, nello stesso tempo, l'inizio del ciclo futuro. Coloro i quali sanno che così deve essere, non possono, nemmeno in mezzo alla peggiore confusione, perdere la loro immutabile serenità; per quanto sia spiacevole vivere in un'epoca di travaglio e d'oscurità quasi generale, essi non possono esserne toccati nel profondo, ed è questo che fa la forza della vera élite. Senza dubbio, se l'oscurità deve ancora sempre più estendersi, questa élite potrà essere ridotta, anche in Oriente, ad un numero assai ristretto di persone; ma è sufficiente che qualcuno custodisca integralmente la vera conoscenza per essere in grado, quando i tempi saranno compiuti, di salvare tutto ciò che potrà ancora essere salvato del mondo attuale, e che diverrà il germe del mondo futuro.

Questo ruolo di conservazione dello spirito tradizionale, con tutto ciò che in realtà implica quando lo si intenda nel suo senso più profondo, può essere attualmente svolto solo dall'Oriente; con ciò non vogliamo però dire l'intero Oriente, poiché malauguratamente il disordine che viene dall'Occidente può colpirlo in alcuni suoi elementi; ma è solo in Oriente che sussiste ancora una vera élite, presso la quale lo spirito tradizionale si ritrova in tutta la sua vitalità. Peraltro, ciò che ne resta si* riduce a delle forme esteriori il cui significato è da gran tempo pressoché incompreso e, se qualcosa dell'Occidente potrà essere salvato, ciò non sarà possibile che con l'aiuto dell'Oriente; ma bisognerà che questo aiuto, per essere efficace, trovi un punto d'appoggio nel mondo occidentale, e una tale possibilità sembra attualmente piuttosto difficile.

Comunque sia, l'India ha, in un certo senso, nell'Oriente, una situazione privilegiata dal punto di vista da noi considerato, e la ragione è in ciò che, senza spirito tradizionale, l'India non sarebbe più nulla. In effetti, l'unità indù (non diciamo indiana) non è un'unità né di razza né di lingua, ma esclusivamente una unità di tradizione; sono Indù tutti coloro che aderiscono effettivamente a questa tradizione, e questi soltanto. Ciò spiega quello che abbiamo detto precedentemente circa l'attitudine alla contemplazione, più generalizzata in India che in qualsiasi altra parte: la partecipazione alla tradizione, in effetti, non è veramente piena

che nella misura in cui essa implica la comprensione della dottrina, e questa consiste innanzitutto nella conoscenza metafisica, poiché è nell'ordine metafisico puro che si trova il principio da cui deriva tutto il resto. Ecco perché l'India appare come particolarmente destinata a mantenere fino all'ultimo la supremazia della contemplazione sull'azione, a opporre attraverso la sua élite una invalicabile barriera contro l'invasione dello spirito occidentale moderno, a conservare intatta, in un mondo agitato da incessanti cambiamenti, la coscienza del permanente, dell'immutabile e dell'eterno.

Si deve tenere presente, tuttavia, che ciò che è immutabile è il solo principio, e che le applicazioni alle quali dà luogo in ogni campo possono e debbono anche variare a seconda delle circostanze e delle epoche, poiché, mentre il principio è assoluto, le applicazioni sono relative e contingenti come il mondo al quale si riferiscono. La tradizione permette un'infinità di adattamenti molteplici e diversi nelle loro modalità; ma tutti questi adattamenti, qualora siano operati rigorosamente secondo lo spirito tradizionale, non sono altro che lo sviluppo normale di alcune conseguenze eternamente contenute nel principio; non si tratta, dunque, in ogni caso, che di rendere esplicito ciò che era fino ad allora implicito, e così il fondo, la sostanza stessa della dottrina permane sempre identica sotto tutte le diversità delle forme esteriori. Le applicazioni possono essere assai varie; tali sono soprattutto, non soltanto le istituzioni sociali, alle quali abbiamo già alluso, ma anche le scienze, quando sono veramente ciò che dovrebbero essere; e ciò mostra la differenza essenziale che esiste tra la concezione di queste scienze tradizionali e quella delle scienze così come le ha costituite lo spirito occidentale moderno. Mentre le prime traggono interamente il loro valore dal collegamento con la dottrina metafisica, le seconde, sotto il pretesto dell'indipendenza, sono strettamente chiuse in se stesse e non possono pretendere che di spingersi sempre più lontano, ma senza uscire dal loro limitato campo né arretrarne i limiti d'un passo in una analisi che potrebbe essere spinta all'infinito senza per nulla avanzare nella vera conoscenza delle cose. È per un oscuro sentire questa impotenza che i moderni sono arrivati a preferire la ricerca al sapere, o è semplicemente perché questa ricerca senza tregua soddisfa il loro bisogno di una incessante agitazione fine a se stessa? Che potrebbero farsene gli Orientali di queste vane scienze che l'Occidente pretende di fornire loro, quando essi possiedono altre scienze incomparabilmente più reali e di più vasta portata, quando un minimo sforzo di concentrazione intellettuale li porta ad

apprendere ben più di tutte le vedute frammentarie e dispersive, dell'ammasso caotico di fatti e nozioni non collegati se non da ipotesi più o meno fantasiose, faticosamente edificate per essere immediatamente rovesciate e rimpiazzate da altre non meglio fondate? Né è il caso di vantare oltre il dovuto le applicazioni industriali e tecniche alle quali queste scienze hanno dato origine, credendo così di compensare i loro difetti; nessuno vuol contestare che esse, pur se il loro valore speculativo è piuttosto illusorio, abbiano almeno una utilità pratica; ma quer sta è cosa alla quale l'Oriente non potrà mai veramente interessarsi, ed esso stima troppo poco questi vantaggi affatto materiali per sacrificar loro il suo spirito, poiché sa quale sia l'immensa superiorità del punto di vista della contemplazione su quello dell'azione, e che tutte le cose che passano sono nulla di fronte all'eterno.

La vera India, per noi, non è dunque quell'India più o meno modernizzata, cioè occidentalizzata, che sogna qualche giovane educato nelle Università d'Europa o d'America, e che, fiero del sapere esteriore che ha acquisito, non è tuttavia, da un punto di vista orientale, che un perfetto ignorante, e si trova, a dispetto della sua presunzione, quanto mai lontano da una élite intellettuale nel senso in cui noi la intendiamo. La vera India è quella che si mantiene sempre fedele all'insegnamento che la sua élite si tramanda attraverso i secoli, è quella che conserva integralmente il deposito

di una tradizione la cui fonte è assai più alta e lontana dell'umanità; è l'India di Manu e dei Rishi, l'India di Shri Rama e di Shri Krishna. Noi sappiamo che essa non fu sempre la contrada che si chiama oggi con questo nome; senza dubbio, dopo la posizione antica primitiva di cui parlano i Veda, ha occupato successivamente molte posizioni geografiche differenti; forse ne occuperà altre ancora, ma poco importa, perché essa è sempre là dov'è la sede di questa grande tradizione il cui mantenimento tra gli uomini è la sua missione e la sua ragion d'essere. Attraverso la catena ininterrotta dei suoi Saggi, dei suoi Guru e dei suoi Yogì, essa permane attraverso tutte le vicissitudini del mondo esteriore, incrollabile come il Mèru; essa durerà quanto il Sanàtana Dhar-ma (che si può tradurre, per quanto possibile in una lingua occidentale, come Lex perennis) e mai cesserà di contemplare ogni cosa, attraverso l'occhio frontale di Shiva, nella serena immutabilità dell'eterno presente. Tutti gli sforzi ostili si infrangeranno alla fine contro la sola forza della verità, come le nuvole si dissolvono davanti al sole, anche se sono riuscite momentaneamente a nascondere al nostro sguardo. L'azione distruttrice del tempo lascia sopravvivere solo ciò che al tempo è superiore: essa divorerà tutti coloro che hanno limitato il loro orizzonte al mondo del cambiamento e posto ogni realtà nel divenire, quelli che hanno fatto una religione del contingente e del transitorio, poiché «colui che sacrifica a un dio diverrà il nutrimento di questo dio»; ma che potrebbe essa contro coloro che portano in sé la coscienza dell'eternità?

KUNDALINI-YOGA1

Abbiamo già trattato diverse volte in questa sede delle opere di Arthur Avalon (sir John Woodroffe), consacrate ad uno degli aspetti peggio conosciuti delle dottrine indù; quello che si chiama «tantrismo», perché si basa sui trattati designati sotto il nome generico di tantras, e che è del resto molto più esteso e meno nettamente delimitato di quando ordinariamente si credeva, è sempre stato, in effetti, pressoché interamente lasciato da parte dagli orientalisti, che ne sono stati allontanati sia dalla difficoltà di comprenderlo sia da certi pregiudizi che, d'altra parte, non sono che la diretta conseguenza della loro incomprendenza. Una tra le principali opere del genere è *The Serpent Power*²; non ci proponiamo di farne un'analisi, cosa pressoché impossibile e, del resto, poco interessante, ma piuttosto di precisare il vero significato di ciò di cui tratta, senza essere costretti a seguire l'ordine nel quale gli argomenti vi sono esposti³.

Dobbiamo subito dire che non possiamo essere interamente d'accordo con l'autore sul significato fondamentale del termine yoga, che, essendo letteralmente quello di «unione», non potrebbe comprendersi se non si applicasse essenzialmente allo scopo supremo di ogni «realizzazione»; egli osserva che non può esservi unione se non tra due esseri distinti, e che Jìvâtma non è qualcosa di realmente distinto da Paramâtma. Ciò è del tutto esatto ma, sebbene l'individuo in effetti non si distigua dall'Universale che in modo illusorio, non bisogna dimenticare che questo punto di vista è proprio dell'individuo che si pone sulla strada della «realizzazione» (questo stesso termine non avrebbe altrimenti alcuna ragion d'essere) e che, appunto dal suo punto di vista, questa presenta l'apparenza di una «unione», la quale, a dire il vero, non è affatto qualcosa «che deve essere effettuato», ma solo una presa di coscienza di «ciò che è», cioè dell'«Identità suprema». Un termine come quello di yoga esprime dunque l'aspetto che prendono le cose viste dal lato della manifestazione, e che è evidentemente illusorio allo stesso titolo di questa manifestazione; ma lo stesso è da dire, inevitabilmente, di tutte le forme di linguaggio, poiché esse appartengono al campo della manifestazione individuale, ed è sufficiente tenerlo presente per non essere indotti in errore dalla loro imperfezione, né essere tentati di vedervi l'espressione di un «dualismo» reale. Non è che secondariamente e per estensione che lo stesso termine yoga può poi essere applicato all'insieme dei diversi mezzi posti in opera per raggiungere la «realizzazione», mezzi i

quali sono soltanto preparatori e ai quali il nome di unione, che ad essi in qualche modo si attribuisce, non conviene propriamente; tutto questo, d'altro lato, non tocca in nulla l'esposizione del tema di cui si tratta, poiché, dal momento che il termine yoga è preceduto da un determinativo, di modo che se ne possono distinguere più tipi, è evidente che esso è impiegato per designare i mezzi, i quali soltanto sono molteplici, mentre lo scopo è necessariamente uno e il medesimo in tutti i casi.

Il genere di yoga di cui qui si tratta si ricollega a ciò che è chiamato laya-yoga, e che consiste essenzialmente in un processo di « dissoluzione » (laya), cioè di riassorbimento, nel non manifesto, dei differenti elementi costitutivi della manifestazione individuale, dato che questo riassorbimento si effettua gradualmente secondo un ordine rigorosamente inverso rispetto a quello della produzione (srishti) o dello sviluppo (prapancha) di questa stessa manifestazione⁴. Gli elementi o principi di cui si tratta sono i tattwas che il Sànkhya enumera come produzione di Prakriti sotto l'influenza di Purusha: il « senso interno », cioè il « mentale » (manas) congiunto alla coscienza individuale (ahankàra), e attraverso l'intermediazione di questa all'intelletto (Buddhi o Mahat); i cinque tanmàtras o essenze elementari sottili; le cinque facoltà di sensazione (karmèndriyas); infine, i cinque bhùtas o elementi corporei⁶. Ciascun bhùta, con il tanmàtra al quale corrisponde e le facoltà di sensazione e d'azione che procedono da esso, è riassorbito in quello che immediatamente lo precede secondo l'ordine di produzione, di modo che l'ordine di riassorbimento è il seguente: 1) la terra (prithvì), con la qualità olfattiva (gandha), il senso dell'odorato (ghràna) e la facoltà di locomozione (pàda); 2) l'acqua (ap), con la qualità gustativa (rasa), il senso del gusto (rasano) e la facoltà prensile (pani); 3) il fuoco (tèjas), con la qualità visiva (rùpa), il senso della vista (chakshus) e la facoltà d'escrezione (pàyu); 4) l'aria (vâyii), con la qualità tattile (sparsha), il senso del tatto (twach) e la facoltà di generazione (upashta); 5) l'etere (àkàsha), con la qualità sonora (shabda), il senso dell'udito (shrotra) e la facoltà di parola (vàch); e infine, all'ultimo stadio, il tutto è riassorbito nel « senso interno » (manas), di modo che l'intera manifestazione individuale si trova così ridotta al suo primo termine e come concentrata in un punto al di là del quale l'essere passa in un altro ambito. Tali saranno, dunque, i sei gradi preparatori che dovrà successivamente traversare colui il quale segua questa via di « dissoluzione », affrancandosi così gradualmente dalle differenti condizioni limitative dell'individualità, prima di raggiungere lo stato sovra-individuale dove potrà essere realizzata, nella Coscienza pura (Chit), totale e informale, l'unione effettiva con il Sé supremo (Paramàtmà), unione da cui risulta immediatamente la « Liberazione » (Moksha).

Per ben comprendere ciò che segue, è importante non perdere mai di vista la nozione di analogia tra « Macrocosmo » e « Microcosmo », in virtù della quale tutto ciò che esiste nell'Universo si ritrova in certo modo nell'uomo, cosa che il Vishwasàra Tantra esprime in questi termini: « Quello che è qui è là, quello che non è qui non è da nessuna parte » (Yad ihàstt tad anyatra, yan nèhàstri na tat kwachit). È da aggiungere che, in ragione della corrispondenza che esiste tra tutti gli stati dell'esistenza, ciascuno di essi contiene in qualche modo in se stesso come un riflesso di tutti gli altri, il che permette di « situare », ad esempio, nel campo della manifestazione grossolana, così come del resto nell'insieme cosmico o nel corpo umano, delle « regioni » corrispondenti a diverse modalità della manifestazione sottile, e quindi a tutta una gerarchia di « mondi » che rappresentano altrettanti gradi differenti nell'esistenza universale. Detto questo, è facile capire come nell'essere umano vi siano dei « centri » corrispondenti rispettivamente a ciascuno dei gruppi di tattwas che abbiamo enumerato, e che questi centri, benché appartenenti essenzialmente alla forma sottile (sùkshma-sharira),

possano in certo senso essere « localizzati » nella forma corporea o grossolana (sthūla-sharīrd), o, per meglio dire, in rapporto alle differenti parti di questa, dato che queste « localizzazioni » non sono in realtà null'altro che un modo di esprimere delle corrispondenze come quelle di cui abbiamo parlato, corrispondenze che peraltro implicano realmente un legame speciale tra un certo centro sottile e una certa porzione determinata dell'organismo corporeo. È così che i sei centri di cui si parla sono rapportati a divisioni della colonna vertebrale, chiamata Mèru-danda poiché costituisce l'asse del corpo umano, allo stesso modo che, da un punto di vista « macrocosmico », il Mèru è l'« asse del mondo »⁷: i primi cinque, in senso ascendente, corrispondono rispettivamente alle regioni coccigea, sacrale, lombare, dorsale e cervicale, e il sesto alla parte encefalica del sistema nervoso centrale; ma deve essere ben chiaro che non sono affatto centri nervosi, nel senso fisiologico del termine, e che non debbono assolutamente essere assimilati ai diversi plessi come alcuni hanno preteso di fare (cosa del resto in contraddizione formale con la loro « localizzazione » all'interno della colonna vertebrale stessa), dato che non si tratta di una identità, ma solo di una relazione tra due ordini distinti della manifestazione, relazione tuttavia sufficientemente giustificata dal fatto che è proprio per mezzo del sistema nervoso che si stabilisce uno dei legami più diretti dello stato corporeo con lo stato sottile⁸.

Inoltre, i « canali » sottili (nàdis) non sono nervi più di quanto non siano vasi sanguigni; sono, si può dire, « le linee di direzione seguite dalle forze vitali ». Tra questi « canali », i tre principali sono sushumnà, che occupa la posizione centrale, idà e pingalà, i due nàdis di sinistra e di destra, il primo femminile o negativo, il secondo maschile o positivo, così che questi due ultimi vengono a corrispondere ad una « polarizzazione » delle correnti vitali. Sushumnà è « situata » all'interno dell'asse cerebrospinale, e si estende fino all'orifizio che corrisponde alla corona della testa (Brahma-randhara); idà e pingalà sono all'esterno di questo asse, intorno al quale si incrociano in una sorta di doppio avvolgimento elicoidale, per terminare rispettivamente nelle due narici sinistra e destra, rapportandosi così con la respirazione alternata delle narici stesse⁹. È lungo il percorso di sushumnà, o più esattamente al suo interno (dato che essa è descritta come racchiudente due altri « canali » concentrici e più tenui, chiamati vajrà e chitrà) ¹⁰ che sono posti i « centri » di cui abbiamo parlato; e, dato che sushumnà è essa stessa localizzata » nel canale midollare, è evidente che non può in alcun modo trattarsi di organi corporei.

Questi centri sono chiamati « ruote » (chakras) e sono descritti come dei « loti » (padmas), ciascuno dei quali ha un determinato numero di petali (irradiantisi nell'intervallo compreso tra vajrà e chitrà, cioè all'interno del primo e intorno al secondo). I sei chakras sono: mùlådàhàra, alla base della colonna vertebrale; swàdhishthàna, corrispondente alla regione addominale; manipūra, alla regione ombelicale; anàhata, alla regione del cuore; vishuddha, alla regione della gola; àjnà, alla regione situata tra i due occhi, cioè al « terzo occhio »; infine, alla sommità della testa, intorno al Brahma-randhra, è un settimo « loto », sahasràra o « loto dai mille petali » che non è annoverato nel numero dei chakras perché, come vedremo in seguito, esso si riferisce, in quanto « centro di coscienza », ad uno stato al di là dei limiti dell'individualità¹¹. Secondo le descrizioni fornite per la meditazione (dhyàna), ogni loto porta nel suo pericarpo lo yantra o simbolo geometrico del hhūta corrispondente, nel quale è il bija-mantra di quello, sorretto dal suo veicolo simbolico (vāhana); là risiede anche una « divinità » (dèvatà), accompagnata da una particolare shakti. Le « divinità » che presiedono ai sei chakras, e che altro non sono se non le « forme di coscienza » attraverso le quali passa l'essere negli stadi corrispondenti, sono rispettivamente, in ordine ascendente, Brahmà, Vishnu, Rudra, Isha, Sadāchiva e Shambhu, che hanno inoltre, dal punto di vista « macrocosmico » la loro dimora nei sei « mondi »

(lokas) gerarchicamente sovrapposti: Bhùrloka, Bhuvarloka, Swarloka, Janaloka, Topo-loka e Maharloka; a Sahasràra presiede Paramashiva, la cui dimora è il Satyaloka; così tutti questi mondi corrispondono ai « centri di coscienza » dell'essere umano, secondo il principio analogico che abbiamo precedentemente indicato. Infine, ciascuno dei petali dei differenti « loti » porta una delle lettere dell'alfabeto sanscrito, o forse sarebbe più esatto dire che i petali sono le lettere stesse¹²; ma sarebbe scarsamente utile ora, entrare maggiormente in dettaglio circa questo argomento, e i complementi necessari a questo riguardo troveranno luogo nella seconda parte del nostro studio, dopo che avremo detto che cos'è Kundalinì, di cui finora non abbiamo parlato.

Kundalinì è un aspetto della Shakii considerata come forza cosmica; è, si potrebbe dire, questa forza stessa intesa come residente nell'essere umano, ove essa agisce come forza vitale; e questo nome di Kundalinì significa che essa è rappresentata come arrotolata su se stessa come un serpente; le sue manifestazioni più generali, del resto, si effettuano nella forma di un movimento spirale che si sviluppa a partire da un punto centrale che ne è il « polo »¹³. L'« arrotolamento » simboleggia uno stato di riposo, quello di una energia «statica » da cui procedono tutte le forme di attività manifesta; in altri termini, tutte le forze vitali più o meno specializzate che sono costantemente in azione nell'individualità umana, sotto la sua doppia modalità sottile e corporea, non sono che aspetti secondari di questa stessa Shakti che in se stessa, come Kundalinì, dimora immobile nel « centro-radice » (mùlādhāra), come base e supporto di ogni manifestazione individuale. Quando essa è « svegliata », si srotola e si pone in direzione ascendente, riassorbendo in sé le diverse Shaktis secondarie man mano che attraversa i differenti centri di cui abbiamo in precedenza parlato, fin quando si unisce a Paramashiva nel « loto dai mille petali » (sahasrāra).

La natura di Kundalinì è descritta come insieme luminosa (jyotirmayi) e sonora (shabdamayì o mantramayì); si sa che la « luminosità » è considerata come caratterizzante propriamente lo stato sottile, e si conosce d'altra parte il ruolo primordiale del suono del processo cosmogonico; vi sarebbe ancora molto da dire, sempre dal punto di vista cosmogonico, sulla stretta connessione esistente tra il suono e la luce¹⁴. Non possiamo qui dilungarci sulla complessa teoria del suono (shahda) e delle sue differenti modalità {para o non manifestato, pashyanti e madhyamā, appartenenti l'uno e l'altro all'ordine sottile, e infine vaikharì che è la parola articolata}, teoria sulla quale poggia l'intera scienza del mantra (mantra-vidyā); ma facciamo notare che è per questa via che si spiega non solo la presenza dei bija-mantras degli elementi all'interno dei « loti », ma anche quella delle lettere sui loro petali. Deve essere chiaro, peraltro, che qui non si tratta delle lettere in quanto caratteri scritti, né come suoni articolati che l'orecchio percepisce; le lettere bensì sono riguardate come i bija-mantras o « nomi naturali » di ogni attività (kriyā) in connessione con il tattwa del centro corrispondente, o come le espressioni in suono grossolano (vaikharishabda) dei suoni sottili prodotti dalle forze sottili costitutive di queste attività.

Kundalinì, finché giace in stato di riposo, risiede nel mùlādhāra chākra, che è, come abbiamo detto, il centro « localizzato » alla base della colonna vertebrale, e che è la radice (mula) di sushumnā e dei nādīs. Là si trova il triangolo (trikona) chiamato Traipural¹⁵, che è la sede della Shakti (Shakti-pitha); essa vi è arrotolata tre volte e mezza¹⁶ intorno al Unga simbolico di Shiva, indicato come Swayambhu, mentre copre con la testa il Brahma-dwāra, cioè l'entrata di sushumnā". Vi sono due altri lingas, uno (Band) nell'anāhata chakra, e l'altro (Itara) nell'ājñā chākra; essi corrispondono ai principali « nodi vitali » (gran-this), il cui attraversamento costituisce ciò che si potrebbe chiamare un « punto critico » nel processo del Kundālini-yoga¹⁸; e ve ne è infine un quarto (Para) nello saha-srāra, residenza di Paramashiva.

Quando Kundalinì è « risvegliata » da pratiche appropriate, nella cui descrizione non ci addentriamo, essa penetra all'interno di sushumnà e, nel corso della sua salita, « buca » successivamente i differenti « loti » che si schiudono al suo passaggio; e man mano che tocca così ciascun centro, riassorbe in sé, come già abbiamo detto, i diversi princìpi della manifestazione individuale che sono specificamente legati ad ogni centro stesso, e che, ricondotti così allo stato potenziale sono trascinati con essa nel suo movimento verso il centro superiore. E questi sono altrettanti stadi del laya-yoga; e a ciascuno di essi è riferito l'ottenimento di certi « poteri » (siddhis) particolari, ma bisogna sottolineare che non è in questo l'essenziale, né bisognerebbe troppo insistervi, dato che la tendenza generale degli Occidentali è di attribuire a questo genere di cose, come del resto a tutto ciò che è « fenomeno », un'importanza che esse in realtà non possono avere. Come assai giustamente fa notare l'autore, lo yogi (o, più esattamente, colui che è sulla via di divenirlo), non aspira al possesso di alcuno stato condizionato, fosse anche uno stato superiore o « celeste », per elevato che possa essere, ma unicamente alla « Liberazione »; a maggior ragione egli non può attaccarsi a dei « poteri » il cui esercizio ha rilievo interamente nel campo della manifestazione più esteriore. Chi ricerca questi « poteri » per se stessi e ne fa lo scopo del suo sviluppo, invece di vedere in essi solo dei risultati accidentali, non sarà mai un vero yogi, poiché essi costituiranno per lui degli ostacoli insormontabili, impedendogli di continuare a seguire la via ascendente sino al suo termine ultimo; tutta la sua « realizzazione » non consisterà in altro che in alcune estensioni dell'individualità umana, risultato il cui valore è assolutamente nullo riguardo allo scopo supremo. Normalmente, i « poteri » in questione non devono essere visti che come segni indicanti che l'essere ha toccato effettivamente l'uno o l'altro stadio; cioè, se si vuole, un mezzo esteriore di controllo; ma ciò che realmente importa, a qualunque stadio si sia, è un certo « stato di coscienza », rappresentato, come abbiamo detto, da una « divinità » (dèvatà) alla quale l'essere si identifica in quel grado di « realizzazione »; e questi stati stessi non valgono che come preparazione graduale all'« unione » suprema, che non ha con essi nulla in comune, così come nulla in comune v'è tra il condizionato e l'incondizionato.

Non riprenderemo qui l'enumerazione, che abbiamo già dato nella prima parte di questo studio, dei centri corrispondenti ai cinque bhùtas e delle loro rispettive « localizzazioni »; essi si rapportano ai differenti gradi della manifestazione corporea e, nel passaggio dall'uno all'altro, ogni gruppo di tattwas è « disciolto » nel gruppo immediatamente superiore, essendo il più grossolano sempre riassorbito nel più sottile (sthulànàm sùkshàm layatì). Per ultimo viene Yājñà chakra, dove sono i tattwas sottili dell'ordine « mentale », e il pericarlo nel quale è il sacro monosillabo Om; questo centro è così chiamato perché è là che si riceve dall'alto (cioè dal campo sovra-individuale) il comandamento (ājñà) del Guru interiore, che è Para-mashiva, al quale il « Sé » è in realtà identico²⁰. La « localizzazione » di questo chakra è in diretto rapporto con il « terzo occhio », che è l'occhio della « Conoscenza » (Jnàna-chakshus); il centro cerebrale corrispondente è la ghiandola pineale, che non è affatto la « la sede dell'anima », secondo la concezione veramente assurda di Cartesio, ma che ha nondimeno un ruolo particolarmente importante come organo di connessione con le modalità extra-corporee dell'essere umano. Come del resto abbiamo spiegato, la funzione di « terzo occhio » si riferisce essenzialmente al « senso dell'eternità » e alla restaurazione dello « stato primordiale » (di cui abbiamo più volte segnalato il rapporto con Hamsa, sotto forma del quale Para-mashiva è detto manifestarsi in questo centro); lo stadio di « realizzazione » corrispondente all'ājñà chakra implica dunque la perfezione dello stato umano, e là è il punto di contatto con gli stati superiori, ai quali si rapporta tutto ciò che è al di là di questo stadio²¹.

Al di sopra di ājñà vi sono due chakras secondari chiamati manas e

soma²²; e nello stesso pericarpo di sahasrâra vi è ancora un « loto » a dodici petali, contenente il triangolo supremo Kâmakalâ, che è la dimora della Shakti²³. Shabdabrahma, cioè lo stato « casuale » e non manifesto del suono (shabda), è rappresentato da Kâma-ilâ, che è la « radice » (mula) di tutti i mantras, che ha sua corrispondenza inferiore (che può essere intesa co-e il suo riflesso in rapporto alla manifestazione grosso-na) nel triangolo Traipura del mûlâdhâra. Non possa-10 qui entrare in dettagli sulle assai complesse descri-oni che di questi centri sono date a fini di meditazione,

che si riferiscono, nella loro maggioranza, alla mantra-dyâ, né fornire l'enumerazione delle diverse Shaktis par-colari che hanno « sede » tra affla e sahasrâra. Sahasrâra, Lfine, è chiamato Shivasthâna, perché è la residenza di aramashiva, in unione con la suprema Nirvana Shakti, la Madre, dei tre mondi »; è la « dimora di beatitudine », do-3 il « Sé » (Atmâ) è realizzato. Colui che conosce vera-Lente e pienamente sahasrâra è affrancato dalla « trasmi-razione » (samsâra), dato che ha spezzato, attraverso que-ta conoscenza, tutti i legami che lo impedivano, ed è uindi pervenuto allo stato di jivanmukta.

* * *

Termineremo con una osservazione, che non crediamo ia mai stata ancora fatta, sulla concordanza tra i centri i questione le Sephirot della Kabbala, le quali, in ef-gtti, debbono necessariamente avere, come tutte le cose, ma loro corrispondenza nell'essere umano. Si potrebbe biettare che le Sephirot sono in numero di dieci, mentre sei chakras e sahasrâra non formano che un totale di ette; ma questa obiezione cade se si osserva che, nella lisposizione dell'« albero sefirotico », vi sono tre coppie »oste simmetricamente sulle « colonne » di destra e di inistra, di modo che l'insieme delle Sephirot si ripartisce u soli sette livelli differenti; tenendo presenti le loro >roiezioni sull'asse centrale o « colonna di mezzo », che ;orrisponde a sushu-nnâ (le due « colonne » laterali essendo in relazione con idâ e pingalâ), ci si trova dunque ricondotti al settenario²⁴.

Cominciando dall'alto, non vi è alcuna difficoltà per quel che concerne l'assimilazione di sahasrâra, « localizzato » nella corona della testa, alla Sephirah suprema, Ke-ther, il cui nome significa precisamente « corona ». Appresso viene l'insieme di Hokmah e Binah, che deve corrispondere a âjnâ, e la cui dualità potrebbe pure essere rappresentata dai due petali di questo « loto »; del resto, esse hanno per « risultante » Daath, cioè la « Conoscenza », e abbiamo visto che la « localizzazione » di âjnâ si riferisce anche all'« occhio della Conoscenza »²⁵. La coppia seguente, cioè Hesed e Geburah, può, secondo un simbolismo molto generico concernente gli attributi di « Misericordia » e di « Giustizia », essere messa in rapporto, nell'uomo, con le due braccia²⁶; queste due Sephirot si porranno dunque sulle spalle, e in conseguenza al livello della regione gutturale corrispondendo così a vishuddha²⁷. Quanto a Thipheret, la sua posizione centrale si riferisce palesemente al cuore, il che richiama immediatamente la do

ma corrispondenza con anâhata. La coppia di Netsah e lod si porrà alle anche, punti d'attacco delle membra inferiori, come quella di Hesed e Geburah alle spalle, punti i attacco delle membra superiori; ora, le anche sono a li-elio della regione ombelicale, dunque del manipûra. In-ine, per quanto riguarda le due ultime Sephiroth, sembra otersi affermare che vi è stata una inversione, poiché esod, secondo il significato stesso del suo nome, è il « fon-amento », il che corrisponde esattamente a mûlâdhâra. Bi-ognerebbe allora assimilare Mâlkuth a swâdhishthâna, co-a che il significato dei nomi sembra del resto giustifi-are, poiché Molkuth è il « Regno », e swâdhishthâna si-nifica letteralmente la « dimora propria » della Shakti. Malgrado la lunghezza di questa esposizione, abbiamo ppena abbozzato qualche aspetto di un argomento che è [avvero inesauribile, e speriamo soltanto di aver potuto pportare così qualche chiarimento

utile a coloro che vor-anno approfondirne lo studio.

LA TEORIA INDÙ DEI CINQUE ELEMENTI

Si sa che, nella dottrina indù, il punto di vista « cosmologico » è rappresentato principalmente dal Vaishèshika, ed anche, sotto un altro aspetto, dal Sànkhya, laddove questo può essere inteso come « sintetico » e quello come « analitico ». Il nome di Vaishèshika è derivato da vishèsha, che significa « carattere distintivo » e, per conseguenza, « cosa individuale »; esso indica dunque propriamente la branca della dottrina che si applica alla conoscenza delle cose operata in modo distintivo e individuale. È questo il punto di vista che corrisponde più esattamente, salve le differenze che necessariamente comportano i rispettivi modi di pensare dei due popoli, a ciò che i Greci, soprattutto nel periodo « presocratico », chiamavano « filosofia fisica ». Preferiamo tuttavia impiegare il termine di « cosmologia » per evitare equivoci, e per meglio sottolineare la differenza profonda che esiste tra ciò di cui si tratta e la fisica dei moderni; e, del resto, è proprio così che la « cosmologia » era intesa nel medio evo occidentale.

Comprendendo nel suo oggetto ciò che si riferisce alle cose sensibili o corporee, che sono d'ordine eminentemente individuale, il Vaishèshika si è occupato della teoria degli elementi, che sono i princìpi costitutivi dei corpi, con maggior dettaglio di quanto non avrebbero potuto fare le altre branche della dottrina; bisogna tuttavia rilevare che si è costretti a far ricorso a queste ultime, e soprattutto al Sànkhya, allorché si tratti di ricercare quali sono i princìpi più universali, da cui procedono questi elemen³⁹

Essi sono, secondo la dottrina indù, in numero di cin-^{le}; e sono chiamati in sanscrito bhùtas, parola derivata da radice verbale bhù, che significa « essere », ma più irticolarmente nel senso di « sussistere », indicando l'es-re manifestato considerato sotto i suoi aspetti « sostan-ali » (l'aspetto « essenziale » essendo espresso dalla radice as); in conseguenza, si collega a questa parola anche la certa idea di « divenire », poiché si pone dal lato della sostanza » che è l'origine di ogni « divenire », in opposizione all'immutabilità dell'* essenza »; ed è in questo senso le Prakriti o la « Sostanza universale » può essere propriamente designata come « Natura », parola che, come il io equivalente greco fysis, implica precisamente innanzitutto, per la sua derivazione etimologica, la stessa idea di « divenire ». Gli elementi sono dunque considerati come delle determinazioni sostanziali o, in altri termini,)me delle modificazioni di Prakriti, modificazioni che anno peraltro un carattere puramente accidentale in rap-^{3rto} ad essa, come l'esistenza corporea, in quanto moda-^{tà} definita da un certo insieme di condizioni determina-[;], non è niente di più che un semplice accidente in rap-^{orto} all'Esistenza universale considerata nella sua interità. Ora, se si considera, nell'essere, l'« essenza » correlati-amente alla « sostanza », essendo questi due aspetti com-^{lementari} l'uno all'altro e corrispondendo essi a quelli tie possiamo chiamare i due poli della manifestazione niversale, cosa che porta ad affermare che essi sono spressioni rispettive di Purusha e di Prakriti in questa ìanifestazione, bisognerà che a queste determinazioni so-^{tanziali} che sono i cinque elementi corporei corrisponda n egual numero di determinazioni essenziali o di « es-^{^nze} elementari », che ne siano, potremmo dire, gli « ar-^{hetipi} », i princìpi ideali o « formali » nel senso aristo-[;]lico del termine, e che appartengano non più alla sfera orporea, ma a quella della manifestazione sottile. Il Sdn-^{hya} considera in effetti in questo modo cinque essenze lementari, che hanno ricevuto il nome di tanmàtras: questo termine indica letteralmente una « misura » o una « assegnazione » delimitante il campo proprio di una certa qualità o « quiddità » nell'Esistenza universale. Va da sé che questi tanmàtras, per il fatto stesso che sono di ordine sottile, non sono minimamente percepibili dai sensi come gli elementi corporei e le loro combinazioni; essi sono soltanto idealmente « concepibili » e non possono ricevere designazioni particolari che per analogia con i differenti ordini di qualità sensibili che loro corrispondono, poiché è la qualità ad essere qui

l'espressione contingente dell'essenza. Infatti essi sono abitualmente designati con gli stessi nomi di queste qualità: auditiva o sonora (shab-da), tattile (sparsha), visiva (rùpa, con il doppio senso di forma e di colore), gustativa (rasa), olfattiva (gandha); ma avvertiamo che queste designazioni non debbono essere prese che come analogiche, poiché queste qualità non possono qui essere considerate se non allo stato principiale e, in qualche modo, « non sviluppato », dato che è solo attraverso i bhùtas che esse saranno, come vedremo, effettivamente manifestate nell'ordine sensibile. La concezione dei tanmâtras è necessaria quando si voglia rapportare la nozione di elementi ai principi dell'Esistenza universale, ai quali essa d'altra parte si ricollega, ma questa volta dal lato « sostanziale », attraverso un altro ordine di considerazioni di cui parleremo in seguito; ma per contro, questa concezione non può evidentemente intervenire quando ci si limiti allo studio delle esistenze individuali e delle qualità sensibili in quanto tali, ed è per questo che non se ne parla nel Vaish.esh.ika che, per definizione, si pone esattamente da quest'ultimo punto di vista.

Ricorderemo che i cinque elementi riconosciuti dalla dottrina indù sono i seguenti: àkàsha, l'etere; vayu, l'aria; téjas, il fuoco; ap, l'acqua; prithvi, la terra. Quest'ordine è quello del loro sviluppo o della loro differenziazione, a partire dall'etere che è l'elemento primordiale; è sempre in quest'ordine che essi sono enumerati in tutti i testi dei Veda nei quali se ne fa menzione, e particolarmente nei passaggi della Chhândogya-Upanishad e della Taittiriya-kapanishad ove è descritta la loro genesi; e il loro ordine di riassorbimento, o di ritorno allo stato indifferenziato, naturalmente l'inverso di quello sopra indicato. D'altra arte, ad ogni elemento corrisponde una qualità sensibile le è considerata come la sua propria qualità, quella che è manifesta essenzialmente la natura e attraverso la quale: essa è da noi conosciuta; e la corrispondenza così stabilita tra i cinque elementi e i cinque sensi è la seguente: U'etere corrisponde l'udito (shrotra), all'aria il tatto (wach), al fuoco la vista (chakshus), all'acqua il gusto (asana), alla terra l'odorato (ghràna); ciò, dato che l'ordine di sviluppo dei sensi è simile a quello degli elementi ai quali essi sono legati e dai quali dipendono direttamente; quest'ordine è, beninteso, conforme a quello nel quale abbiamo già precedentemente enumerato le qualità sensibili rapportandole principalmente ai tanmâtras. Di più: ogni qualità manifestata in un elemento lo è pure in quelli seguenti, non più come loro appartenente in proprio, ma in quanto essi procedono dagli elementi precedenti; sarebbe in effetti contraddittorio supporre che il processo di sviluppo della manifestazione, effettuandosi così gradualmente, potesse comportare, in uno stadio più avanzato, il ritorno allo stato non-manifesto di ciò che già era stato sviluppato in stadi di minore differenziazione.

Prima di procedere oltre, possiamo, per quel che concerne il numero degli elementi e il loro ordine di derivazione, come pure le loro corrispondenze con le qualità sensibili, far notare certe differenze importanti rispetto alle dottrine di quei « filosofi fisici » greci ai quali abbiamo fatto riferimento all'inizio. Anzitutto, la maggior parte di questi non ammette che quattro elementi, non riconoscendo l'etere come elemento distinto; e in ciò, fatto abbastanza curioso, essi si accordano con i Giainisti e i Buddhisti, che sono in opposizione su questo punto, come su molti altri, con la dottrina indù ortodossa. Tuttavia bisogna fare qualche eccezione, soprattutto per Empedocle, che ammetteva i cinque elementi, sebbene sviluppati nell'ordine seguente: l'etere, il fuoco, la terra, l'acqua e l'aria, il che è difficilmente giustificabile; e inoltre, secondo alcuni, anche questo filosofo non avrebbe ammesso che quattro elementi, che vengono allora enumerati in un ordine differente: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Quest'ultimo ordine è esattamente l'inverso di quello che si trova in Platone; sì che bisogna forse vedervi non più l'ordine di produzione degli elementi, ma, al contrario, il loro ordine di

riassorbimento gli uni negli altri. Secondo diverse testimonianze, gli Orfici e i Pitagorici riconoscevano i cinque elementi, il che è perfettamente normale, stante il carattere propriamente tradizionale delle loro dottrine; più tardi, peraltro, li ammette anche Aristotele; ma, sia quello che sia, il ruolo dell'etere non è mai stato, presso i Greci, così importante né così nettamente definito, per lo meno nelle loro scuole esoteriche, come presso gli Indù. Malgrado certi brani del Fedone e del Timeo, che sono senza dubbio d'ispirazione pitagorica, Platone non considera generalmente che quattro elementi: per lui, il fuoco e la terra sono gli elementi estremi, l'aria e l'acqua sono gli elementi mediani, e quest'ordine differisce dall'ordine tradizionale degli indù nel fatto che l'aria e il fuoco sono in posizione invertita; ci si può chiedere se qui non vi sia una confusione tra l'ordine di produzione, se è ben vero che a volte Platone stesso l'ha così voluto intendere, e una ripartizione successiva, basata sul grado di « sottigliezza »³, che del resto ritroveremo tra breve. Platone concorda con la dottrina indù attribuendo al fuoco la visibilità come sua qualità propria, ma se ne allontana attribuendo la tangibilità alla terra invece che all'aria; del resto, pare abbastanza difficile trovare presso i Greci una corrispondenza rigorosamente stabilita tra gli elementi e le qualità sensibili; e si comprende senza difficoltà come sia così, perché, considerando solo quattro elementi, si nota immediatamente una lacuna in questa corrispondenza, essendo il numero cinque dovunque uniformemente ammesso per ciò che riguarda i sensi.

In Aristotele si trovano considerazioni di carattere completamente diverso, laddove si parla sì di qualità, ma queste non sono affatto le qualità sensibili propriamente dette; queste considerazioni sono basate, in effetti, sulle combinazioni del caldo e del freddo, che sono rispettivamente il principio di espansione di condensazione, con il secco e l'umido; il fuoco è caldo e secco, l'aria calda e umida, l'acqua fredda e umida, la terra fredda e secca. I aggruppamenti di queste quattro qualità, che si oppongono due a due, non concernono dunque che i quattro elementi ordinari, con esclusione dell'etere, cosa che peraltro si può giustificare osservando che questo, come elemento primordiale, deve contenere in se stesso l'insieme [elle qualità opposte o complementari, coesistendo allo stato puro in quanto esse vi si equilibrano perfettamente e l'una con l'altra, e preliminarmente alla loro differenziazione, che può essere considerata come il risultato di una rottura di questo equilibrio originale. L'etere deve dunque essere rappresentato come posto al punto in cui le posizioni ancora non esistono, ma a partire dal quale esse si producono, cioè al centro della figura a croce cui bracci corrispondono ai quattro altri elementi; e questa rappresentazione è effettivamente quella adottata [agli ermetisti del medio evo, che riconoscevano espressa l'etere sotto il nome di « quintessenza » (quinta essenziale), il che implica del resto una enumerazione degli elementi in ordine ascendente o « regressivo », cioè inverso a quello della loro produzione, dato che altrimenti l'etere sarebbe il primo elemento e non il quinto; si può così notare che si tratta in realtà di una « sostanza » e non di una « essenza » e, a questo riguardo, l'espressione impiegata mostra una confusione frequente nella terminologia latina medioevale, dove questa distinzione tra « sostanza » e « essenza », nel senso che abbiamo indicato, sembrerebbe non essere mai stata fatta nettamente, così come ce ne si può facilmente rendere conto nella filosofia scolastica.

Nel corso di questa comparazione, dobbiamo ancora d'altra parte mettere in guardia contro una falsa assimilazione alla quale a volte dà luogo la dottrina cinese, nella quale si trova, in effetti, qualcosa che si indica come « i cinque elementi »; questi sono così enumerati: acqua, legno, fuoco, terra, metallo; e questo ordine è considerato, ancora una volta, come quello della loro produzione. Ciò che può indurre in errore è il fatto che il numero è lo stesso da una parte e dall'altra⁵ e che, su cinque termini, tre portano denominazioni equivalenti; ma a che potrebbero corrispondere gli altri due, e come far coincidere l'ordine qui indicato con quello

della dottrina indù? La verità è che, malgrado le apparenti somiglianze, si tratta in questo caso di un punto di vista interamente differente, che sarebbe del resto fuori luogo esaminare in questa sede; e, per evitare confusioni, sarebbe il caso di tradurre il termine cinese hing con una parola diversa da « elementi », per esempio, come si è proposto⁷, con « agenti », che è nello stesso tempo più vicino al suo significato reale.

Detto questo, se vogliamo precisare la nozione di elemento, dobbiamo scartare subito, senza peraltro insistere troppo, molte opinioni erronee abbastanza diffuse su questo argomento nella nostra epoca. In primo luogo, è appena il caso di ricordare che, se gli elementi sono i principi costitutivi dei corpi, ciò è in un senso del tutto diverso da quello che i chimici intendono per costituzione dei corpi, dato che essi considerano questi ultimi come risultanti dalla combinazione di certi « corpi semplici » o cosiddetti tali: da una parte, la molteplicità dei corpi detti semplici si oppone palesemente a questa assimilazione, ³ dall'altra, non è per nulla provato che vi siano dei corpi veramente semplici, tale nome essendo stato dato, in affetti, a quelli che i chimici non sapevano scomporre. In ogni caso, gli elementi non sono dei corpi, anche semplici, ma i principi sostanziali a partire dai quali i corpi sono formati; non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che essi sono designati analogicamente con nomi che possono essere nello stesso tempo quelli di alcuni corpi, ai quali essi però non sono assolutamente identici; ed ogni corpo, quale esso sia, procede in realtà dall'insieme dei cinque elementi, benché possa avere nella sua natura una certa prevalenza dell'uno o dell'altro di essi.

Si è anche voluto, più di recente, assimilare gli elementi ai diversi stati fisici della materia, così come li intendono i fisici moderni, cioè ai suoi differenti gradi di condensazione, producentisi a partire dall'etere primordiale omogeneo, che riempie l'intero spazio, unendo così tra loro tutte le parti del mondo corporeo. Da questo punto di vista, procedendo dal più denso al più sottile, cioè in un ordine inverso da quello che si ammette per la loro differenziazione, si fa corrispondere la terra allo stato solido, l'acqua allo stato liquido, l'aria allo stato gassoso, il fuoco ad uno stato ancora più rarefatto, abbastanza simile a quello che alcuni fisici hanno chiamato « stato radiante », e che dovrebbe allora essere distinto dallo stato eterico. Si ritrova qui la vana preoccupazione, così comune ai nostri giorni, di accordare le idee tradizionali con le concezioni scientifiche profane; ciò non vuol dire, del resto, che un tal punto di vista non possa contenere una parte di verità, nel senso che si può ammettere che ciascuno di questi stati fisici abbia certi rapporti con un determinato elemento; ma si tratta solo di una corrispondenza e non di un'assimilazione, che sarebbe del resto incompatibile con la costante coesistenza di tutti gli elementi in un qualsiasi corpo, sotto qualunque stato esso si presenti; e sarebbe ancor meno legittimo voler andare oltre alla pretesa di identificare gli elementi con le qualità sensibili che, da un altro punto di vista, vi si ricollegano molto più direttamente. D'altro lato, l'ordine di condensazione crescente che si stabilisce così tra gli elementi è lo stesso che abbiamo trovato in Platone: pone il fuoco prima dell'aria e immediatamente dopo l'etere, come se questo fosse il primo elemento differenziantesi in seno all'ambiente cosmico originario; non è dunque in questo modo che si può trovare la giustificazione dell'ordine tradizionale affermato dalla dottrina indù. Bisogna del resto aver sempre una gran cura nell'evitare di attenersi ad un punto di vista troppo sistematico, cioè troppo strettamente limitato e particolare; e ciò avverrebbe sicuramente mal comprendendo la teoria di Aristotele e degli ermetisti che abbiamo indicato, cercando, sotto il pretesto che essa fa intervenire dei principi di espansione e di condensazione, di interpretarla in favore di una identificazione degli elementi con i diversi stati fisici di cui si è parlato.

Volendo assolutamente trovare un punto di contatto con le teorie fisiche, nell'accezione attuale del termine, sarebbe senza dubbio più

giusto considerare gli elementi, riferendosi alla loro corrispondenza con le qualità sensibili, come rappresentanti differenti modalità vibratorie della materia, modalità sotto le quali essa si rende percepibile successivamente a ciascuno dei nostri sensi; e peraltro, quando diciamo successivamente, bisogna comprendere bene che non si tratta qui che di una successione puramente logica⁸. Solamente, quando si parla di modalità vibratorie della materia, come pure quando si parla dei suoi stati fisici, v'è un punto sul quale bisogna fare attenzione: ed è che presso gli Indù (come pure in certa misura presso i Greci), non si trova la nozione di materia nel senso in cui la intendono i fisici moderni; prova ne è il fatto che, come già abbiamo avuto modo di notare, non esiste in sanscrito alcuna parola che possa, pur approssimativamente, tradursi con « materia ». Se dunque si può usare a volte questa nozione di materia per interpretare le concezioni degli antichi, al fine di farsi comprendere più facilmente, si deve tuttavia farlo sempre con alcune precauzioni; è peraltro possibile, ad esempio, parlare di stati vibratorii senza fare necessariamente riferimento alle proprietà speciali che i moderni attribuiscono essenzialmente alla materia. Malgrado ciò, una tale concezione ci sembra ancora la più appropriata ad indicare analogicamente ciò che sono gli elementi, con l'aiuto di un modo di parlare che li illustra per immagini, se così si può dire, piuttosto che definirli veramente; ed è forse questo, in fondo, tutto ciò che è possibile fare con il linguaggio che abbiamo attualmente a disposizione, a seguito dell'oblio in cui sono cadute le idee tradizionali nel mondo occidentale.

Aggiungeremo tuttavia ancora qualcosa: le qualità sensibili esprimono, in rapporto alla nostra individualità umana, le condizioni che caratterizzano e determinano l'esistenza corporea, in quanto modo particolare dell'Esistenza universale, poiché è in virtù di queste qualità che conosciamo i corpi, ad esclusione di ogni altra cosa; possiamo dunque vedere negli elementi l'espressione di quelle stesse condizioni dell'esistenza corporea, non più dal punto di vista umano, ma dal punto di vista cosmico. Non ci è qui possibile dare a questo problema lo sviluppo che esso richiederebbe; ma si può per lo meno comprendere immediatamente da questo come le qualità sensibili procedano dagli elementi, in quanto traduzione o riflessione « microcosmica » delle realtà « macrocosmiche » corrispondenti. Si comprende così che i corpi, essendo propriamente definiti dall'insieme delle condizioni in questione, siano per ciò stesso costituiti come tali dagli elementi nei quali esse si « sostanzializzano »; ed è qui, a quanto pare, la nozione più esatta, e nello stesso tempo più generale, che si possa dare degli elementi stessi.

Passeremo, dopo di ciò, ad altre considerazioni che mostreranno ancor meglio come la concezione degli elementi si ricollegli non solo alle condizioni speciali dell'esistenza corporea, ma anche a condizioni di esistenza di ordine più universale e, più precisamente, alle condizioni stesse di tutta la manifestazione. Si sa quale importanza accordi la dottrina indù ai tre gunas: questo termine designa delle qualità o attribuzioni costitutive e primordiali degli esseri considerati nei loro differenti stati di manifestazione, e che essi traggono dal principio « sostanziale » della loro esistenza, poiché, dal punto di vista universale, esse sono inerenti a Prakriti, nella quale esse sono in perfetto equilibrio, nell'« indistinzione » della pura potenzialità indifferenziata.

Ogni manifestazione o modificazione della « sostanza » rappresenta una rottura di questo equilibrio: gli esseri manifestati partecipano dunque dei tre gunas in grado diverso, e questi non sono degli stati, ma delle condizioni generali alle quali essi sono sottomessi in ogni stato, dalle quali sono in qualche modo legati, e che determinano la tendenza attuale del loro « divenire ». Non possiamo qui addentrarci in una esposizione completa di ciò che riguarda i tre gunas, ma solo esaminare l'applicazione alla distinzione degli elementi; non ci soffermeremo nemmeno sulla definizione di ciascun guna, che abbiamo già dato in molte occasioni; ma ricorderemo soltanto, dato che qui è

particolarmente importante, che sattwa è rappresentato come una tendenza ascendente, tamas come una tendenza discendente, e rajas, che è intermedio tra i due, come una espansione in senso orizzontale. I tre gunas debbono trovarsi in ciascuno degli elementi come in tutto ciò che appartiene al campo della manifestazione universale; ma essi vi si trovano in proporzioni differenti, stabilendo tra gli elementi una sorta di gerarchia, che si può vedere come analoga alla gerarchia che, da un punto di vista assai più esteso, si stabilisce anche tra i molteplici stati dell'Esistenza universale, benché qui si tratti solo di semplici modalità comprese all'interno di un solo ed unico stato. Nell'acqua e nella terra, ma soprattutto nella terra, è tamas che prevale; fisicamente, a questa forza discendente e comprimente corrisponde la gravitazione o la pesantezza. Rajas predomina nell'aria; così questo elemento è inteso come dovuto essenzialmente ad un movimento trasversale. Nel fuoco è sattwa che predomina, poiché il fuoco è l'elemento luminoso; la forza ascendente è simboleggiata dalla tendenza della fiamma ad innalzarsi, e si traduce fisicamente nel potere di dilatazione del calore, in quanto esso si oppone alla condensazione dei corpi.

Per dare di tutto questo una interpretazione più precisa, possiamo raffigurare la distinzione degli elementi come se avvenisse all'interno di una sfera: in essa, le due tendenze ascendente e discendente di cui abbiamo parlato, si svolgeranno secondo le due direzioni opposte considerate sullo stesso asse verticale, in senso contrario l'una all'altra, verso i due poli; quanto all'espansione in senso orizzontale, che segna un equilibrio tra queste due tendenze, essa si compirà naturalmente nel piano perpendicolare al centro di questo asse verticale, cioè sul piano equatoriale. Se consideriamo ora gli elementi come se si distribuissero nella sfera secondo le tendenze che predominano in essi, la terra, in virtù della tendenza discendente della gravità, deve occupare il punto più basso, che è visto come la regione dell'oscurità, e che è nello stesso tempo il fondo delle acque, mentre l'equatore segna la loro superficie, secondo un simbolismo che è del resto comune a tutte le dottrine cosmogoniche, a qualsiasi forma tradizionale esse appartengano. L'acqua occupa dunque l'emisfero inferiore e, pur se la tendenza discendente si afferma nella natura di questo elemento, non si può dire che la sua azione vi si eserciti in modo esclusivo (o quasi esclusivo, dato che la coesistenza necessaria dei tre gunas in tutte le cose impedisce un effettivo raggiungimento del limite estremo in qualunque modo la manifestazione si presenti), poiché, se consideriamo un qualsiasi punto dell'emisfero inferiore diverso dal polo, il raggio che corrisponde a questo punto ha una direzione obliqua, intermedia tra la verticale discendente e l'asse orizzontale. Si può dunque ritenere la tendenza caratterizzata da questa direzione come scomponesi in altre due direzioni di cui essa è la risultante, e che saranno rispettivamente l'azione di tamas e quella di rajas; se rapportiamo queste due azioni alle qualità dell'acqua, la componente verticale, in funzione di tamas, corrisponde alla densità, e la componente orizzontale, in funzione di rajas, alla fluidità. L'equatore segna la regione intermedia, che è quella dell'aria, elemento neutro che controlla l'equilibrio tra le due opposte tendenze, così come fa rajas nei confronti di tamas e sattwa, nel punto dove queste due tendenze si neutralizzano tra loro, e che, estendendosi trasversalmente sulla superficie delle acque, separa e delimita le zone rispettive dell'acqua e del fuoco. In effetti, l'emisfero superiore è occupato dal fuoco, nel quale predomina l'azione di sattwa, ma in cui quella di rajas si esercita ancora, dato che la tendenza in ogni punto di questo emisfero, indicata come già abbiamo fatto per l'emisfero inferiore, è intermedia, questa volta, tra l'orizzontale e la verticale ascendente: la componente orizzontale, in funzione di rajas, corrisponderà qui al calore, e la componente verticale, in funzione di sattwa, alla luce, stante il fatto che calore e luce sono considerati come due termini complementari che si uniscono nella natura dell'elemento igneo.

Non abbiamo però ancora parlato dell'etere: e siccome è il più elevato e sottile tra tutti gli elementi, dobbiamo porlo al punto più alto, cioè al polo superiore, che è la regione della luce pura, in opposizione al polo inferiore che è, come abbiamo detto, la regione dell'oscurità. Così, l'etere domina la sfera degli altri elementi; ma, nello stesso tempo, bisogna anche considerarlo come avviluppante e penetrante tutti questi elementi, di cui è il principio, e ciò in ragione dello stato di indifferenziazione che lo caratterizza, e che gli permette di realizzare una vera « onnipresenza » nel mondo corporeo; come dice Shankaràchàrya nell'Atmà-Bodha, « l'etere è sparso dappertutto, e penetra ad un tempo l'esterno e l'interno delle cose ». Possiamo quindi dire che, tra gli elementi, il solo etere attiene al punto in cui l'azione di sattwa si esercita al più alto grado; ma non possiamo localizzarlo esclusivamente, come abbiamo fatto per la terra al punto opposto, e dobbiamo considerarlo come occupante ad un tempo la totalità del campo elementare, quale che sia la rappresentazione geometrica di cui ci si serve per simboleggiare l'insieme di questo stesso campo. Se abbiamo adottato una rappresentazione sferica, non è solo perché essa permette un'interpretazione più facile e chiara, ma anche perché, prima di tutto, essa si accorda meglio di qualsiasi altra con i principi generali del simbolismo cosmogonico, come li si possono ritrovare in tutte le tradizioni; vi sarebbero a questo riguardo delle comparazioni assai interessanti da fare, ma non possiamo entrare qui in questi dettagli che si allontanerebbero troppo dal quadro del presente studio.

Prima di abbandonare questa parte della nostra esposizione, ci resta da fare ancora un'ultima osservazione: cioè che, se noi prendiamo gli elementi nell'ordine in cui li abbiamo ripartiti nella sfera, procedendo dall'alto in basso, cioè dal più sottile al più denso, ritroviamo esattamente l'ordine indicato da Platone; ma qui quest'ordine, che possiamo definire gerarchico, non si confonde con l'ordine di produzione degli elementi e ne deve essere accuratamente distinto. In effetti, l'aria vi occupa un rango intermedio tra il fuoco e l'acqua, ma essa nondimeno produce prima il fuoco e, a dire il vero, la ragione di queste due situazioni differenti è, in fondo, la stessa: l'aria è un elemento in qualche modo neutro e, per ciò stesso, corrisponde ad uno stato di minore differenziazione del fuoco e dell'acqua, poiché le due tendenze ascendente e discendente vi si equilibrano l'una con l'altra perfettamente. Per contro, questo equilibrio nel fuoco è rotto a favore della tendenza ascendente, e nell'acqua a favore della tendenza discendente; e l'opinione manifestata circa le qualità rispettive di questi due elementi segna nettamente lo stato di maggior differenziazione al quale essi corrispondono. Se ci si pone dal punto di vista della produzione degli elementi, bisogna considerare la loro differenziazione come effettuantesi a partire dal centro della sfera, punto primordiale dove allora porremmo l'etere in quanto loro principio; partendo di là avremo in primo luogo l'espansione orizzontale, corrispondente all'aria, poi la manifestazione della tendenza ascendente, corrispondente al fuoco, e quella della tendenza discendente, corrispondente prima all'acqua e poi alla terra, punto d'arresto e termine finale di tutta la differenziazione elementare. Dobbiamo ora entrare in qualche dettaglio circa le proprietà di ciascuno dei cinque elementi, e innanzitutto stabilire che il primo tra essi, àkàsha o l'etere, è un elemento reale e distinto dagli altri. In effetti, come abbiamo, già in precedenza segnalato, alcuni, specialmente i Buddhisti, non lo riconoscono come tale e, sotto il pretesto che è nirùpa, cioè « senza forma », in ragione della sua omogeneità, lo considerano come una « non-entità » e l'identificano al vuoto poiché, per loro, l'omogeneo non può essere che un puro vuoto. La teoria del « vuoto universale » (sarva-shùnya) si presenta qui peraltro come una conseguenza diretta e logica dell'atomismo poiché, se nel mondo corporeo non vi sono che gli atomi ad avere una esistenza positiva, e se questi atomi devono muoversi per aggregarsi gli uni agli altri e formare così tutti i corpi, questo movimento non

potrà che effettuarsi nel vuoto. Tuttavia, questa conseguenza non è accettata dalla scuola di Kanāda, rappresentante del Vaishēshika, ma eterodossa proprio in quanto ammette l'atomismo con cui, beninteso, questo punto di vista « cosmologico », non ha in sé assolutamente nulla in comune; inversamente, i « filosofi fisici » greci che non annoverano l'etere tra gli elementi sono lungi dall'essere tutti atomisti e sembrano più ignorarlo che rigettarlo espressamente. Sia come sia, l'opinione dei Buddhisti si confuta facilmente rilevando che non si può avere uno spazio vuoto, essendo una tale concezione contraddittoria: in ogni campo della manifestazione universale, di cui lo spazio fa parte, non può aversi del vuoto, poiché questo, che non può essere concepito se non negativamente, non è una possibilità di manifestazione; inoltre, questa concezione di uno spazio vuoto si risolverebbe in quella di un contenente senza contenuto, il che evidentemente non ha senso. L'etere è dunque ciò che occupa l'intero spazio, ma non si confonde per questo con lo spazio stesso, poiché quest'ultimo, non essendo che un contenente, cioè una condizione di esistenza e non una entità indipendente, non può, come tale, essere il principio sostanziale dei corpi, né dare origine agli altri elementi; l'etere non è dunque lo spazio, bensì il contenuto dello spazio considerato prima di ogni differenziazione. In questo stato di indifferenziazione primordiale, che è come un'immagine dell'« indistinzione » di Prakriti relativamente a quello speciale campo di manifestazione che è il mondo corporeo, l'etere racchiude già in potenza, non solo tutti gli elementi, ma anche tutti i corpi, e la sua stessa omogeneità lo rende atto a ricevere ogni forma nelle sue modificazioni. Essendo il principio delle cose corporee, possiede la quantità, che è un attributo fondamentale comune a tutti i corpi; inoltre, è considerato come essenzialmente semplice, sempre in ragione della sua omogeneità, e come impenetrabile, dato che è esso a penetrare tutto.

Stabilita in tal modo, l'esistenza dell'etere si presenta ben altrimenti che come una semplice ipotesi, e ciò mostra bene la profonda differenza che separa la dottrina tradizionale da tutte le teorie scientifiche moderne. Peraltro, è il caso di esaminare ancora un'altra obiezione: l'etere è un elemento reale, ma ciò non è sufficiente a provare che sia un elemento distinto; in altri termini si potrebbe dire che l'elemento sparso in tutto lo spazio corporeo (e vogliamo dire con questo lo spazio capace di contenere dei corpi) non sia altro che l'aria, e allora sarebbe questa, in realtà, l'elemento primordiale. La risposta a questa obiezione è che ciascuno dei nostri sensi ci fa conoscere, come suo proprio oggetto, una qualità distinta da quelle che sono conosciute attraverso gli altri sensi; ora, una qualità non può esistere che in qualcosa alla quale essa sia rapportata come un attributo è rapportato al proprio soggetto, e, siccome ogni qualità sensibile è così attribuita a un elemento di cui essa è la proprietà caratteristica, bisogna necessariamente che ai cinque sensi corrispondano cinque elementi distinti.

La qualità sensibile che è riferita all'etere è il suono; ciò necessita di qualche spiegazione, che sarà facilmente compresa considerando il modo di produzione del suono attraverso un movimento vibratorio, cosa assai lontana dall'essere una scoperta recente come alcuni potrebbero credere, dato che Kanāda afferma espressamente che « il suono è propagato per ondulazioni, onda dopo onda, irradiando in tutte le direzioni, a partire da un centro determinato ». Un tal movimento si propaga attorno al suo punto di partenza in onde concentriche, uniformemente ripartite secondo tutte le direzioni dello spazio, il che dà origine alla figura di uno sferoide indefinito e non chiuso. È qui il movimento meno differenziato tra tutti, in ragione di ciò che possiamo chiamare il suo « isotropismo », ed è per questo che potrà dar nascita a tutti gli altri movimenti, che se ne distingueranno nella misura in cui non si effettueranno più in modo uniforme in tutte le direzioni; e così pure tutte le forme più particolarizzate procederanno dalla forma sferica originaria. Così, la differenziazione dell'etere originariamente omogeneo, differenziazione che genera gli altri elementi, ha per origine un

movimento elementare producentesi nel modo descritto, a partire da un punto iniziale qualsiasi, nell'ambiente cosmico indefinito; ma questo moto elementare non è altro che il prototipo dell'ondulazione sonora. La sensazione autidiva, del resto, è la sola che ci faccia percepire direttamente un movimento vibratorio; e se anche si ammette, con la maggior parte dei fisici moderni, che le altre sensazioni provengano da una trasformazione di movimenti simili, non è men vero che esse ne differiscono qualitativamente in quanto sensazioni, il che è qui la sola considerazione essenziale. D'altra parte, dopo quanto si è detto, è nell'etere che risiede la causa del suono ma è chiaro che questa causa deve essere distinta da ambiti diversi che possono servire secondariamente alla propagazione del suono, e che contribuiscono a rendercelo percettibile amplificandone le vibrazioni eteriche elementari, e ciò tanto più quanto più questi ambiti sono densi; aggiungiamo infine, a questo proposito, che la qualità sonora è parimenti avvertibile negli altri quattro elementi, in quanto essi tutti procedono dall'etere. A parte queste considerazioni, l'attribuzione della qualità sonora all'etere, cioè al primo degli elementi, ha un'altra ragione profonda, che si ricollega alla dottrina della primordialità e della perpetuità del suono; ma questo è un punto sul quale possiamo qui fare solo di passaggio una semplice allusione.

Il secondo elemento, quello che per primo si differenzia a partire dall'etere, è vāyu o l'aria; la parola vāyu, derivata dalla radice verbale va che significa « andare » o « muoversi », indica propriamente il soffio o il vento e, in conseguenza, la mobilità è considerata come il carattere essenziale di questo elemento. Più precisamente l'aria è considerata, come abbiamo già detto, come dotata di un moto trasversale, moto nel quale tutte le direzioni dello spazio non giocano più uno stesso ruolo, come nel movimento sferico che abbiamo in precedenza considerato, ma che al contrario si effettua secondo una certa direzione particolare; si tratta, insomma, del movimento rettilineo, al quale dà origine la determinazione di questa direzione. Questa propagazione del movimento secondo certe direzioni determinate implica una rottura dell'omogeneità dell'ambiente cosmico; e abbiamo allora un moto complesso che, non essendo più « isotropo », deve essere costituito da una combinazione o una coordinazione di movimenti vibratorii elementari. Un tal moto dà origine a forme parimenti complesse e, siccome la forma è ciò che tocca in primo luogo il tatto, la qualità tangibile può essere riferita all'aria come ad essa appartenente in proprio, in quanto questo elemento è, per la sua mobilità, il principio della differenziazione delle forme. È dunque per effetto della mobilità che l'aria è per noi avvertibile; analogicamente, del resto, l'aria atmosferica non diviene sensibile al tatto che grazie al suo spostamento; ma, secondo l'osservazione di carattere generale che abbiamo in precedenza fatta, bisogna guardarsi dall'identificare l'elemento aria con questa aria atmosferica, che è un corpo, come alcuni non hanno mancato di fare, rilevando accostamenti del genere. È così che Kanāda dichiara che l'aria è incolore; ma è facile comprendere che si può dire così, senza per questo far riferimento alle proprietà dell'aria atmosferica, dato che il colore è una qualità del fuoco, e quest'ultimo è logicamente posteriore all'aria nell'ordine di sviluppo degli elementi; questa qualità non è dunque ancora manifestata allo stadio che è rappresentato dall'aria.

PRlTHVllfAYU

Il terzo elemento è tējas o il fuoco, che si manifesta ai nostri sensi sotto due aspetti principali, la luce e il calore; la qualità che gli appartiene in proprio è la visibilità e, a questo proposito, è sotto il suo aspetto luminoso che esso deve essere considerato; ciò è così chiaro che non ha bisogno di spiegazioni, dato che, evidentemente, è solo grazie alla luce che i corpi si rendono visibili. Secondo Kanāda, « la luce è colorata, ed essa è il principio di colorazione dei corpi »; il colore è dunque una proprietà caratteristica della luce: nella luce stessa essa è bianca e risplendente; nei diversi corpi, è variabile, e la si può

distinguere attraverso le sue modificazioni dei colori semplici e dei colori misti o mescolati. Notiamo che i Pitagorici, secondo quanto dice Plutarco, affermavano pure che « i colori non sono altro che un riflesso della luce, modificata in diverse maniere »; si sarebbe quindi in torto a vedere in ciò ancora una volta, una scoperta della scienza moderna. D'altra parte, sotto il suo aspetto calorico, il fuoco si rende sensibile al tatto, nel quale produce l'impressione della temperatura; l'aria sotto questo aspetto è neutra, dato che è anteriore al fuoco e che il calore è un aspetto di questo; e, quanto al freddo, esso è inteso come una proprietà caratteristica dell'acqua. Così, con riferimento alla temperatura, come accade a proposito dell'azione delle due tendenze ascendente e discendente che abbiamo in precedenza definito, il fuoco e l'acqua si oppongono l'uno all'altra, mentre l'aria si trova in uno stato di equilibrio tra questi due elementi. Del resto, se si considera che il freddo aumenta la densità dei corpi contraendoli, laddove il calore li dilata e li rende più sottili, si riconoscerà senza difficoltà che la correlazione del caldo e del freddo rispettivamente con il fuoco e l'acqua si trova ricompresa, a titolo di applicazione particolare e di semplice conseguenza, nella teoria generale dei tre gunas e della loro ripartizione nell'insieme dell'ambito elementare. Il quarto elemento, ap o l'acqua, ha per proprietà caratteristiche, oltre al freddo di cui abbiamo parlato, la densità o gravità, che ha in comune con la terra, e la fluidità o viscosità, che è la qualità attraverso la quale essenzialmente si distingue da tutti gli altri elementi; abbiamo già indicato la correlazione di queste due proprietà con le azioni rispettive di tatanas e di rajasa. D'altra parte, la qualità sensibile che corrisponde all'acqua è il sapore; e si può incidentalmente notare, benché non vi sia bisogno di attribuire una eccessiva importanza a considerazioni di tal genere, che ciò è in accordo con l'opinione dei moderni fisiologi i quali pensano che un corpo non sia « sapido » che quando possa sciogliersi nella saliva; in altri termini, il sapore, in un corpo qualsiasi, è una conseguenza della fluidità.

Infine, il quinto e ultimo elemento è prithivi o la terra, che, non possedendo più la fluidità come l'acqua, corrisponde alla modalità corporea più condensata di tutte; è così che in questo elemento troviamo la gravità nel suo più alto grado, manifestantesi nella discesa o caduta dei corpi. La qualità sensibile propria alla terra è l'odore; ciò perché questa qualità è considerata risiedere nelle particelle solide che, staccandosi dai corpi, entrano in contatto con l'organo dell'odorato. Anche su questo punto non sembra che vi sia disaccordo con le attuali teorie fisiologiche; e del resto, anche se vi fosse un disaccordo, ciò in fondo importerebbe poco, dato che l'errore dovrebbe ritrovarsi in ogni caso nella scienza profana e non certo nella dottrina tradizionale.

Per terminare, diremo qualche parola circa il modo in cui la dottrina indù considera gli organi dei sensi nei loro rapporti con gli elementi: poiché ogni qualità sensibile procede da un elemento nel quale essenzialmente risiede, è necessario che l'organo attraverso il quale essa è percepita le sia conforme, cioè che sia anch'esso della natura dell'elemento corrispondente. È così che sono costituiti i veri organi dei sensi, e bisogna, contrariamente all'opinione dei Buddhisti, distinguerli dagli organi esteriori, cioè dalle parti del corpo umano che null'altro sono se non la loro sede e i loro strumenti. Così, il vero organo dell'udito non è il padiglione auricolare, ma la porzione di etere contenuta nell'orecchio interno, che entra in vibrazione sotto l'influenza di una onda sonora; e Kenada fa osservare che non è la prima onda né le onde intermedie che fanno estendere il suono, ma l'ultima onda che viene in contatto con l'organo dell'udito. Così pure, il vero organo della vista non è il globo oculare, né la pupilla e tanto meno la retina, ma un principio luminoso che risiede nell'occhio, e che entra in comunicazione con la luce emanata dagli oggetti esterni o riflessa da essi; la luminosità dell'occhio non è normalmente visibile, ma può divenirlo in certe circostanze,

particolarmente per quanto riguarda gli animali che vedono nell'oscurità della notte. Bisogna inoltre notare che il raggio luminoso attraverso il quale si effettua la percezione visiva, e che si estende tra l'occhio e l'oggetto percepito, può essere considerato in due sensi: da una parte come procedente dall'occhio per raggiungere l'oggetto, e dall'altra, reciprocamente, come proveniente dall'oggetto verso la pupilla dell'occhio; si trova una simile teoria della vista nei Pitagorici, e ciò si accorda anche con la definizione che Aristotele dà della sensazione, concepita come « l'atto comune del senziente e del sentito ». Si potrebbero fare considerazioni dello stesso genere per gli organi di ciascun altro senso; ma pensiamo di aver dato, attraverso questi esempi, indicazioni sufficienti a questo riguardo.

Tale è, esposta nelle sue grandi linee e interpretata il più esattamente possibile, la teoria indù degli elementi, la quale, oltre all'interesse che presenta in sé, è suscettibile di far comprendere, in modo più generale, qual'è il punto di vista « cosmologico » delle dottrine tradizionali.

AH

DHARMA1

La parola dharma sembra essere uno dei termini sanscriti che imbarazzano la maggior parte dei traduttori, e non senza ragione, poiché, in effetti, presenta molteplici sensi, ed è certamente impossibile renderlo sempre uniformemente con una stessa parola in un'altra lingua; sarebbe forse meglio, il più delle volte, conservarlo puramente e semplicemente, a condizione di spiegarlo con un commento. Gualtherus H. Mees, che ha consacrato a questo argomento un libro² il quale, pur limitandosi quasi esclusivamente al punto di vista sociale, mostra una maggior comprensione di quanta non se ne incontri nella maggior parte degli Occidentali, fa notare molto giustamente che, se vi è in questo termine una certa indeterminatezza, ciò non vuole assolutamente dire che esso sia vago, né prova che le concezioni degli antichi mancassero di chiarezza, e tanto meno che essi non abbiano saputo distinguere i differenti aspetti di ciò di cui si tratta; questa pretesa vaghezza, di cui si potrebbero trovare ben altri esempi, indica piuttosto che il pensiero degli antichi era assai meno strettamente limitato di quello dei moderni, e che, in luogo di essere analitico come quello di questi ultimi, esso era essenzialmente sintetico. Qualcosa di questa indeterminazione, del resto, vi è anche in un termine come quello di « legge », ad esempio, che racchiude sensi assai differenti gli uni dagli altri; e questo termine di « legge » è proprio, insieme a quello di « ordine », uno di quelli che, nella maggior parte dei casi, possono rendere meno imperfettamente l'idea di dharma.

Si sa che dharma deriva dalla radice dhri, che significa portare, sorreggere, sostenere, mantenere³; si tratta dunque propriamente di un principio di conservazione degli esseri, e per conseguenza di stabilità, per lo meno per quanto ciò è compatibile con le condizioni della manifestazione, dato che tutte le applicazioni del dharma si riferiscono sempre al mondo manifesto. E non si può ammettere, come invece sembra fare l'autore, che il termine possa più o meno sostituire quello di Atmà, con la sola differenza che esso sarebbe « dinamico » invece che « statico »; Atmà è non-manifesto, e dunque immutabile; e dharma ne è una espressione, se si vuole, nel senso che riflette l'immutabilità principale nell'ordine della manifestazione; non è « dinamico » che nella misura in cui la manifestazione implica necessariamente un « divenire », ma è ciò che fa sì che il « divenire » non sia mero cambiamento, ciò che conserva sempre, attraverso il cambiamento, una certa relativa stabilità. È del resto importante rilevare, a questo proposito, che la radice dhri è pressoché identica, come forma e come senso, ad un'altra radice, dhru, dalla quale deriva il termine dhruva che indica il « polo »; effettivamente è a questa idea di « polo » o di « asse » del mondo manifesto che conviene far riferimento se si vuol comprendere veramente la nozione di dharma: è ciò che permane invariabile al centro delle rivoluzioni di tutte le cose, e che regola il corso del cambiamento per il fatto

stesso che non ne è partecipe. Non bisogna dimenticare che, per il carattere sintetico del pensiero che esprime, il linguaggio è qui molto più strettamente legato al simbolismo che nelle lingue moderne, e che è del resto ad esso che attiene la molteplicità di sensi di cui ora parleremo; e forse si potrebbe anche dimostrare che la concezione del dharma si ricollega abbastanza direttamente alla rappresentazione simbolica dell'* asse » attraverso la figura dell'* Albero del Mondo ».

D'altra parte, il Mees segnala con ragione la parentela della nozione di dharma con quella di rita, che ha etimologicamente il senso di « rettitudine » (allo stesso modo che il Te della tradizione estremo-orientale, il quale è pure assai vicino al dharma), cosa che richiama ancora una volta, evidentemente, l'idea dell'* asse », che è quella di una direzione costante ed invariabile. Allo stesso tempo, il termine rita è identico alla parola « rito », e si potrebbe dire in effetti che quest'ultimo, per lo meno in origine, designa tutto ciò che è compiuto conformemente all'ordine; e non assume una accezione più ristretta che in seguito alla degenerazione che dà luogo ad una attività « profana », in qualunque campo ciò avvenga. Deve essere chiaro che il rito conserva sempre il medesimo carattere, e che è l'attività non rituale ad essere in qualche modo deviata: tutto ciò che è solo « convenzione » o « costume », senza alcuna ragione profonda, non esisteva alle origini; e il rito, tradizionalmente inteso, non ha alcun rapporto con tutto ciò, che non potrà mai esserne se non una contraffazione o una parodia. Ma vi è qualcosa di più: quando parliamo qui di conformità all'ordine, non bisogna aver presente soltanto l'ordine umano, ma anche e soprattutto l'ordine cosmico; in ogni concezione tradizionale, in effetti, vi è sempre una stretta corrispondenza tra l'uno e l'altro, ed è precisamente il rito che mantiene le loro relazioni in maniera cosciente, implicando in qualche modo una collaborazione dell'uomo, nella sfera in cui si esercita la sua attività, con l'ordine cosmico stesso. E così pure la nozione di dharma non è limitata all'uomo, ma si estende a tutti gli esseri e a tutti i loro stati di manifestazione; è per questo che una concezione unicamente sociale non potrebbe essere sufficiente per com64

65

prenderla a fondo: essa non ne è nulla più di una applicazione particolare, che non deve mai essere separata dalla « legge » o « norma » primordiale e universale di cui non è che la traduzione in modo specificamente umano. Senza dubbio si può ben parlare di un dharma proprio di ciascun essere (swadharma) o di ciascun gruppo di esseri, come, ad esempio, di una collettività umana; ma ciò non è, a dire il vero, che una particolarizzazione del dharma in rapporto alle condizioni speciali di questo essere o gruppo di esseri, la cui natura e costituzione sono forzatamente analoghe a quelle dell'insieme di cui fa parte, sia questo insieme un certo stato di esistenza o addirittura l'intera manifestazione, dato che l'analogia si applica sempre ad ogni grado e ad ogni livello. Come si vede, siamo qui ben lontani da una concezione « morale »: se una idea come quella di « giustizia » conviene a volte per rendere il senso di dharma, non si tratta che di una espressione umana dell'equilibrio o dell'armonia, cioè di uno degli aspetti del mantenimento della stabilità cosmica. A maggior ragione, una idea di « virtù » non può qui applicarsi che nella misura in cui indichi che le azioni di un essere sono conformi alla sua propria natura e, per ciò stesso, all'ordine totale che ha il suo riflesso e la sua immagine nella natura di ciascuno. E ancora, qualora si consideri una collettività umana e non più un individuo isolato, l'idea di « legislazione » non rientra in quella di dharma se non in quanto questa legislazione deve normalmente essere un adattamento dell'ordine cosmico all'ambiente sociale; e questo carattere è particolarmente visibile in ciò che concerne l'istituzione delle caste, come vedremo in un prossimo articolo. Si spiegano così, insomma, tutti i significati secondari del termine dharma; e non vi è alcuna difficoltà se non quando li si

voglia considerare separatamente e senza vedere come essi siano derivati da un principio comune che è, si potrebbe dire, l'unità fondamentale alla quale si riconduce la loro molteplicità \ Prima di terminare queste considerazioni, dobbiamo ancora indicare, per situare più esattamente la nozione di dharma, il ruolo che essa occupa tra gli scopi che le Scritture tradizionali indù assegnano alla vita umana. Questi scopi sono in numero di quattro e sono così indicati in un ordine gerarchicamente ascendente: artha, kàma, dharma, moksha; quest'ultimo, cioè la « Liberazione », è lo scopo supremo e, essendo al di là della manifestazione, appartiene ad un ordine del tutto differente da quello degli altri tre e non ha rispetto ad essi un comune metro di giudizio, così come l'assoluto non lo ha nei confronti del relativo. Quanto ai tre primi scopi, che si riferiscono tutti al manifesto, artha comprende l'insieme dei beni di ordine corporeo; kàma è il desiderio, la cui soddisfazione costituisce il bene di ordine psichico; essendo dharma superiore a quest'ultimo, bisogna considerare la sua realizzazione come avente propriamente rilevanza nell'ordine spirituale, il che si accorda in effetti con il carattere di universalità che gli abbiamo riconosciuto. Va da sé, peraltro, che tutti questi scopi, ivi compreso lo stesso dharma, essendo sempre contingenti come la manifestazione al di fuori della quale essi non potrebbero essere presi in considerazione, non potranno che essere subordinati allo scopo supremo, di fronte al quale non sono altro che semplici strumenti. Ciascuno di questi scopi è del resto subordinato a quelli che gli sono superiori pur restando ancora nel relativo; ma, quando essi sono enumerati con l'esclusione di moksha, si tratta allora di un punto di vista limitato alla considerazione del manifesto, ed è solo per questo che dharma può a volte apparire come lo scopo più elevato proposto all'uomo. Vedremo inoltre, in seguito, come questi scopi siano in particolare corrispondenza rispettivamente con i diversi varnas⁵; e possiamo subito dire che questa corrispondenza poggia essenzialmente sulla teoria dei tre gunas, il che mostra, ancora una volta, come l'ordine umano appaia indissolubilmente legato all'intero ordine cosmico.

VARNA1

Gualtherus H. Mees, nel suo libro *Dharma and Society* di cui abbiamo già parlato, si dilunga soprattutto, come abbiamo detto, sul tema delle caste; non accetta peraltro questa parola nel senso in cui noi la intendiamo, ma preferisce mantenere il termine sanscrito di varna senza tradurlo, o renderlo con una espressione quale quella di « classi naturali » che, in effetti, definisce abbastanza bene ciò di cui si tratta, cioè, in verità, di una ripartizione gerarchica degli esseri umani in conformità con la natura propria di ognuno di essi. C'è tuttavia il pericolo che il termine « classe », pur accompagnato da un qualificativo, evochi l'idea di qualcosa di più o meno comparabile alle classi sociali dell'Occidente, che sono puramente artificiali e non hanno nulla in comune con una gerarchia tradizionale, di cui rappresentano tutt'al più una sorta di parodia o di caricatura. Così pensiamo, da parte nostra, che sia meglio impiegare il termine « caste », che ha sicuramente un valore del tutto convenzionale, ma che per lo meno è stato creato espressamente per designare l'organizzazione indù; ma il Mees lo riserva alle molteplici caste che esistono di fatto nell'India attuale, e nelle quali vuol vedere qualcosa di completamente differente dai primitivi varnas. Non possiamo seguire questo modo di vedere le cose, poiché non si tratta in realtà che di suddivisioni secondarie, dovute ad una complessità o ad una maggiore differenziazione dell'organizzazione sociale, e, quale che sia la loro molteplicità, esse rientrano sempre, nondimeno, nel quadro dei quattro varnas, i quali soli costituiscono la gerarchia fondamentale e permangono necessariamente invariabili, come espressione dei principi tradizionali e riflesso dell'ordine cosmico nell'ordine sociale umano. Sotto la distinzione che il Mees fa tra varna e « casta », vi è un'idea che ci sembra ispirata in buona misura alle teorie bergsoniane sulle « società aperte » e le « società chiuse », benché l'autore non si

riferisca mai espressamente a queste: egli cerca di distinguere due aspetti del dharma, di cui l'uno corrisponderebbe più o meno al varna e l'altro alla « casta », e il cui prevalere si affermerebbe alternativamente in quelli che chiama « periodi di vita » e « periodi di forma », e ai quali attribuisce rispettivamente caratteri « dinamici » e « statici ». Non abbiamo affatto l'intenzione di discutere queste concezioni storico-filosofiche, che non poggiano evidentemente su alcun dato tradizionale; ci sembra più interessante rilevare un malinteso riguardante la parola fati che l'autore crede indicare ciò che lui chiama « casta », mentre in realtà essa si impiega molto semplicemente come un equivalente o un sinonimo di varna. Il termine fati significa letteralmente « nascita », ma non bisognerebbe intenderlo, per lo meno esclusivamente, nel senso di « eredità »; esso indica la natura individuale dell'essere, come insieme di possibilità che egli svilupperà nel corso della sua esistenza; questa natura risulta innanzitutto da quel che è l'essere in se stesso e solo secondariamente dall'influenza dell'ambiente, di cui fa parte l'eredità propriamente detta; e bisogna ancora aggiungere che questo ambiente è normalmente determinato da una certa legge di « affinità », in modo da essere così conforme il più possibile alle tendenze proprie dell'essere che vi nasce; abbiamo detto normalmente, poiché vi possono essere delle eccezioni più o meno numerose, per lo meno in un periodo di confusione come il Kali-Yuga. A questo punto, non si vede proprio che cosa potrebbe essere una casta « aperta », se si intende con questa espressione (e che cos'altro si potrebbe intendere?) che un individuo avrebbe la possibilità, a un dato momento, di cambiare casta; ciò implicherebbe per lui un cambiamento di natura che è del tutto inconcepibile come lo sarebbe un cambiamento improvviso di specie nella vita di un animale o di un vegetale (e si può notare che il termine fati ha anche il senso di « specie », il che giustifica ancor di più questo paragone). Un apparente cambiamento di casta non potrebbe essere niente di più che la riparazione di un errore, nel caso in cui si fosse in un primo momento attribuita all'individuo una casta che non era veramente la sua; ma il fatto che un tale errore possa a volte prodursi (ancora una volta a causa dell'ottenebramento del Kali-Yuga) non impedisce affatto, in linea generale, la possibilità di determinare la vera casta fin dalla nascita; e se il Mees sembra credere che l'eredità debba essere presa in considerazione solo allora, è senza dubbio perché ignora che i mezzi per questa determinazione possono essere forniti da certe scienze tradizionali, non foss'altro che dall'astrologia (la quale, beninteso, è qui tutt'altra cosa che la pretesa « astrologia scientifica » di certi Occidentali moderni e non ha niente a che vedere con un'arte « congetturale » o « divinatoria », non più che con l'empirismo delle statistiche e del calcolo delle probabilità).

Chiarito tutto questo, torniamo alla nozione stessa di varna: questa parola significa propriamente « colore », ma anche, per estensione, « qualità » in senso generale, e ciò perché essa può essere presa per indicare la natura individuale; il Mees scarta molto giustamente la bizzarra interpretazione proposta da alcuni, che vorrebbero vedere nel senso di « colore » la prova che la distinzione dei varnas sarebbe stata, in origine, basata su differenze razziali, cosa di cui è del tutto impossibile trovare la minima conferma. La verità è che, se dei colori sono effettivamente attribuiti ai varnas, ciò è in modo puramente simbolico; e la « chiave » di questo simbolismo è data dalla corrispondenza con i gunas, corrispondenza che è soprattutto indicata molto esplicitamente in questo testo del Vishnu-Purdna: « Quando Brahmà, con formemente al suo disegno, volle produrre il mondo, degli esseri nei quali prevaleva sattwa promanarono dalla sua bocca; altri nei quali rajās era predominante promanarono dal suo petto; altri nei quali rajās e tamas erano entrambi forti promanarono dalle sue cosce; infine, altri che avevano per caratteristica principale tamas promanarono dai suoi piedi. Da questi esseri furono composti i quattro varnas, i Brāhmanas, gli Kshatriyas, i Vaishyas e

gli Shùdras, che erano provenuti rispettivamente dalla sua bocca, dal suo petto, dalle sue cosce e dai suoi piedi ». Dato che sattwa è rappresentato dal colore bianco, questo è naturalmente attribuito ai Brāhmanas; così il rosso, colore rappresentativo di rajas è degli Kshatriyas; i Vai* shyas, caratterizzati da una mescolanza dei due gunas inferiori, hanno per colore simbolico il giallo; infine il nero, colore di tamas, è di conseguenza quello che conviene agli Shùdras.

La gerarchizzazione dei varnas, così determinata dai gunas che in essi rispettivamente predominano, si sovrappone esattamente a quella degli elementi, così come noi l'abbiamo esposta nel nostro studio su questo argomento; e ciò scaturisce immediatamente dal confronto dello schema appena dato con quello riportato allora. Bisogna solamente rilevare, perché la somiglianza sia completa, che il posto dell'etere deve essere qui occupato da Hamsa, cioè dalla casta primordiale unica che esisteva nel Krita-Yuga, e che conteneva in principio e allo stato indifferenziato i quattro varnas successivi, così come l'etere contiene gli altri quattro elementi. D'altra parte, il Mees tenta, pur cercando di non spingere troppo oltre le analogie, di indicare una corrispondenza dei quattro varnas con i quattro àshramas o stati regolari dell'esistenza, che non esaminiamo in questa sede, e anche con i quattro scopi della vita umana di cui abbiamo precedentemente parlato a proposito del àharma; una divisione quaternaria l'ha indotto ad una palese inesattezza. In effetti, è evidentemente inammissibile il proporre come scopo, fosse anche il più inferiore di tutti, l'ottenimento di qualcosa che corrisponderebbe puramente e semplicemente a tamas; la ripartizione, se la si effettua dal basso in alto, deve dunque in realtà cominciare ad un gradino immediatamente superiore a quello⁴, così come indica il nostro secondo schema; ed è facile comprendere che dharma ben corrisponde effettivamente a sattwa, kàma a rajas, e artha ad una mescolanza di rajas e di tamas. Nello stesso tempo, le relazioni di questi scopi con il carattere e il ruolo dei tre varnas superiori (cioè di quelli i cui membri possiedono le qualità di àrya e di dwija) appaiono allora senza difficoltà: la funzione dei Vaishya ben si riferisce all'acquisizione di artha o dei beni di ordine corporeo; kàma o il desiderio è il movente dell'attività che conviene propriamente allo Kshatriya; e il Brāhmana è davvero il rappresentante e il naturale custode del dharma. Quanto a moksha, questo scopo supremo è, come abbiamo detto, di un ordine del tutto differente dagli altri tre e senza alcun comune denominatore con essi; esso si situa dunque al di là di tutto ciò che corrisponde alle funzioni particolari dei varnas, e non potrebbe essere contenuto, come gli scopi transitori e contingenti, nella sfera che rappresenta il campo dell'esistenza condizionata, poiché è precisamente la liberazione da questa stessa esistenza; esso è così, chiaramente, al di là dei tre gunas, i quali non concernono che gli stati della manifestazione universale.

Queste considerazioni mostrano abbastanza chiaramente che, quando si tratta di istituzioni tradizionali, un punto di vista unicamente « sociologico » è insufficiente per andare in fondo alle cose, poiché il vero fondamento di queste istituzioni è di ordine propriamente « cosmologico »; ma va da sé che certe lacune a questo riguardo non devo no tuttavia minimamente impedirci di riconoscere il merito dell'opera del Mees, che è certamente di gran lunga superiore alla maggior parte dei lavori che altri Occidentali hanno consacrato alle stesse questioni.

TANTRISMO E MAGIA

Si usa, in Occidente, attribuire al Tantrismo un carattere « magico », o per lo meno credere che la magia vi giochi un ruolo preminente; vi è qui un errore d'interpretazione per ciò che concerne il Tantrismo, e forse anche per ciò che concerne la magia, a proposito della quale noi contemporanei abbiamo generalmente solo idee

estremamente vaghe e confuse, come abbiamo già mostrato in altre occasioni. Non torneremo qui su quest'ultimo punto; ma, prendendo la magia nel suo senso rigorosamente proprio, e supponendo che sia proprio così che la si intende, ci chiederemo soltanto se c'è qualcosa, nel Tantrismo, che possa offrire il destro a questa famosa interpretazione, dato che è sempre più interessante spiegare un errore che limitarsi a constatarlo.

Innanzitutto, ricorderemo che la magia, per quanto sia in sé d'ordine inferiore, è tuttavia una scienza tradizionale autentica; come tale, essa può legittimamente ottenere un posto tra le applicazioni di una dottrina ortodossa, a condizione che si tratti di un posto subordinato e secondarissimo come conviene al suo carattere essenzialmente contingente. D'altra parte, dato che l'effettivo sviluppo delle scienze tradizionali particolari è di fatto determinato dalle condizioni proprie dell'una o dell'altra epoca, è naturale e in certo qual modo normale che le più contingenti tra esse si sviluppino soprattutto nel periodo in cui l'umanità è più lontana dall'intellettualità pura, cioè nel Kali-Yuga, e che vi acquistino, pur restando nei limiti lo⁷⁷

ro assegnati dalla loro stessa natura, un'importanza che non avrebbero mai potuto avere in epoche precedenti. Le scienze tradizionali, quali che siano, possono sempre servire da « supporto » per innalzarsi ad una conoscenza di ordine superiore, ed è ciò, più che quello che sono in se stesse, a conferire loro un valore propriamente dottrinale; ma, come dicevamo, tali « supporti » divengono sempre più contingenti man mano che si compie la « discesa » ciclica, al fine di adattarsi alle possibilità umane di ciascuna epoca. Lo sviluppo delle scienze tradizionali inferiori, insomma, non è che un caso particolare della necessaria « materializzazione » dei « supporti » di cui abbiamo parlato; ma, nello stesso tempo, va da sé che i pericoli di deviazione divengono sempre più forti quanto più si va lontano in questo senso, ed è per questo che una scienza come la magia è palesemente tra quelle che danno più facilmente luogo ad ogni sorta di deformazione e di uso illegittimo; la deviazione in ogni caso, non è del resto imputabile, in definitiva, che alle stesse condizioni di quel periodo di « oscurità » che è il Kali-Yuga. È facile comprendere la relazione diretta che queste considerazioni hanno con il Tantrismo, forma dottrinale specialmente adatta al Kali-Yuga; e, se si aggiunge che, come abbiamo già indicato, il Tantrismo insiste in modo affatto speciale sulla « potenza » come mezzo e come base possibile di « realizzazione », non ci si dovrà meravigliare che esso debba per ciò stesso accordare una importanza piuttosto considerevole, si potrebbe dire il massimo d'importanza compatibile con la loro relatività, alle scienze che, in un modo o nell'altro, sono suscettibili di contribuire allo sviluppo di questa « potenza » in un qualsiasi campo. Dato che la magia è evidentemente uno di questi casi, non è minimamente da contestare che essa trovi posto in questo campo; ma ciò che bisogna chiaramente dire, è che essa non potrebbe in alcun modo costituire l'elemento essenziale del Tantrismo: coltivare la magia per se stessa, come pure porsi quale scopo lo studio o la produzione di « fenomeni » non importa di qual genere, significa chiudersi nell'illusione invece che tendere a liberarsene; ciò è solo deviazione e, in conseguenza, non si tratta più del Tantrismo, che è invece l'aspetto di una tradizione ortodossa e una « via » destinata a condurre l'essere alla vera « realizzazione ».

Si riconosce generalmente di buon grado che vi è una iniziazione tantrica, ma, il più delle volte, senza che ci si renda conto di ciò che essa realmente implichi; tutto quello che abbiamo a più riprese esposto, a proposito dei fini spirituali propri di tutte le iniziazioni regolari senza alcuna eccezione, ci dispensa dal dilungarci su questo punto. La magia come tale, riferendosi esclusivamente alla sfera « psichica » per sua stessa definizione, non ha sicuramente niente di iniziatico; dunque, anche se può accadere che un rituale iniziatico metta in opera certi elementi apparentemente « magici », bisognerà necessariamente che, per lo

scopo che loro assegna e per il modo in cui li impiega in conformità con questo scopo, li « trasformi » in qualcosa di tutt'altro ordine, sì che lo « psichico » non sarà più che un semplice « supporto » dello spirituale; e così non tratterà più, in realtà, di magia; così come non si tratta di geometria, ad esempio, quando si effettui ritualmente il tracciato di uno yantra; il « supporto » preso nella sua « materialità », se così ci si può esprimere, non deve mai essere confuso con il carattere di ordine superiore che gli è essenzialmente conferito attraverso la sua destinazione. Questa confusione non può che essere opera di osservatori superficiali, incapaci di vedere quanto vi sia al di là delle apparenze formali più esteriori, il che è proprio il caso di quasi tutti quelli che, nel moderno Occidente, hanno voluto occuparsi di queste cose, e vi hanno sempre portato tutta l'incomprensione inerente alla mentalità profana; è del resto questa stessa confusione che, sia detto di sfuggita, è parimenti il punto di partenza delle interpretazioni « naturaliste » che essi hanno preteso dare ad ogni simbolismo tradizionale.

A queste osservazioni, ne aggiungeremo un'altra di carattere in parte differente: si sa quale sia l'importanza degli elementi tantrici che hanno penetrato certe forme di Buddismo, quelle che sono comprese sotto la denominazione generica di Mahàyàna; ma, ben lungi dall'essere un Buddismo « corrotto », come si usa dire in Occidente, queste forme rappresentano al contrario il risultato di un adattamento del tutto tradizionale del Buddismo. Che non si possa più, in certi casi, ritrovare facilmente i caratteri propri del Buddismo originario, poco importa; o piuttosto, ciò non fa che testimoniare dell'ampiezza della trasformazione che è stata così operata². Ci si può allora porre questa domanda: come può una cosa simile essere avvenuta al Tantrismo, se esso fosse davvero stato nient'al-tro che una forma di magia? Vi è in ciò una impossibilità perfettamente evidente per chiunque abbia una sia pur minima conoscenza delle realtà tradizionali; questa non è, in fondo, che l'impossibilità stessa a che l'inferiore produca il superiore, o a che il « più » scaturisca dal « meno »; ma questa assurdità non è forse proprio quella che si trova in tutto il pensiero « evolucionista » dei moderni Occidentali, e che contribuisce, in larga misura, a falsare irrimediabilmente tutte le loro concezioni?

IL QUINTO VEDA1

Tra gli errori specificamente moderni che abbiamo avuto spesso l'occasione di denunciare, uno di quelli che si oppongono più direttamente a qualsiasi vera comprensione delle dottrine tradizionali è quello che si potrebbe chiamare « storicismo », il quale non è altro, in fondo, che una semplice conseguenza della mentalità « evolucionista »: esso consiste, in effetti, nel supporre che ogni cosa abbia dovuto avere inizio nella forma più rudimentale e grossolana, e poi subire una elaborazione progressiva, tanto che l'uno o l'altra concezione sarebbe apparsa in un momento determinato e tanto più tardi quanto più è giudicata d'ordine elevato, ciò implicando che essa non può essere che « il prodotto di una civilizzazione già avanzata », secondo una espressione divenuta così corrente che è talvolta ripetuta meccanicamente anche da coloro che tentano di reagire contro una tale mentalità, ma che hanno solo delle intenzioni « tradizionaliste » senza alcuna vera conoscenza tradizionale. A questo modo di vedere, conviene opporre nettamente l'affermazione che, al contrario, è all'origine che tutto ciò che appartiene al campo spirituale e intellettuale si trova in uno stato di perfezione, dal quale, in seguito non fa che allontanarsi gradualmente nel corso dell'« ottenebramento » che accompagna necessariamente ogni processo ciclico di manifestazione; questa legge fondamentale, che dobbiamo qui accontentarci di ricordare senza entrare in dettagli più approfonditi, è sufficiente, evidentemente, per ridurre a nulla tutti i risultati della sedicente « critica storica ». Si può anche notare che quest'ultima implica il partito preso ben definito di negare qualsiasi elemento sovra-umano, di trattare le dottrine tradizionali stesse alla maniera di un « pensiero » puramente umano, del tutto paragonabile, a questo

proposito, a ciò che sono la filosofia e le scienze profane; con questo punto di vista non è possibile alcun compromesso e, del resto, è in realtà proprio questo « pensiero » profano ad essere di data assai recente, non essendo potuto apparire che come « prodotto di una degenerazione già avanzata », come potremmo dire ribaltando in senso « anti-evoluzionista » la frase prima citata.

Se applichiamo queste considerazioni generali alla dottrina indù, diremo che, contrariamente all'opinione degli orientalisti, non esiste nulla di ciò che è chiamato « Vedi-smo », « Bràhmanesimo » e « Induismo », se si intendono con questi termini delle dottrine che avrebbero visto la luce in epoche successive e si sarebbero sostituite le une alle altre, ciascuna di esse essendo caratterizzata da concezioni essenzialmente differenti da quelle delle altre, se non anche più o meno in contraddizione con esse, concezioni che si sarebbero così formate successivamente in seguito ad una « riflessione » immaginata sul modello della semplice speculazione filosofica. Queste diverse denominazioni, qualora le si voglia conservare, non debbono essere intese che come indicanti una sola ed unica tradizione alla quale tutte possono in effetti convenire; e tutt'al più si potrebbe dire che ciascuna di esse si riferisce più direttamente ad un certo aspetto di questa tradizione, tenendo però presente che i diversi aspetti di essa si legano strettamente gli uni agli altri e non possono in alcun modo essere isolati. Ciò risulta immediatamente dal fatto che la tradizione di cui si tratta è, in linea di principio, contenuta integralmente nei Veda, e che, in conseguenza, tutto ciò che è contrario ai Veda o non ne deriva legittimamente, è per ciò stesso escluso da questa tradizione, sotto qualunque aspetto lo si consideri; l'unità e l'invariabilità essenziali della dottrina sono così assicurate, quali che siano gli sviluppi e gli adattamenti ai quali essa potrà dar luogo per rispondere più particolarmente ai bisogni e alle attitudini degli uomini dell'una o dell'altra epoca.

Deve ben comprendersi, infatti, che l'immutabilità della dottrina in se stessa non pone ostacolo ad alcuno sviluppo né ad alcun adattamento, alla sola condizione che essi siano sempre in stretta conformità con i principi, ma anche, nello stesso tempo, che nulla di tutto ciò costituisca mai una « novità », poiché non potrebbe in ogni caso trattarsi d'altro che di una « esplicazione » di ciò che la dottrina da sempre implicava, o anche la formulazione di una medesima verità in termini differenti per renderla più facilmente accessibile alla mentalità di un'epoca maggiormente « oscurata ». Ciò che all'inizio poteva essere immediatamente e senza difficoltà afferrato, gli uomini delle epoche successive non saprebbero più vederlo, tranne casi eccezionali, e bisogna allora supplire a questo difetto generale di comprensione con dettagli esplicativi e con commenti che prima non erano affatto necessari; di più: dato che le attitudini a pervenire direttamente alla conoscenza pura diventano sempre più rare, bisogna aprire altre « vie » mettendo in opera dei mezzi sempre più contingenti, seguendo in qualche modo, per rimediare nella misura in cui è possibile, la « discesa » che si effettua d'età in età nel percorso del ciclo dell'umanità terrestre. Così si potrebbe dire che quest'ultima riceve, per raggiungere i suoi fini trascendenti, delle facilitazioni tanto più grandi quanto più si abbassa il suo livello spirituale e intellettuale, al fine di salvare tutto ciò che può ancora essere salvato, tenendo conto delle condizioni inevitabilmente determinate dalla legge del ciclo.

È attraverso queste considerazioni che si può veramente comprendere il posto che occupa, nella tradizione indù, ciò che è abitualmente indicato con il nome di « Tantri-smo », e che rappresenta l'insieme degli insegnamenti e dei mezzi di « realizzazione » più appropriati alle condizioni del Kali-Yuga. Sarebbe dunque del tutto errato vederne una dottrina a parte, e a maggior ragione un « sistema » qualsiasi, come fanno spesso e volentieri gli Occidentali; a dire il vero, si tratta piuttosto di uno « spirito »², se ci si può così esprimere, che, in modo più o meno diffuso, penetra tutta la tradizione indù nella sua forma attuale, di modo che sarebbe

pressoché impossibile assegnargli, all'interno di essa, dei limiti precisi e ben definiti; e, se si pensa del resto che l'inizio del Kali-Yuga risale molto al di là dei tempi detti « storici » si dovrà riconoscere che l'origine stessa del Tantrismo, lungi dall'essere così « tarda » come pretenderebbero alcuni, sfugge invece necessariamente ai ristretti mezzi di cui dispone l'investigazione profana. Inoltre, quando qui parliamo di origine, facendola coincidere con quella stessa del Kali-Yuga, ciò è vero solo a metà; più precisamente, ciò non è vero che a condizione di specificare che non si tratta che del Tantrismo come tale, cioè quale espressione o manifestazione esteriore di qualcosa che, come tutto il resto della tradizione, esisteva il principio negli stessi Veda, benché non sia stato formulato più esplicitamente e sviluppato nelle sue applicazioni se non quando le circostanze lo hanno reso necessario. Si vede dunque che qui vi è un doppio punto di vista da considerare: da una parte, si può trovare il Tantrismo fin nei Veda, poiché vi è principalmente incluso, ma, dall'altra, esso non può propriamente essere individuato, come aspetto distinto della dottrina, che a partire dal momento in cui è stato « esplicitato » per le ragioni che abbiamo indicato, e solo in questo senso lo si può considerare come particolarmente relativo al Kali-Yuga.

La denominazione di cui si tratta deriva dal fatto che gli insegnamenti che ne costituiscono la base sono espressi in trattati che portano il nome generico di Tantras, nome che ha un rapporto diretto con il simbolismo della tessitura, poiché in senso proprio, tantra è l'« ordito » di un tessuto; e abbiamo fatto rilevare che, anche altrove, si trovano parole dallo stesso significato applicate ai Libri sacri. Questi Tantras sono spesso considerati come formanti un « quinto Veda », destinato particolarmente agli uomini del Kali-Yuga; e ciò sarebbe del tutto ingiustificato se essi non fossero, come abbiamo in precedenza spiegato, derivati dai Veda intesi nella loro accezione più rigorosa, a titolo di adattamento alle condizioni di una determinata epoca. Bisogna peraltro tenere presente che in realtà il Veda è uno, principalmente e in qualche modo « intemporalmente », prima di divenire triplice e poi quadruplici nella sua formazione; e se può essere anche quintuplici nell'età attuale, a causa degli sviluppi supplementari richiesti da facoltà di comprensione meno « aperte » e che non possono più esercitarsi direttamente nell'ordine dell'intellettualità pura, è evidente che ciò non tocca più che tanto la sua primigenia unità, che è essenzialmente il suo aspetto « perpetuo » (sanatoria), e dunque indipendente dalle condizioni particolari di qualsiasi età. La dottrina dei Tantras, dunque, non è e non può che essere altro se non uno sviluppo normale, secondo certi punti di vista, di ciò che è già contenuto nei Veda, poiché è in essi, e solo in essi, che questa può essere, come in effetti è, parte integrante della tradizione indù; e, per quanto riguarda i mezzi di « realizzazione » (sādhana) prescritti dai Tantras, si può ben dire che, allo stesso modo, essi sono derivati legittimamente dai Veda, poiché in fondo non sono null'altro che l'applicazione e l'effettiva messa in opera di questa medesima dottrina. Se questi mezzi, tra i quali bisogna naturalmente comprendere, sia a titolo principale che semplicemente accessorio, i riti di ogni genere, sembrano tuttavia rivestire un certo carattere di « novità » in rapporto a quelli che li hanno preceduti, ciò è perché nelle epoche anteriori non era il caso di prenderli in considerazione, se non forse a titolo di mera possibilità, poiché gli uomini non ne avevano allora alcun bisogno e disponevano di altri mezzi che meglio convenivano alla loro natura. Vi è in ciò qualcosa di paragonabile allo sviluppo speciale di una scienza tradizionale nell'una o nell'altra epoca, sviluppo che non costituisce certo una « apparizione » spontanea o una « innovazione » qualsiasi, poiché, anche in questo caso, non può mai in realtà trattarsi che di una applicazione dei principi, e dunque di qualcosa che aveva in essi una preesistenza per lo meno implicita, e che era sempre possibile, in conseguenza, rendere esplicita in qualsiasi

momento, a patto che vi fosse qualche ragione per farlo; ma, precisamente, questa ragione si trova, di fatto, solo nelle circostanze contingenti che condizionano una determinata epoca. Ora, che i riti strettamente « vedici », cioè quali essi erano « all'inizio », non siano attualmente più praticabili, risulta fin troppo chiaramente dal solo fatto che il soma, il quale vi giocava un ruolo capitale, è perduto da un tempo che è impossibile valutare « storicamente »; ed è chiaro che, quando parliamo di soma, questo deve essere considerato come rappresentante tutto un insieme di cose la cui conoscenza, all'inizio manifesta e accessibile a tutti, è poi divenuta nascosta nel corso del ciclo, almeno per la umanità ordinaria. Bisognava dunque che per queste cose vi fossero dei « surrogati » che, necessariamente, non potevano trovarsi che in un ordine inferiore, cosa che porta a dire che i « supporti » grazie ai quali una « realizzazione » si rende possibile diverranno sempre più « materializzati » da un'epoca all'altra, conformemente al cammino discendente dello sviluppo ciclico; una relazione come quella tra vino e soma, quanto al loro uso rituale, potrebbe servire da esempio simbolico. Questa « materializzazione » non deve peraltro essere intesa semplicemente nel senso più ristretto ed ordinario del termine; così come noi l'intendiamo, essa comincia a prodursi, si può dire, appena si esce dalla conoscenza pura, la quale sola è anche pura spiritualità; e il richiamo ad elementi di ordine sentimentale o volitivo, ad esempio, non è il meno importante dei sintomi di una simile « materializzazione », anche se questi elementi sono impiegati in modo legittimo, cioè se sono presi solo come mezzi subordinati ad un fine che resta sempre quello della conoscenza, poiché se fosse altrimenti, non si potrebbe in alcun modo parlare di « realizzazione », ma solo di una deviazione, di un simulacro o di una parodia, tutte cose che, non c'è bisogno di dirlo sono rigorosamente escluse dall'ortodossia tradizionale, in qualunque forma e a qualunque livello possano considerarsi.

Ciò che abbiamo detto da ultimo, si applica esattamente al Tantrismo, la cui « via », in senso generale, appare come più « attiva » che « contemplativa », o, in altri termini, come situata più dal lato della « potenza » che da quello della conoscenza; e un fatto particolarmente significativo, a questo proposito, è l'importanza che esso dà a quello che viene chiamata la « via dell'eroe » (vīra-mārga). È evidente che virya, termine equivalente al latino virtus, per lo meno secondo l'accezione che aveva prima che fosse volto in senso « morale » dagli Stoici, esprime propriamente la qualità essenziale e in qualche modo « tipica », non del Brahmano, ma dello Kshatriya; e il vira si distingue dal pashu, cioè dall'essere assoggettato ai legami dell'esistenza comune, non tanto per una conoscenza effettiva quanto per una affermazione volitiva « d'autonomia » che, a questo stadio, può ancora, secondo l'uso che egli ne faccia, allontanarlo dallo scopo come condurvelo. Il pericolo, in effetti, è che la « potenza » venga ricercata per se stessa e divenga così un ostacolo invece d'essere un appoggio, e che l'individuo la prenda come proprio fine; ma va da sé che questa è una deviazione e un abuso che è sempre il risultato, in definitiva, da una incomprendimento di cui la dottrina non può certo essere considerata responsabile; e d'altronde, ciò che abbiamo detto concerne la « via » in quanto tale, non lo scopo che, vi insistiamo ancora, è sempre lo stesso e non può in alcun caso essere altro che la conoscenza, poiché è solo attraverso essa ed in essa che l'essere si « realizza » veramente in tutte le sue possibilità. Né è men vero che i mezzi proposti per raggiungere questo scopo sono inevitabilmente contrassegnati dai caratteri speciali del Kali-Yuga: ci si ricordi, a questo proposito, che il ruolo proprio dell'« eroe » è sempre

e dovunque rappresentato come una « cerca » che, se può essere coronata da successo, rischia anche di sfociare in uno scacco; e la « cerca » stessa presuppone che vi sia, quando l'« eroe » appare, qualcosa che sia stato anteriormente perduto e che lui deve

ritrovare; questo compito, al termine del quale il vira diverrà divya, può essere indicato, se si vuole, come la ricerca del soma o della « bevanda d'immortalità » (amrita), il che è, del resto, dal punto di vista simbolico, l'esatto equivalente di ciò che è stata in Occidente la « cerca del Graal »; e, grazie al soma ritrovato, la fine del ciclo si ricongiunge al suo inizio nel-l'« intemporale ».

NAMA-RUPA

Si sa che, nella tradizione indù, l'individualità è considerata come costituita dall'unione di due elementi, o più esattamente di due insiemi di elementi, che sono rispettivamente indicati dai termini riama e rupa, che significano letteralmente « nome » e « forma », e sono generalmente riuniti nell'espressione composta nama-rupa che abbraccia così l'intera individualità. Nama corrisponde all'aspetto « essenziale » di questa individualità, e rupa all'aspetto « sostanziale »; si tratta dunque pressappoco degli equivalenti dell'eidos e della yle di Aristotele, o di ciò che gli scolastici hanno chiamato « forma » e « materia »; ha qui bisogna fare attenzione ad una imperfezione piuttosto incresciosa della terminologia occidentale: la « forma », in effetti, equivale allora a nama, laddove, quando si prende la stessa parola nel suo senso abituale, è al contrario rupa che si è obbligati a tradurre con « forma »². Dato poi che il termine « materia » presenta, per vari motivi già in altre occasioni esaminati e su cui qui non ci soffermiamo, diversi inconvenienti, troviamo preferibile lo impiego dei termini « essenza » e « sostanza », presi naturalmente nel senso relativo in cui sono suscettibili di applicazione ad una individualità.

Da un altro punto di vista leggermente diverso, nama corrisponde anche alla parte sottile dell'individualità, e rupa alla sua parte corporea o sensibile; del resto, questa distinzione, in fondo, coincide con la precedente, poiché sono proprio queste due parti sottile e corporea che, nell'insieme dell'individualità, giocano il ruolo di « essenza » e di « sostanza » l'una in rapporto all'altra. In ogni caso, quando l'essere è affrancato dalla condizione individuale, si può dire che è, per ciò stesso, « al di là del nome e della forma », poiché questi due termini complementari sono propriamente costitutivi dell'individualità in quanto tale; è chiaro che si tratta qui dell'essere che è passato ad uno stato sovra-individuale, poiché, in un altro stato individuale, dunque ancora « formale » egli ritroverebbe necessariamente l'equivalente di nama e di rupa, benché la forma non sia allora più corporea come era nello stato umano. Peraltro, bisogna anche dire che nama è suscettibile di una certa trasposizione in cui non è più il corrispettivo di rupa; ciò appare soprattutto quando si dice che ciò che sussiste quando un uomo muore è nama³. È vero che si potrebbe pensare in un primo momento che si tratti di prolungamenti extra-corporei dell'individualità umana; questo modo di vedere è del resto in certo senso accettabile, qualora rupa si identifichi al corpo; non vi sarebbe allora una vera trasposizione, ma la parte sottile dell'individualità continuerebbe semplicemente ad essere indicata come nama dopo la sparizione della parte corporea. Potrebbe ancora essere così quando questo nama è detto essere « senza fine », poiché allora non si può che trattare della perpetuità ciclica; un ciclo qualsiasi può così essere detto « senza fine », nel senso che la sua fine si collega analogicamente col suo inizio, come si vede soprattutto nell'esempio del ciclo annuale (samvatsara)⁴. Tuttavia, è evidente che non è più così quando si precisa che l'essere che sussiste come nama è passato nel mondo dei devas⁵, cioè ad uno stato « angelico » o sovra-individuale; essendo un tale stato « informale », non si può più parlare di rupa, mentre nama è trasposto ad un senso superiore, cosa che è possibile in virtù del carattere sovra-sensibile che vi è unito anche nella sua accezione ordinaria e individuale; in questo caso, l'essere è « al di là della forma » ma non « al di là del nome » come se fosse pervenuto allo stato incondizionato, e non soltanto ad uno stato che, per quanto elevato possa essere, appartiene ancora al campo dell'esistenza

manifesta. Possiamo rilevare che è senza dubbio questo che vuol dire, nelle dottrine teologiche occidentali, la concezione secondo la quale la natura angelica (dèvatwà) è una « forma » pura (il che si potrebbe rendere in sanscrito con shuddha-nàma), cioè non unita ad una « materia »; in effetti, tenendo conto delle particolarità del linguaggio scolastico che abbiamo segnalato in precedenza, ciò porta esattamente a dire che si tratta di quello che abbiamo chiamato uno stato « informale⁶.

In questa trasposizione, nàma equivale ancora al greco eidos, ma inteso questa volta in senso platonico piuttosto che aristotelico: è l'« idea », non nell'accezione psicologica e « soggettiva » che gli danno i moderni, ma nel senso trascendente di « archetipo », cioè come realtà del « mondo intellegibile », di cui il « mondo sensibile » non offre che un riflesso o un'ombra⁷; del resto si può, a questo riguardo, prendere il « mondo sensibile » come rappresentante simbolicamente l'intero campo della manifestazione formale, dato che il « mondo intellegibile » è quello della manifestazione informale, cioè il mondo dei dèvas. È in tal maniera che bisogna intendere l'applicazione del termine nàma al modello « ideale » che l'artista deve innanzitutto contemplare interiormente, e in seguito realizzare la sua opera sotto una forma sensibile, che è propriamente rūpa, di modo che quando l'« idea » si è così « incorporata », l'opera d'arte può essere vista, allo stesso modo dell'essere individuale, come una combinazione di riama e di rapa⁸. Vi è dunque, per così dire, una « discesa » (avatarana) dell'« idea » nel campo formale; il che non comporta, beninteso, che l'« idea » ne sia in se stessa toccata, ma piuttosto che essa si riflette in una certa forma sensibile, che da essa procede e alla quale essa dà in qualche modo la vita; si potrebbe anche dire, a questo proposito, che l'« idea » in se stessa corrisponde allo « spirito », e che il suo aspetto « incorporato » corrisponde al-l'« anima ». L'esempio dell'opera d'arte permette di comprendere in modo più preciso la vera natura del rapporto che esiste tra l'« archetipo » e l'individuo, e, in conseguenza, quello dei due sensi del termine riama, a seconda che sia applicato nel campo « angelico » o nel campo umano, cioè a seconda che esso indichi, da una parte, il principio informale o « spirituale » dell'essere, che può così chiamarsi la sua « essenza » pura, e, dall'altra, la parte sottile dell'individualità, che non è « essenza » se non in senso affatto relativo ed in rapporto alla sua parte corporea, ma che, a questo titolo, rappresenta l'« essenza » nel campo individuale e può dunque esservi vista come un riflesso della vera « essenza » trascendente.

Resta ora da spiegare il simbolismo inerente ai termini « nàma » e « rūpa », e che permette di passare dal loro senso letterale, cioè dall'accezione comune delle parole « nome » e « forma », alle applicazioni che ora vedremo. La relazione può apparire a prima vista più evidente per

la « forma » che per il « nome », forse perché, per quanto concerne questa « forma », non usciamo dall'ordine sensibile, al quale si riferisce direttamente il senso ordinario del termine; o per lo meno è così quando si tratta dell'esistenza umana; e, se si trattasse di un altro stato individuale, sarebbe sufficiente considerare che deve esservi necessariamente una certa corrispondenza tra la costituzione dell'essere manifestato in questo stato e quella dell'individuo umano, dato che si tratta sempre di uno stato « formale ». D'altra parte, per ben comprendere il vero significato di nàma, bisogna far ricorso a delle nozioni meno comuni, e bisogna innanzitutto ricordare che, come abbiamo già spiegato, il « nome » di un essere, anche inteso letteralmente, è effettivamente una espressione della sua « essenza »; questo « nome » è del resto anche un « numero » in senso pitagorico e kabbalistico, e si sa che, anche dal semplice punto di vista della derivazione storica, il concetto di « idea » platonica, di cui abbiamo parlato, si ricollega strettamente a quello del « numero » pitagorico.

Ma non è tutto: bisogna anche sottolineare che il « nome », in senso letterale, è propriamente un suono, e dunque appartiene all'ordine

uditivo, mentre la « forma » appartiene all'ordine visivo; qui l'« occhio » (o la vista) è dunque preso come simbolo dell'esperienza sensibile, mentre l'« orecchio » (o l'udito) è preso come simbolo dell'intelletto « angelico » o intuitivo⁹; ed è pure così che la « rivelazione », o l'intuizione diretta delle verità intellegibili, è rappresentata come un « udire » (da cui il significato tradizionale del termine shruti)¹⁰. Va da sé che, in se stesse, vista e udito si riferiscono egualmente al campo sensibile; ma, per trasposizione simbolica, quando essi sono posti in rapporto l'una con l'altro, si deve individuare tra loro una certa gerarchia, che risulta dall'ordine di sviluppo degli elementi, e in conseguenze delle qualità sensibili che rispettivamente vi si riferiscono: la qualità uditiva, dato che si rapporta all'etere che è il primo degli elementi, è maggiormente « primordiale » che la qualità visiva, che si riferisce al fuoco; e si vede che, in questo modo, il significato del termine noma si lega in maniera diretta ad idee tradizionali che hanno nella dottrina indù un carattere davvero fondamentale, quella della « primordiali-tà del suono » e quella della « perpetuità del Veda ».

MAYA¹

Ananda K. Coomaraswamy ha fatto notare² che è preferibile tradurre Maya con « arte » piuttosto che con « illusione » come si fa abitualmente; questa traduzione corrisponde, in effetti, ad un punto di vista che si potrebbe definire più principale. Colui che produce la manifestazione per mezzo della sua « arte » è il divino Architetto, e il mondo è la sua « opera d'arte »; in quanto tale, il mondo è né più né meno irrealista come lo sono le nostre opere d'arte che, a causa della loro relativa impermanenza, sono anch'esse irreali se le si paragona all'arte che « risiede » nell'artista. Il pericolo principale dell'impiego del termine « illusione », in effetti, è che si rischia troppo spesso di farne un sinonimo di « irrealtà » intesa in assoluto, cioè di considerare le cose che si dicono illusorie come consistenti in un nulla puro e semplice, mentre si tratta soltanto di diversi gradi di realtà; ma torneremo in seguito su questo punto. Per il momento aggiungeremo a questo proposito che la traduzione piuttosto frequente di Maya con « magia » che a volte si è preteso fondare su una somiglianza verbale del tutto esteriore e non risulante da alcuna parentela etimologica, ci sembra fortemente influenzata dal pregiudizio occidentale moderno per il quale la magia avrebbe effetti puramente immaginari, sprovvisti di qualsiasi realtà, il che conduce al medesimo errore. In ogni caso, anche per coloro i quali riconoscono la realtà, nell'ordine loro relativo, dei fenomeni prodotti dalla magia, non vi è evidentemente alcuna ragione di attribuire alle produzioni dell'« arte » divina un carattere specialmente « magico », né di restringere in qualche altro modo la portata del simbolismo che le assimila alle « opere d'arte » intese nel loro senso più generale³.

Maya è il « potere » materno (Shakti) attraverso il quale agisce l'Intelletto divino; ancora più precisamente, essa è Kriyà-Shakti, cioè l'« Attività divina » (che è Ichchhà-Shakti). Come tale è inerente a Brahma stesso o al Principio supremo; si pone dunque ad un livello incomparabilmente superiore a quello di Prakriti, e, se questa è anche chiamata Maya, soprattutto nel Sāṅkhya, è perché essa non è in realtà che il riflesso di questa Shakti nell'ordine « cosmologico »⁴; e si può qui notare, del resto, l'applicazione in senso inverso dell'analogia, la suprema Attività riflettendosi nella pura passività, e l'« onnipotenza » principale nella potenzialità della materia prima. Di più: Maya, per il fatto stesso che è l'« arte » divina che risiede nel Principio, si identifica anche con la « Sapienza », So-phīa, intesa nel medesimo senso della tradizione giudeo-cristiana; e, in quanto tale, è la madre dell'Avatāra: essa lo è, innanzitutto, quanto alla sua generazione eterna, in tanto che Shakti del Principio, il che ne fa, d'altra parte, un tutt'uno con il Principio stesso di cui non è che l'aspetto « materno »⁵; e lo è anche quanto alla sua nascita nel mondo manifesto, come Prakriti, il che mostra ancora più

nettamente la connessione esistente tra questi due aspetti, superiore e inferiore, di Maya⁶.

Possiamo fare un'altra osservazione, che si ricollega direttamente a quanto abbiamo detto dell'« arte » divina, circa il significato del « velo di Maya »: esso è innanzitutto il « tessuto » di cui è fatta la manifestazione con la tessitura di cui abbiamo parlato⁷, e, benché generalmente sembra che non ci se ne renda conto, questo significato è indicato molto chiaramente in certe rappresentazioni nelle quali su questo velo sono raffigurati diversi esseri appartenenti al mondo manifesto. È dunque solo secondariamente che questo velo appare nello stesso tempo nascondere o avviluppare in qualche modo il Principio, e ciò perché il dispiegarsi della manifestazione, in effetti, lo nasconde al nostro sguardo; questo punto di vista, che è quello degli esseri manifestati, è del resto l'inverso del punto di vista principiale, poiché fa apparire la manifestazione come « esteriore » in rapporto al principio, mentre essa non può in realtà essergli che « interna », poiché nulla potrebbe esistere in alcun modo al di fuori del Principio il quale, per il fatto che è infinito, contiene necessariamente in sé tutte le cose.

Questo ci porta al problema dell'illusione: ciò che è propriamente illusorio, è il punto di vista che fa considerare la manifestazione come esterna al Principio; ed è in questo senso che l'illusione è anche « ignoranza » (avi-dyà), cioè, precisamente, il contrario o l'inverso della « Sapienza » di cui abbiamo sopra parlato; questa è, si potrebbe dire, l'altra faccia di Maya, ma alla condizione di aggiungere che questa faccia non esiste che come conseguenza del modo erroneo in cui consideriamo le sue produzioni. Queste sono in realtà altro da ciò che ci sembrano essere, poiché esprimono tutte qualcosa del Principio, come tutte le opere d'arte esprimono qualcosa del proprio autore, ed è questo che fa la loro realtà; essa non è dunque che una realtà dipendente e « partecipata » che può essere considerata nulla riguardo alla realtà assoluta del Principio⁸, ma che, in se stessa, non è meno reale. L'illusione può dunque essere intesa, se si vuole, in due sensi diversi, sia come una falsa apparenza che le cose assumono in rapporto a noi, sia come una minore realtà di queste cose rispetto al Principio; ma, in entrambi i casi, essa implica necessariamente un fondamento reale, e, in conseguenza, non potrebbe mai essere assimilata ad un puro nulla.

SANATANA DHARMA

La nozione di Sanatana Dharma è una di quelle che non hanno un esatto equivalente in Occidente, così che sembra impossibile trovare un termine o una espressione che la renda interamente in tutti i suoi aspetti; qualsiasi traduzione che se ne potrebbe proporre sarebbe, se non del tutto falsa, per lo meno decisamente insufficiente. Ananda K. Coomaraswamy pensava che l'espressione la quale potesse meglio darne almeno un'approssimazione era quella di *Philosophia Perennis*, presa nel senso in cui essa era intesa nel medio evo; ciò, in effetti, è vero sotto certi aspetti, ma vi sono tuttavia delle notevoli differenze che è utile esaminare dato che alcuni sembrano credere troppo facilmente alla possibilità di assimilare puramente e semplicemente queste due nozioni l'una all'altra.

Dobbiamo subito notare che la difficoltà non riguarda la traduzione del termine sanātana, di cui il latino *perennis* è realmente un equivalente; è proprio di « perennità » o di *perpetuità* che si tratta, e non di eternità come a volte si dice. In effetti, il termine sanātana implica un'idea di durata, mentre l'eternità, al contrario, è essenzialmente la « non-durata »; la durata di cui si tratta è indefinita, se si vuole, o più precisamente « ciclica », secondo l'accezione del greco *aïdñios*, che non ha più il senso di « eterno » che i moderni, per una spiacevole confusione, gli attribuiscono troppo spesso. Ciò che è perpetuo in questo senso, è ciò che permane costantemente dall'inizio alla fine di un ciclo; e, secondo la tradizione indù, il ciclo che deve essere preso in considerazione per quel che concerne il Sanātana Dharma è un *Manvan-tara*, cioè la durata della manifestazione di una umanità terrestre. Aggiungeremo subito, e

se ne vedrà poi tutta l'importanza, che sanātana ha anche il senso di « primordiale » ed è del resto facile comprenderne gli strettissimi legami con ciò che abbiamo indicato, poiché ciò che è veramente perpetuo non può essere se non ciò che risale all'origine stessa del ciclo. Infine, deve essere chiaro che questa perpetuità, con la stabilità che essa necessariamente implica, se non deve assolutamente essere confusa con l'eternità e non ha con essa alcun denominatore comune, è tuttavia come un riflesso, nelle condizioni del nostro mondo, dell'eternità e dell'immutabile che appartengono ai princìpi stessi di cui il Sanātana Dharma è la espressione in rapporto a quest'ultimo.

Il termine perennis, in se stesso, può comprendere anche quanto abbiamo appena indicato; ma sarebbe piuttosto difficile dire fino a qual punto gli scolastici del medio evo, al linguaggio dei quali appartiene particolarmente il termine di Philosophia Perennis, potessero averne chiara coscienza, dato che il loro punto di vista, pur essendo evidentemente tradizionale, non si estendeva, tuttavia, che ad un campo esteriore e per ciò stesso limitato sotto molti aspetti. Sia quel che sia, e ammettendo che si possa, indipendentemente da qualsiasi considerazione storica, restituire a questa parola la pienezza del suo significato, non resterebbe che fare le più serie riserve quanto all'assimilazione di cui abbiamo parlato, circa l'impiego del termine Philosophia, che corrisponde precisamente, in certo modo, a questa limitazione del punto di vista scolastico. Innanzitutto questo termine, dato soprattutto l'uso che ne fanno abitualmente i moderni, può molto facilmente dar luogo ad equivoci; è vero che si potreb' be dissiparli avendo cura di precisare che la Philosophia Perennis non è affatto « una » filosofia, cioè una concezione particolare, più o meno limitata e sistematica, e avente per autore l'uno o l'altro individuo, ma il fondo comune da cui procedono tutte le filosofie in ciò che hanno di realmente valido; e questo modo di considerarla corrisponderebbe certamente al pensiero degli scolastici. Solo, vi sarebbe nondimeno una improprietà, poiché ciò di cui si tratta, se è considerato come espressione autentica della verità, come deve essere, sarebbe piuttosto So-phia che Philosophia; la « sapienza » non deve essere confusa con l'aspirazione che vi tende o con la ricerca che vi può condurre, ed è tutto ciò che indica propriamente, secondo la sua etimologia, il termine « filosofia ». Si potrebbe forse dire che esso può essere suscettibile di una certa trasposizione e, benché questa non ci sembra imporsi come avverrebbe se non si avesse davvero alcun termine migliore a disposizione, non intendiamo contestarne la possibilità; ma, anche nel caso più favorevole, sarebbe ancora molto lontano dal poter essere inteso come un equivalente di Dharma, poiché esso non potrà mai indicare se non una dottrina che, quale sia l'estensione del campo che abbraccia effettivamente, rimarrà in ogni caso unicamente teorica, e che, in conseguenza, non corrisponderà in nessun modo a tutto ciò che comprende il punto di vista tradizionale nella sua integrità. In esso, in effetti, la dottrina non è mai vista come una semplice teoria sufficiente a se stessa, ma come una conoscenza che deve essere effettivamente realizzata e, inoltre, essa comporta applicazioni che si estendono a tutte le modalità della vita umana senza alcuna eccezione.

Tale estensione risulta dal significato stesso del termine Dharma, che è del resto impossibile rendere interamente con un unico termine nelle lingue occidentali: stante la sua radice dhri che ha il senso di portare, sorreggere, mantenere, esso indica innanzitutto un principio di conservazione degli esseri, e in conseguenza di stabilità, pur nei limiti in cui questa è compatibile con le condizioni della manifestazione. È importante notare² che la radice, dhru, dalla quale deriva il termine dhruva che indica il « polo »; effettivamente è a questa idea di « polo » o di « asse » del mondo manifesto che conviene far riferimento se si vuole comprendere la nozione di Dharma nel suo senso più profondo: è ciò che permane invariabile al centro delle rivoluzioni di tutte le cose, e che regola il corso del cambiamento per il fatto stesso che non ne è

partecipe. Non bisogna dimenticare, a questo proposito, che il linguaggio, per il carattere sintetico del pensiero che esprime, è qui molto più strettamente legato al simbolismo di quanto non lo sia nelle lingue moderne, dove un tale legame non sussiste più che in minima misura in virtù di una remota derivazione; e forse si potrebbe anche dimostrare, se ciò non ci allontanasse troppo dal nostro argomento, che questa nozione di Dharma si ricollega abbastanza direttamente alla rappresentazione simbolica dell'« asse » attraverso la figura dell'« Albero del Mondo ».

Si potrebbe dire che il Dharma, considerato in linea di principio, è necessariamente sanatoria, ed anche in una accezione più ampia di quella che abbiamo sopra indicato, poiché, in luogo di limitarsi ad un certo ciclo e agli esseri che vi si manifestano, essa implica parimenti a tutti gli esseri e a tutti i loro stati di manifestazione. Ritroviamo qui, in effetti, l'idea di permanenza e di stabilità, ma va da sé che questa, al di fuori della quale non vi potrebbe essere alcuna questione di Dharma, può peraltro essere applicata, in modo relativo, a differenti livelli e in campi più o meno ristretti, ed è questo che giustifica tutte le accezioni secondarie o « specializzate » di cui lo stesso termine è suscettibile. Per il fatto stesso che deve essere concepito come principio di conservazione degli esseri, il Dharma risiede, per essi, nella conformità alla loro natura essenziale; si può dunque parlare, in questo senso, del dharma proprio di ciascun essere, che è indicato più precisamente come swadharma, o di ciascuna categoria di esseri, così come di quello di un mondo o di uno stato di esistenza, o solo di una parte determinata di esso, di quello di un certo popolo o di un certo periodo; e, quando si parla di Sanātana Dharma, si tratta allora, come abbiamo detto, dell'insieme di una umanità, e ciò durante l'intera durata della sua manifestazione, che costituisce un Manvantara. Si può ancora dire, in questo caso, che è la « legge » o la « norma » propria di questo ciclo, formulata fin dalla sua origine dal Manu che lo regge, cioè dall'Intelligenza cosmica che vi riflette la Volontà divina e vi esprime l'Ordine universale; ed è qui, in principio, il vero senso del Mdnava-Dharma, indipendentemente da tutti gli adattamenti particolari che ne potranno derivare, e che del resto riceveranno legittimamente la medesima designazione perché non ne saranno che delle traduzioni richieste dalle varie circostanze di tempo e di luogo. Bisogna aggiungere che, in parecchi casi, può capitare che l'idea stessa di « legge » produca di fatto una certa restrizione, poiché, benché essa possa essere, come avviene per il suo equivalente ebraico, la Torah, applicata per estensione al contenuto di tutto l'insieme delle Sacre Scritture, ciò a cui essa fa pensare più immediatamente è naturalmente l'aspetto legislativo propriamente detto, che certamente è assai lontano dal costituire tutta la tradizione, sebbene ne sia parte integrante in tutte le civiltà che possono essere qualificate normali. Questo aspetto non ne è in realtà che una applicazione all'ordine sociale, ma che d'altra parte, come tutte le altre applicazioni, presuppone necessariamente la dottrina puramente metafisica che è la parte essenziale e fondamentale della tradizione, la conoscenza principiale da cui tutto il resto dipende interamente e senza la quale nulla di veramente tradizionale, in qualsiasi campo, potrebbe in qualche modo esistere. Abbiamo parlato dell'Ordine universale che è, nella manifestazione, l'espressione della Volontà divina, e che riveste in ogni stato di esistenza delle modalità particolari determinate dalle condizioni proprie a questo stato; il Dharma potrebbe, per lo meno, sotto un certo profilo, essere definito come conformità all'ordine, ed è qui che si esplica la stretta parentela esistente tra questa nozione e quella di rifa, che è pure l'ordine ed ha etimo^o^ logicamente il senso di « rettitudine » come il Te della tradizione estremo-orientale con il quale il Dharma indù ha indubbiamente dei rapporti, cosa che evidentemente ricorda ancora una volta l'idea di « asse », che è quella di una direzione costante ed invariabile. Nello stesso tempo il termine rito, è palesemente identico alla parola « rito », e quest'ultimo, nella sua primitiva accezione,

indicava anche, in effetti, tutto ciò che era compiuto conformemente all'ordine; in una civiltà integralmente tradizionale, e a maggior ragione alle origini, tutto ha un carattere propriamente rituale. Il rito assume una accezione più ristretta solo in seguito alla degenerazione che dà vita ad una attività « profana », in qualunque campo ciò avvenga; qualsiasi distinzione di « sacro » e di « profano » suppone, in effetti, che certe cose siano ormai considerate al di fuori del punto di vista tradizionale ed esse, per il fatto stesso che sono considerate come « profane », sono davvero divenute adharma o anrita. Deve essere ben chiaro che il rito, che corrisponde allora al « sacro » conserva sempre, al contrario, lo stesso carattere « dharmico », se così ci si può esprimere, e rappresenta ciò che permane ancora così com'era anteriormente alla degenerazione, e che è l'attività non rituale ad essere in realtà deviata o anormale. In particolare, tutto ciò che è « convenzione » o « costume », privo di qualsiasi ragione profonda, e di istituzione puramente umana, originariamente non esisteva e non è che il prodotto di una deviazione; e il rito, considerato tradizionalmente come deve essere per meritare questo nome, non ha, checché alcuni ne possano pensare, assolutamente alcun rapporto con tutto ciò, che non può mai esserne altro che una contraffazione o una parodia. Di più, e anche questo è un punto essenziale, quando parliamo qui di conformità all'ordine, non bisogna far riferimento soltanto all'ordine umano, ma anche e soprattutto, all'ordine cosmico; in ogni concezione tradizionale, in effetti, vi è sempre una stretta corrispondenza tra l'uno e l'altro, ed è precisamente il rito che conserva il loro rapporto in modo cosciente, implicando in qualche modo una collaborazione dell'uomo nella sfera in cui si esercita la sua attività, all'ordine cosmico stesso.

Risulta da ciò che, se si considera il Sanātana Dharma come tradizione integrale, esso comprende principalmente tutte le branche dell'attività umana, che sono del resto da esso « trasformate », poiché, per via di questa integrazione, esse partecipano del carattere « non umano » che è inerente ad ogni tradizione, o che, per meglio dire, costituisce l'essenza stessa della tradizione in quanto tale. È dunque l'esatto opposto dell'« umanesimo », cioè di quel punto di vista che pretende di ridurre tutto ad un livello meramente umano e che, in fondo, è tutt'uno col punto di vista profano; ed è specialmente in questo che la condizione tradizionale delle scienze e delle arti differisce profondamente dalla loro concezione profana, a tal punto che si potrebbe dire, senza esagerazione, che essa ne è separata da un vero abisso. Dal punto di vista tradizionale, ogni scienza ed ogni arte non sono realmente valide e legittime se non in quanto si ricollegano ai principi universali, di modo che esse appaiono in definitiva come una applicazione della dottrina fondamentale in un certo ordine contingente, così come la legislazione e l'organizzazione sociale lo sono in un altro campo. Attraverso questa partecipazione all'essenza della tradizione, scienza ed arte hanno pure, in tutte le varietà del loro operare, quel carattere rituale di cui abbiamo parlato, e di cui nessuna attività è sprovvista finché rimane ciò che deve normalmente essere; e non vi è, da questo punto di vista, alcuna distinzione da fare tra arti e mestieri, che, tradizionalmente, sono una sola e identica cosa. Non possiamo insistere oltre su queste considerazioni che del resto abbiamo già sviluppato in altre occasioni; ma pensiamo di aver detto abbastanza per mostrare come tutto ciò oltrepassi sotto ogni punto di vista la « filosofia », in qualunque senso essa possa essere intesa.

A questo punto dovrebbe essere facile comprendere cos'è in realtà il Sanātana Dharma: non è altro che la Tradizione primordiale, che sola permane in continuità e senza mutamento per l'intero Manvantara e possiede così la perpetuità ciclica, poiché la sua stessa primordialità la sottrae alle vicissitudini delle epoche successive, e che solo così può, in tutto rigore, essere considerata come veramente e pienamente integra. Del resto, a seguito del cammino discendente del ciclo e dell'ottenebramento spirituale che ne

risulta, la Tradizione primordiale è divenuta nascosta e inaccessibile per l'umanità ordinaria; essa è la fonte prima e il fondo comune di tutte le forme tradizionali particolari, che ne derivano per adattamento alle condizioni speciali di un popolo o di un'epoca, ma nessuna di esse potrebbe essere identificata al Sanàtana Dharma anche se potrà esserne considerata una adeguata espressione, pur rimanendo sempre come una sua immagine più o meno velata. Ogni tradizione ortodossa è un riflesso e, si potrebbe dire, un « sostituto » della Tradizione primordiale, nella misura in cui lo permettono le circostanze contingenti, di modo che, se essa non è il Sanàtana Dharma, lo rappresenta tuttavia veramente per quanti vi aderiscono e vi partecipano in modo effettivo, poiché non possono raggiungerlo che attraverso di essa, e del resto essa ne esprime, se non l'integralità, per lo meno tutto quanto li riguarda direttamente, e ciò nella forma più appropriata alla loro natura individuale. In un certo senso, tutte le diverse forme tradizionali sono contenute principalmente nel Sanàtana Dharma, poiché esse non ne sono che adattamenti regolari e legittimi, ed anche gli sviluppi di cui esse sono suscettibili nel corso del tempo non potranno mai essere in fondo altra cosa; e, in un altro senso inverso e complementare, esse contengono tutte il Sanàtana Dharma come ciò che vi è in esse di più interiore e « centrale », costituendo, nei loro diversi gradi esteriorità, come dei veli che lo ricoprono e non lo lasciano trasparire che in modo attenuato e più o meno parziale. Dato che ciò è vero per tutte le forme tradizionali, sarebbe un errore voler assimilare puramente e semplicemente il Sanàtana Dharma ad una o all'altra di esse, quale essa sia, per esempio alla tradizione indù come attualmente ci si presenta; e se questo errore è a volte commesso, ciò avviene per coloro il cui orizzonte, in ragione delle circostanze nelle quali essi si trovano, è limitato esclusivamente a questa sola tradizione. Se tuttavia questa assimilazione è in qualche misura legittima sulla base di quanto abbiamo detto, gli aderenti ad ogni altra tradizione potrebbero dire anch'essi, nel medesimo senso e allo stesso titolo, che la loro tradizione è il Sanàtana Dharma; una tale affermazione sarebbe sempre vera in un senso relativo, benché essa sia evidentemente falsa in senso assoluto. Vi è peraltro una ragione per la quale la nozione di Sanàtana Dharma appare come particolarmente legata alla tradizione indù: ed è che questa, tra tutte le forme tradizionali attualmente viventi, è quella che deriva più direttamente dalla Tradizione primordiale e addirittura ne è, in qualche modo, come la continuazione all'esterno, tenendo sempre conto, beninteso, delle condizioni nelle quali si svolge il ciclo umano e di cui essa stessa dà una sua descrizione più completa di tutte quelle che si potrebbero trovare altrove, e che partecipa così in grado maggiore che tutte le altre alla sua perpetuità. Inoltre è interessante notare che la tradizione indù e la tradizione islamica sono le sole che affermano esplicitamente la validità di tutte le altre tradizioni ortodosse; e, se è così, è perché, essendo esse la prima e l'ultima date nel corso del Manvantara, debbono integrare in egual modo, quantunque sotto modalità differenti, tutte le diverse forme che si sono prodotte nell'intervallo, al fine di rendere possibile il « ritorno alle origini » attraverso il quale la fine del ciclo dovrà ricongiungersi al suo inizio, e che, al punto di partenza di un altro Manvantara, manifesterà di nuovo all'esterno il vero Sanàtana Dharma. Bisogna ancora segnalare due concezioni erronee, che sono fin troppo diffuse alla nostra epoca, e che testimoniano di una incomprendimento certamente più grave e più completa dell'assimilazione del Sanàtana Dharma ad una forma tradizionale particolare. Una di queste concezioni è quella dei cosiddetti « riformatori », quali se ne possono incontrare oggi fin nella stessa India, i quali credono di poter ritrovare il Sanàtana Dharma procedendo ad una sorta di semplificazione più o meno arbitraria della tradizione, che non corrisponde in realtà che alle loro tendenze individuali, e che tradisce il più delle volte dei pregiudizi dovuti all'influenza dello spirito moderno ed occidentale. È da sottolineare che, in

genere, quello che questi « riformatori » cercano innanzitutto di eliminare è proprio ciò il cui significato è più profondo, sia perché esso sfugge loro totalmente, sia perché va contro le loro idee preconcepite; e questa attitudine è abbastanza simile a quella dei « critici » che rigettano come « interpolazioni » tutto ciò che, in un testo non si accorda con l'idea che essi se ne sono fatta o con il senso che essi vi vorrebbero trovare. Quando noi parliamo di « ritorno alle origini », come abbiamo fatto poco fa, si tratta sicuramente di tutt'altra cosa, e di qualcosa che del resto non dipende minimamente dall'iniziativa degli individui come tali; non si vede d'altra parte perché la Tradizione primordiale dovrebbe essere semplice come costoro pretendono, e se non è così, per infermità o debolezza intellettuale, si augurano che lo sia; e perché la verità dovrebbe essere obbligata ad accordarsi alle mediocri facoltà di comprensione della media degli uomini attuali? Per rendersi conto che non è così, è sufficiente comprendere, da una parte, che il Sanātana Dharma contiene tutto ciò che si esprime attraverso tutte le forme tradizionali senza eccezione, ma con qualcosa in più e, dall'altra, che sono necessariamente le verità d'ordine più elevato e profondo ad esser divenute le più inaccessibili per via dell'ottenebramento spirituale e intellettuale inerente alla discesa ciclica; in queste condizioni, la semplicità cara ai modernisti di ogni tipo è evidentemente assai lontana dal costituire il segno dell'antichità di una dottrina tradizionale, e a maggior ragione della sua primordialità.

L'altra erronea concezione sulla quale vogliamo attirare l'attenzione appartiene soprattutto a diverse scuole contemporanee che si ricollegano a ciò che si è convenuto chiamare « occultismo- »r queste procedono abitualmente per « sincretismo », cioè accostando le diverse tradizioni, nella misura in cui le possono conoscere, in un modo del tutto esteriore e superficiale, non per cercare di coglierne quanto hanno in comune, ma solo per giustapporre bene o male elementi presi a prestito dalle une e dalle altre; e il risultato di queste costruzioni tanto eteroclitiche che fantasiose viene presentato come l'espressione di una « antica sapienza » o di una « dottrina arcaica » da cui sarebbero derivate tutte le tradizioni, e che dovrebbe così essere identica alla Tradizione primordiale o al Sanātana Dharma, benché tali termini sembrino in verità pressoché ignorati dalle scuole in questione. Va da sé che tutto questo, quali che ne siano le pretese, non ha il minimo valore e non risponde che a un punto di vista puramente profano, tanto più che queste concezioni si accompagnano quasi invariabilmente con un disconoscimento totale della necessità, per chiunque voglia giungere ad un qualsiasi grado di spiritualità, di aderire innanzitutto ad una tradizione determinata; ed è chiaro che vogliamo parlare con questo di una adesione effettiva con tutte le conseguenze che comporta, ivi compresa la pratica dei riti di questa tradizione, e non di una vaga simpatia « ideale » come quella che porta certi Occidentali a dichiararsi induisti o buddhisti senza troppo sapere cosa voglia dire, e in ogni caso senza nemmeno pensare di ottenere un collegamento reale e regolare con queste tradizioni. È tuttavia qui il punto di partenza al quale nessuno può sottrarsi, e non è che in seguito che ciascuno potrà, secondo la misura delle proprie capacità, cercare di andare più lontano; non si tratta qui, in effetti, di speculazioni a vuoto, ma di una conoscenza che deve essere essenzialmente ordinata in vista di una realizzazione spirituale. È solo per questa via che, all'interno delle tradizioni, e potremmo più esattamente dire al loro stesso centro, se si riesce a pervenirvi, si può prendere realmente coscienza di ciò che costituisce la loro unità essenziale e fondamentale, e dunque raggiungere veramente la piena conoscenza del Sanātana Dharma.

LA METAFISICA ORIENTALE

Abbiamo preso come soggetto di questa esposizione la metafisica orientale; forse sarebbe stato meglio dire semplicemente la metafisica senza qualificazione alcuna, poiché la metafisica pura,

essendo per essenza al di fuori ed al di là di ogni forma e di ogni contingenza, non è né orientale né occidentale, ma universale. Sono solo le forme esteriori di cui essa viene rivestita per necessità di esposizione, per esprimere cioè quanto v'è di esprimibile, che possono essere orientali od occidentali, ma sotto la diversità delle forme si ritrova un fondo identico sempre e dovunque, per lo meno dovunque vi sia della vera metafisica, e ciò per la semplice ragione che la verità è una.

Se è così, perché parlare allora in modo specifico di metafisica orientale? Ciò si deve al fatto che, nelle attuali condizioni intellettuali del mondo occidentale, la metafisica è cosa obliata, generalmente ignorata e presso che interamente perduta, mentre in Oriente essa è tuttora oggetto di effettiva conoscenza. Se si vuol conoscere che cosa è la metafisica bisogna dunque rivolgersi all'Oriente; bisogna farlo perfino quando si voglia ritrovare qualcosa delle antiche tradizioni metafisiche già esistite in Occidente, in un Occidente allora, sotto molti aspetti, singolarmente più prossimo all'Oriente di quanto ora non sia, poiché è soprattutto con l'aiuto delle dottrine orientali e attraverso un paragone con esse che vi si potrà giungere, essendo esse le sole che, nel dominio metafisico, possano ancora essere direttamente studiate. A tal fine però, è evidentemente necessario studiare tali dottrine come le studiano gli orientali stessi, e non certo abbandonarsi ad interpretazioni più o meno ipotetiche ed a volte del tutto fantasiose; troppo spesso si dimentica invero che le civiltà orientali esistono tuttora ed ancora hanno rappresentanti qualificati, presso i quali sarebbe sufficiente informarsi per sapere davvero di che cosa si tratta.

Abbiamo detto metafisica orientale e non solamente metafisica indù, dato che le dottrine di questo ordine insieme con tutto ciò che esse implicano, contrariamente a quanto sembrano credere alcuni, i quali, del resto, quasi non si rendono conto della vera natura di esse, non si incontrano solo nell'India. Il caso dell'India, a questo riguardo, non è affatto eccezionale, bensì esattamente quello di tutte le civiltà aventi quella che può chiamarsi una base tradizionale; eccezionale ed anormale invece è l'esistenza di civiltà sprovviste di una tale base, e di civiltà simili a dire il vero, noi ne conosciamo una sola: la civiltà occidentale moderna. Limitandoci a considerare soltanto le principali civiltà d'Oriente, l'equivalente della metafisica indù si trova in Cina, nel Taoismo, si trova pure, d'altro canto in certe scuole esoteriche dell'Islam (sia chiaro, peraltro, che questo esoterismo islamico nulla ha a che fare con la filosofia esteriore degli Arabi, filosofia per la maggior parte d'ispirazione greca). La sola differenza consiste nel fatto che, ovunque, all'infuori dell'India, queste dottrine sono riservate ad una « élite » più ristretta e più chiusa: questo nel medioevo si verificò anche in Occidente per un esoterismo sotto molti aspetti paragonabile a quello dell'Islam ed altrettanto puramente metafisico, ma di cui i moderni, in stragrande maggioranza, non sospettano nemmeno più la esistenza. Nel caso dell'India non si può parlare di esoterismo nel senso proprio della parola, poiché in India non si trova una dottrina a due facce, l'una exoterica e l'altra esoterica; in tal caso non può considerarsi che una specie di esoterismo naturale, naturale nel senso che ciascuno approfondirà più o meno la dottrina ed andrà più o meno lontano secondo la misura delle proprie possibilità intellettuali, dato che esistono, per certe umane individualità, limitazioni che sono inerenti alla loro stessa natura, impossibile da valicare.

Naturalmente, dovendo essere adattate a differenti condizioni, le forme cambiano dall'una all'altra civiltà; ma noi, pur essendo maggiormente adusi alla forma indù, non proviamo alcuno scrupolo, quando sia necessario, quando possa cioè essere d'aiuto alla comprensione di certi argomenti, ad impiegarne altre: ciò non presenta alcun inconveniente, poiché queste forme altro in fondo non sono che espressioni diverse di un'unica cosa. Ancora una volta, la

verità è una ed è la stessa per tutti coloro i quali, per una via qualunque sono giunti a conoscerla.

Ciò detto, conviene intendersi sul senso che bisogna qui dare alla parola « metafisica », tanto più che spesso abbiamo avuto occasione di constatare come non tutti la intendano allo stesso modo. Per le parole che possono dar luogo ad equivoci, pensiamo che la cosa migliore da farsi sia quella di restituir loro per quanto è possibile il significato primitivo ed etimologico. Ora, secondo la sua stessa composizione, la parola « metafisica » significa letteralmente « al di là della fisica » ove il termine « fisica » va inteso nel senso che sempre ha avuto per gli antichi, quello cioè di « scienza della natura » in tutta la sua estensione. La fisica è lo studio di tutto ciò che appartiene al dominio della natura; quanto concerne la metafisica è tutto ciò che sta al di là della natura. Come mai dunque alcuni possono pretendere che la conoscenza metafisica sia una conoscenza naturale, tanto riguardo al suo oggetto che alle facoltà attraverso le quali si ottiene? V'è in ciò un vero e proprio controsenso, una contraddizione in termini; pur tuttavia accade che una simile confusione venga commessa, e questo desta il massimo stupore, perfino da coloro che pur dovrebbero avere conservato qualche idea della vera metafisica e che, più nettamente dei filosofi moderni, dovrebbero saperla distinguere dalla pseudo-metafisica. Ma, si potrebbe forse dire, se la parola « metafisica » dà luogo a tali confusioni, non sarebbe meglio rinunciare ad usarla e sostituirla con un'altra che presentasse inconvenienti minori? In verità, la cosa sarebbe inopportuna, in quanto, per la sua stessa composizione, questa parola conviene perfettamente a ciò di cui si tratta, e per di più sarebbe quasi impossibile, perché le lingue occidentali non possiedono alcun altro termine che sia così ben adatto all'uopo. L'usare puramente e semplicemente la parola « conoscenza » come si fa in India, essendo essa in effetti la conoscenza per eccellenza, la sola che sia assolutamente degna di questo nome, non è quasi nemmeno pensabile, poiché risulterebbe cosa ancor meno chiara per gli occidentali, abituati come sono, in fatto di conoscenza, a non prendere in considerazione nulla all'infuori del dominio scientifico e razionale. Ma è poi tanto necessario preoccuparsi dell'abuso che di una parola è stato fatto? Se si dovessero scartare tutte le parole che si trovano in queste condizioni quante ancora se ne avrebbero a disposizione? Non basta prendere le precauzioni volute per evitare gli equivoci ed i malintesi? Per parte nostra non teniamo affatto alla parola « metafisica » più che a qualunque altra; ma, fino a quando non ci sarà stato proposto un termine migliore, continueremo a servircene come abbiamo fatto fin qui.

Disgraziatamente vi sono persone le quali hanno la pretesa di « giudicare » quello che ignorano e le quali, per la sola ragione che esse stesse danno il nome di « metafisica » ad una conoscenza puramente umana e razionale (ciò che per noi non è che altro che scienza o filosofia) si immaginano che la metafisica orientale nulla sia d'altro o di più, e da ciò poi tirano logicamente la conseguenza che questa metafisica non possa realmente condurre a tali o tali altri risultati. Tuttavia a quei risultati essa effettivamente conduce, ma proprio per il fatto di essere una cosa diversa da quella da essi supposta; tutto ciò che essi prendono in considerazioni non ha davvero nulla di metafisico, dato che è soltanto una conoscenza d'ordine naturale, un sapere profano ed esteriore, ma* non è affatto di ciò che noi vogliamo parlare. Facciamo dunque « metafisico » sinonimo di « soprannaturale»? Assai volentieri accetteremmo una tale assimilazione, poiché se non si oltrepassa la natura, vale a dire il mondo manifestato in tutta la sua estensione (e non il solo mondo sensibile che ne è soltanto un elemento infinitesimale), si è ancora nel dominio della fisica; il metafisico, come abbiamo già detto, è ciò che sta al di là ed al di sopra della natura ed è dunque propriamente il « soprannaturale ».

Ma qui si farà senza dubbio una obiezione: è dunque possibile oltrepassare così la natura? Non esitiamo a rispondere

nettissimamente: non solo questo è possibile, ma è. Questa non è che una affermazione, si dirà ancora, quali prove se ne possono dare? È veramente strano che si domandi di provare la possibilità di una conoscenza invece di cercare di rendersene conto da sé compiendo il lavoro necessario per acquistarla. Per colui che possiede questa conoscenza, quale interesse e quale valore possono avere tutte queste discussioni? Il fatto di sostituire la « teoria della conoscenza » alla conoscenza stessa è forse la più bella confessione di impotenza della filosofia moderna.

In ogni certezza del resto vi è qualcosa di incomunicabile: nessuno può realmente raggiungere una qualsiasi conoscenza se non per mezzo di uno sforzo strettamente personale e tutto ciò che un altro può fare è dare l'occasione ed indicare i mezzi per giungervi. Proprio per questa ragione è vano, nell'ordine puramente intellettuale, pretendere di imporre una qualsiasi convinzione; a questo riguardo, la migliore argomentazione non può tenere le veci della conoscenza diretta ed effettiva.

Ora, si può definire la metafisica intendendola così come noi la intendiamo? No, non si può, perché definire è sempre limitare e ciò di cui si tratta è, in sé, veramente ed assolutamente illimitato, non si lascia dunque rinchiudere in nessuna formula né in nessun sistema. Si può caratterizzare in certo qual modo la metafisica dicendo, per esempio, che essa è la conoscenza dei principi universali; ma questa, a parlar propriamente, non è una definizione e, d'altra parte, non può dare che un'idea molto vaga. Aggiungeremo ancora qualcosa dicendo che questo dominio dei principii si estende molto più al di là di quanto non abbiano pensato alcuni occidentali i quali, tuttavia, hanno fatto della metafisica, pur se in maniera parziale ed incompleta. Così quando Aristotele considerava la metafisica come conoscenza dell'essere in quanto essere, egli la identificava con l'ontologia, prendeva cioè la parte per il tutto. Per la metafisica orientale, l'essere puro non è il primo; più universale principio, poiché esso è già una determinazione; bisogna dunque andare al di là dell'essere ed è proprio questo quel che più importa. Per questa ragione, in ogni concezione veramente metafisica, bisogna sempre riservare spazio all'inesprimibile; e tutto quel che si può esprimere non è nulla rispetto a ciò che oltrepassa ogni espressione, allo stesso modo che il finito, qualunque sia la sua grandezza, risulta nulla a confronto dell'infinito. Si può suggerire assai più di quanto si possa esprimere e questo in fondo è il ruolo che sostengono in proposito le forme esteriori: tutte queste forme si tratti di parole o di simboli, costituiscono soltanto un supporto, un punto d'appoggio per elevarsi a possibilità di concezione che le oltrepassano di gran lunga; ma su ciò torneremo a suo tempo.

Stiamo parlando di concezioni metafisiche: diciamo così in mancanza di un altro termine atto a farci comprendere; ma non si creda con questo che in ciò vi sia qualcosa di assimilabile a concezioni scientifiche o filosofiche; non si tratta di operare « astrazioni » qualsiasi, ma di prendere conoscenza diretta della verità in quanto tale. La scienza, è conoscenza razionale, discorsiva, sempre indiretta e riflessa; la metafisica è conoscenza super-razionale, intuitiva ed immediata. Questa intuizione intellettuale pura, senza la quale non v'è vera metafisica, non deve, d'altra parte, essere assimilata per nulla alla intuizione di cui parlano certi filosofi contemporanei, poiché quest'ultima, al contrario, è infrarazionale. V'è "una intuizione intellettuale e v'è una intuizione sensibile; l'una sta al di là della ragione, ma l'altra ne sta al di qua e questa non può cogliere che il mondo del mutamento e del divenire, ossia la natura, o piuttosto un'infima parte della natura. Il dominio dell'intuizione intellettuale, invece, è il dominio dei principi eterni ed immutabili, è il dominio metafisico stesso.

L'intelletto trascendente, per cogliere direttamente i principi universali, deve esso stesso essere d'ordine universale; non è quindi una facoltà individuale e considerarlo tale sarebbe contraddittorio, poiché l'oltrepassare i propri limiti, l'uscire dalle condizioni che lo definiscono in quanto individuo, non può essere evidentemente

nelle possibilità dell'individuo stesso. La ragione è una facoltà propriamente e specificamente umana; ma ciò che sta oltre la ragione è veramente « non-umano » e proprio questo rende possibile la conoscenza metafisica, che, bisogna ripeterlo ancora, non è affatto una conoscenza umana. In altri termini, non è in quanto uomo che l'uomo può giungere a tale conoscenza, ma è in quanto questo essere, che è umano in uno dei suoi stati, è in pari tempo altra cosa e più di un essere umano; e la effettiva presa di coscienza degli stati super-individuali è il reale oggetto della metafisica, anzi, meglio ancora, è la conoscenza metafisica stessa. Qui arriviamo ad uno dei punti più essenziali ed è necessario insistervi: se l'individuo fosse un essere completo, costituisse un sistema chiuso, al modo della monade di Leibnitz, non vi sarebbe metafisica possibile; irrimediabilmente rinchiuso in se stesso, questo essere non avrebbe alcun mezzo per conoscere ciò che non è dello stesso ordine di esistenza al quale egli appartiene. Ma non è così: in realtà l'individuo rappresenta soltanto una manifestazione transitoria e contingente dell'essere vero; esso non è che uno stato particolare fra una indefinita moltitudine di altri stati dello stesso essere; e questo essere è, in sé, assolutamente indipendente da tutte le sue manifestazioni allo stesso modo che, per usare un paragone continuamente ricorrente nei testi indù, il sole è assolutamente indipendente dalle molteplici immagini in cui si riflette. Questa è la fondamentale distinzione del « Sé » e dell'« io », della personalità e della individualità;

come le immagini sono collegate attraverso i raggi lumini alla sorgente solare, senza quale non avrebbero alcuna esistenza ed alcuna realtà, così l'individualità, sia mana che di qualunque altro analogo stato di manifesta-one, è collegata alla personalità per mezzo dell'intelletto ascendente in questione. Non è possibile, nei limiti di lesta esposizione, sviluppare con maggiore completezza ili considerazioni, né dare una idea più precisa degli sta-molteplici dell'essere; pensiamo tuttavia di aver detto ab-istanza per farne almeno vagamente avvertire l'importan-l capitale in ogni dottrina veramente metafisica.

Teoria, abbiamo detto ma non si tratta soltanto di teo-a e questo pure è un punto che riteniamo necessario negare. La conoscenza teorica, ancora indiretta ed in irto qual modo simbolica, non è che una preparazione, indispensabile del resto, alla vera conoscenza. D'altra par-: è la sola che sia in qualche modo comunicabile, ma ;sa pure non lo è completamente; ciò perchò ogni espozione non è che un mezzo per avvicinarsi alla conoscen-i e tale conoscenza, a tutta prima soltanto virtuale, de-5 in seguito essere effettivamente realizzata. Qui tro-amo una ulteriore differenza rispetto a quella parziale letafisica cui precedentemente abbiamo fatto allusione, iella di Aristotele, ad esempio, già teoricamente incom-'eta in quanto si limita all'essere, ed in cui, per di più, la oria appare presentata come sufficiente a se stessa, in-ice di essere espressamente ordinata ai fini di una corri->ondente realizzazione, come sempre lo è in tutte le Dttrine orientali. Purtuttavia, anche in quella metafisica iperfetta, semi-metafisica saremmo tentati di dire, si in-mtrano a volte affermazioni che, se fossero state ben >mprese, avrebbero dovuto condurre a ben diverse conse-lenze: così, Aristotele non dice nettamente che un esse-: è tutto ciò che conosce? Questa affermazione dell'iden-Ficazione attraverso la conoscenza è il principio stesso ;lla realizzazione metafisica; ma nel caso in questione le principio resta isolato, non ha che il valore di una chiarazione del tutto teorica, non se ne trae alcuna conseguenza e pare che, dopo averlo posto, non ci si pensi nemmeno più; come mai lo stesso Aristotele ed i suoi continuatori non hanno visto meglio tutto ciò che in esso era implicito? Lo stesso accade in moltissimi altri casi: si sembrano dimenticare a volte cose altrettanto essenziali quali la distinzione dell'intelletto puro e della ragione, dopo averle tuttavia non meno esplicitamente formulate; queste sono strane lacune. In ciò bisogna forse scorgere l'effetto di certe limitazioni che sarebbero inerenti, salvo più o meno rare, ma pur sempre

possibili, eccezioni, allo spirito occidentale? In una certa misura questo può anche essere; non bisogna credere tuttavia che la intellettualità occidentale sia stata, in generale, nel passato, altrettanto limitata quanto lo è nell'epoca moderna. Dottrine come quelle cui abbiamo ora accennato non sono dopo tutto che dottrine esteriori, ben superiori a molte altre, poiché contengono pur tuttavia una parte di metafisica vera sempre mescolata però a considerazioni di altro ordine, le quali, per parte loro, non hanno nulla di metafisico. Per conto nostro, abbiamo la certezza che in Occidente, nell'antichità e nel medioevo, v'è stato qualcosa d'altro: vi sono state, ad uso di una « èli-te », dottrine puramente metafisiche e che possiamo dire complete in ogni senso, ivi compresa quella realizzazione che, per la maggioranza dei moderni, è senza dubbio cosa a mala pena concepibile; se l'Occidente ne ha perduto completamente il ricordo, ciò si deve al fatto che esso ha rotto i legami con le proprie tradizioni e per questa ragione appunto la civiltà occidentale è una civiltà anormale e deviata.

Se la conoscenza puramente teorica fosse fine a se stessa, se la metafisica dovesse restare a tal punto, sarebbe già qualcosa, ma qualcosa di insufficiente del tutto. Nonostante la certezza vera, più forte ancora di una certezza matematica, che già deriva da una tale conoscenza, questa in fondo sarebbe soltanto, sebbene in un ordine incomparabilmente superiore, l'analogo di ciò che, nel suo ordine inferiore, terrestre ed umano, è la speculazione scientifica e filosofica. Ma la metafisica non- deve essere questa; che altri si interessino ad un « giuoco dello spirito » od a ciò che loro può sembrar tale, non è affare nostro; le cose di questo genere ci lasciano piuttosto indifferenti e pensiamo che le curiosità dello psicologo debbano rimanere perfettamente estranee al metafisico. Per costui si tratta di conoscere ciò che è, e di conoscerlo in maniera tale da essere in se stessi, realmente ed effettivamente, tutto ciò che si conosce.

Riguardo ai mezzi concernenti la realizzazione metafisica, ben sappiamo quale obiezione possono fare quanti credono di dover contestare la possibilità della realizzazione stessa. Questi mezzi, infatti, devono essere alla portata dell'uomo; devono, per i primi stadii almeno, essere adattati alle condizioni dello stato umano, poiché appunto in questo stato attualmente si trova l'essere che, partendo da esso, deve prendere possesso degli stati superiori. E dunque in forme appartenenti a quel mondo stesso in cui è situata la sua manifestazione attuale l'essere prenderà un punto di appoggio per elevarsi al di sopra di esso; parole, segni simbolici, riti o procedimenti preparatori non hanno altra ragione di essere né altra funzione; questi come già abbiamo detto, sono soltanto supporti e niente di più. Ma, diranno alcuni, come può essere che questi mezzi puramente contingenti producano un effetto il quale li oltrepassa talmente da essere in un ordine del tutto diverso da quello cui essi appartengono? Faremo anzitutto osservare che questi sono in realtà soltanto mezzi accidentali e che il risultato che aiutano ad ottenere non è per nulla il loro effetto; essi mettono l'essere nelle disposizioni volute per giungervi più facilmente e nulla più. Se l'obiezione in questione fosse valida in questo caso, ugualmente varrebbe per i riti religiosi, per i sacramenti ad esempio, in cui la sproporzione tra mezzo e fine non è minore; alcuni fra quelli che la formulano non hanno forse riflettuto abbastanza su ciò. Da parte nostra, non confondiamo un semplice mezzo con una causa nel vero senso della parola e non consideriamo la realizzazione metafisica come l'effetto di alcunché, per il fatto che essa non è la produzione di qualcosa che ancora non esiste, bensì la presa di coscienza di ciò che è, in modo permanente ed immutabile, al di fuori di ogni successione temporale o di qualsiasi altro genere; infatti, gli stati dell'essere, considerati nel loro principio, sono in perfetta simultaneità nell'eterno presente.

Non vediamo dunque nessuna difficoltà nel riconoscere che non v'è misura comune fra la realizzazione metafisica ed i mezzi che ad essa conducono, o, se si preferisce, che la preparano. Perché, d'altronde,

nessuno di questi mezzi è strettamente necessario, di una necessità assoluta; o, per lo meno, non vi è che una preparazione sola veramente indispensabile: la conoscenza teorica. Quest'ultima poi, non potrebbe andare molto lontano, senza un mezzo che costantemente sostiene la parte più importante: la concentrazione; ed è cosa questa assolutamente estranea, contraria perfino, alle abitudini mentali dell'occidente moderno, in cui tutto tende alla dispersione ed al cambiamento incessante. Tutti gli altri mezzi, rispetto a questo, sono soltanto secondari: servono soprattutto a favorire la concentrazione ed anche ad armonizzare fra loro i diversi elementi dell'individualità umana, al fine di preparare la comunicazione effettiva fra tale individualità e gli stati superiori dell'essere. Questi mezzi, d'altronde, potranno all'inizio essere variati quasi indefinitamente, poiché, dovranno essere appropriati alla speciale natura di ciascun individuo e conformi alle sue attitudini ed alle sue disposizioni particolari. In seguito le differenze andranno via via diminuendo, che si tratta di vie multiple tendenti ad un unico fine: a partire poi da un certo stadio ogni molteplicità sarà scomparsa; ma allora i mezzi contingenti ed individuali avranno già esaurito il loro compito. Per mostrare che questo compito non è affatto necessario, alcuni testi indù lo paragonano ad un cavallo, servendosi del quale si potrà giungere più velocemente e più facilmente al termine del proprio viaggio, ma senza il quale la meta potrebbe ugualmente essere raggiunta. I riti, i procedimenti diversi indicati ai fini della realizzazione metafisica si potrebbero trascurare e non di meno, per mezzo della sola costante fissazione dello spirito e di tutte le potenze dell'essere sullo scopo della realizzazione, si potrebbe alla fine raggiungere questa meta suprema; ma, se vi sono mezzi che rendono lo sforzo meno penoso, perché trascurarli volontariamente?

È forse confondere contingente ed assoluto il tener conto delle condizioni dello stato umano, dato che da questo stato, esso pure contingente, siamo obbligati a partire per la conquista degli stati superiori prima, dello stato supremo ed incondizionato poi? Indichiamo ora, seguendo gli insegnamenti comuni a tutte le dottrine tradizionali d'Oriente, le fasi principali della realizzazione metafisica. La prima, che in certo qual modo è soltanto preliminare, si compie nel dominio umano ed ancora non si estende oltre i limiti dell'individualità. Consiste in una indefinita estensione della individualità stessa, di cui la modalità corporale, la sola sviluppata nell'uomo ordinario, non rappresenta che una piccolissima porzione; da questa modalità corporale bisogna poi partire in concreto; da qui l'uso, agli inizi, di mezzi derivati dall'ordine sensibile, ma, che, d'altra parte, dovranno avere una ripercussione sulle altre modalità dell'essere umano. La fase di cui parliamo è insomma la realizzazione o lo sviluppo di tutte le possibilità che sono virtualmente contenute nella individualità umana, che ne costituiscono come dei prolungamenti multipli estendentisi in sensi diversi oltre il dominio corporale e sensibile; appunto attraverso questi prolungamenti potrà in seguito essere stabilita la comunicazione con gli altri stati.

Questa realizzazione della individualità integrale è designata da tutte le tradizioni come la restaurazione di ciò che esse chiamano lo « stato primordiale », stato che è considerato come quello dell'uomo vero, e che sfugge già a certe limitazioni caratteristiche dello stato ordinario, specialmente a quella dovuta alla condizione temporale.

L'essere che ha raggiunto questo « stato primordiale » è ancora soltanto un individuo umano, non è in possesso effettivo di alcuno stato super-individuale; tuttavia esso è già svincolato dal tempo, la successione apparente delle cose si è trasmutata per lui in simultaneità; esso coscientemente possiede una facoltà che è sconosciuta all'uomo ordinario e che può chiamarsi il « senso dell'eternità ». Questo è di estrema importanza, poiché colui che non può uscire dal punto di vista della successione temporale e considerare le cose in modo simultaneo è incapace della più piccola

concezione di ordine metafisico. Per chi vuole giungere veramente alla conoscenza metafisica la prima cosa da fare è quella di porsi fuori dal tempo, volentieri diremmo nel « non-tempo » se tale espressione non apparisse troppo singolare ed inusitata. Questa coscienza dell'intemporale, del resto, può essere raggiunta in certa maniera, assai incompleta senza dubbio, ma pur reale, ben prima di aver realizzato, in tutta la sua pienezza, lo « stato primordiale ». Si domanderà forse: e perché questa denominazione di « stato primordiale »? Per la ragione che tutte le tradizioni, ivi compresa quella occidentale (che la Bibbia stessa altro non dice), sono d'accordo nell'insegnare che questo stato era normale alle origini della umanità, mentre lo stato presente non è che il risultato di una decadenza, l'effetto di una specie di materializzazione progressiva, prodottasi nel corso delle età durante lo svolgersi di un certo ciclo. Noi non crediamo affatto alla « evoluzione », nel senso che i moderni danno a questa parola; le sedicenti ipotesi scientifiche da essi immaginate non corrispondono per nulla alla realtà. D'altra parte non è possibile far qui più che una semplice allusione alla teoria dei cicli cosmici, sviluppata particolarmente nelle dottrine indù; si uscirebbe dal nostro argomento, che la cosmologia, benché ne dipenda strettamente, non è la metafisica; essa ne è solo una applicazione all'ordine fisico, le vere leggi naturali altro non essendo che conseguenze, in un dominio relativo e contingente, dei principii universali e necessari.

Ma ritorniamo alla realizzazione metafisica: la seconda fase concerne gli stati super-individuali, ma ancora condizionati, le loro condizioni essendo però tutt'altre che quelle dello stato umano. Qui il mondo dell'uomo, in cui allo stadio precedente ancora eravamo, è interamente e definitivamente oltrepassato. Bisogna dire di più: oltrepassato è il mondo delle forme nella sua accezione più generale, comprendente tutti gli stati individuali quali che essi siano, poiché la forma è la condizione comune a tutti questi stati, quella che definisce l'individualità come tale. L'essere, che non può più essere detto umano, è ormai uscito, per usare una espressione propria alle dottrine estremo-orientali, dalla « corrente delle forme ». Altre distinzioni ancora si potrebbero fare, che questa fase è suscettibile di suddivisioni; essa comporta invero numerose tappe che vanno dal raggiungimento di stati che, benché informali, appartengono ancora all'esistenza manifestata, fino al grado di universalità proprio dell'essere puro.

Tuttavia per quanto alti siano questi stati rispetto allo stato umano, per quanto lontani siano da questo, ancora non sono che relativi, e questo è vero anche per il più alto di essi, quello corrispondente al principio di ogni manifestazione. Il loro raggiungimento è dunque soltanto un risultato transitorio, che non va confuso con il fine ultimo della realizzazione metafisica; questo fine risiede oltre l'essere, e, rispetto ad esso, tutto il resto non è che avvicinamento e preparazione. Questo fine supremo è lo stato assolutamente incondizionato, svincolato da ogni limitazione; per questa stessa ragione esso è del tutto inesprimibile e, quanto se ne può dire, lo traduce soltanto in termini di forma negativa: negazione dei limiti che determinano e definiscono ogni esistenza nella sua relatività. Il raggiungimento di questo stato è ciò che la dottrina indù chiama « Liberazione », quando lo considera rispetto agli stati condizionati, ed « Unione », quando lo considera rispetto al Principio supremo.

In questo stato incondizionato, poi, tutti gli altri stati dell'essere si ritrovano in principio, ma trasformati e svincolati dalle speciali condizioni che li determinavano in quanto stati particolari. Ciò che rimane è quanto ha una realtà positiva, perché qui tutto ha il suo principio e l'essere « liberato » veramente possiede la pienezza delle sue possibilità; ciò che è scomparso sono le sole condizioni limitative, perché queste non rappresentano che « privazione » nel senso aristotelico della parola. Così, ben lungi dall'essere una specie di annientamento, come credono alcuni occidentali, questo stato finale è invece l'assoluta pienezza, la

realtà suprema di fronte alla quale tutto il resto non è che illusione.

Aggiungiamo ancora che ogni risultato anche parziale, ottenuto dall'essere nel corso della realizzazione metafisica, è ottenuto in maniera definitiva. Tale risultato costituisce per esso un acquisto permanente che nulla potrà mai fargli perdere; il lavoro compiuto in questo ordine, anche se viene ad essere interrotto prima del termine finale, per il fatto stesso d'esser fuori dal tempo, è fatto una volta per sempre. Ciò vale anche per la semplice conoscenza teorica, poiché ogni conoscenza porta il proprio frutto in se stessa, ben diversamente dall'azione, che è solo una modificazione momentanea dell'essere e sempre è disgiunta dai suoi effetti. Questi ultimi poi appartengono allo stesso dominio ed allo stesso ordine di esistenza di ciò che li ha prodotti: l'azione non può aver per effetto di liberare dall'azione, e le sue conseguenze non si estendono oltre i limiti della individualità, considerata nella integralità d'estensione di cui è suscettibile. L'azione, qualunque essa sia, non essendo opposta alla ignoranza, radice di ogni limitazione, non può farla svanire; soltanto la conoscenza dissipa l'ignoranza, come la luce del sole dissipa le tenebre, ed è allora che il « Sé », l'immutabile ed eterno principio di tutti gli stati manifestati e non-manifestati, appare nella sua suprema realtà.

Dopo questo abbozzo assai imperfetto, abbozzo che sicuramente non può dare che un'idea ben scialba di ciò che è la realizzazione metafisica, bisogna fare una osservazione del tutto essenziale al fine di evitare gravi errori di interpretazione: tutto ciò di cui qui si tratta non ha alcun rapporto con fenomeni, più o meno straordinari, di qualsiasi genere. Ogni fenomeno è d'ordine fisico; la metafisica è al di là dei fenomeni, e noi prendiamo questa parola nella sua più ampia generalità. Da ciò deriva, fra l'altro, la conseguenza che gli stati di cui parliamo non hanno assolutamente nulla di « psicologico »; bisogna dir questo assai nettamente, poiché spesso sono sorte a questo proposito singolari confusioni. La psicologia, per definizione stessa, non può aver presa che su stati umani, ed ancora, come oggi la si intende, non raggiunge che una ristrettissima zona del campo delle possibilità dell'individuo, possibilità che si estendono ben più lontano di quanto non possano supporre gli specialisti di questa scienza. L'individuo umano, in effetti, è ad un tempo molto di più e molto di meno di quanto ordinariamente si pensi in Occidente: molto di più, in ragione delle sue possibilità di indefinita estensione oltre la modalità corporale, cui in definitiva si riferisce tutto ciò che se ne studia comunemente; molto di meno, in quanto, ben lungi dal costituire un essere completo e sufficiente a se stesso, esso non è che una manifestazione esteriore, una apparenza fuggitiva rivestita dall'essere vero e da cui l'essenza di questo non risulta per nulla affetta nella sua immutabilità.

Sul punto che il dominio metafisico è interamente al di fuori del mondo fenomenico bisogna insistere, poiché i moderni, di solito, non conoscono e non ricercano quasi altro che fenomeni; soltanto a questi essi si interessano pressoché esclusivamente, come testimonia lo sviluppp da loro dato alle scienze sperimentali, e dalla medesima tendenza procede la loro inattitudine metafisica. Indubbiamente può accadere che alcuni fenomeni speciali si producano durante il lavoro di realizzazione metafisica, in maniera del tutto accidentale, però, ed un tale evento è piuttosto fastidioso, poiché le cose di questo genere non possono essere che d'ostacolo a colui il quale fosse tentato di annettervi qualche importanza. Colui che dai fenomeni si lascia trattenere e distogliere dalla sua via, colui soprattutto che si lascia andare alla ricerca di « poteri » eccezionali, ha ben piccola probabilità di spingere la realizzazione più in là del grado al quale è già arrivato allorché sopravviene tale deviazione. Questa osservazione naturalmente conduce a rettificare alcune errate interpretazioni correnti a proposito della parola « Yoga »; infatti, non si è a volte preteso che ciò che gli indù indicano con questo nome sia lo sviluppo di certi poteri latenti dell'essere umano?

Quanto abbiamo or ora detto è sufficiente a mostrare come tale definizione debba essere respinta. In realtà, « Yoga » è la parola che abbiamo tradotta il più letteralmente possibile con « Unione »: quello che essa propriamente indica è dunque il fine supremo della realizzazione metafisica; e lo « Yogi », se lo si vuol considerare nel senso più stretto, è unicamente colui che tal fine ha raggiunto. È vero, tuttavia, che, per estensione, questi stessi termini vengono in alcuni casi attribuiti rispettivamente a certi stadi preparatori della « Unione », o perfino a semplici mezzi preliminari, ed all'essere che è giunto agli stati corrispondenti a quegli stadi, o che impiega quei mezzi per giungervi. Ma come si può sostenere che una parola il cui primo significato è quello di « Unione » indichi propriamente ed originariamente esercizi respiratori od altra cosa del genere? Questi ed altri esercizi, basati generalmente su ciò che potremmo chiamare la scienza del ritmo, figurano effettivamente fra i mezzi più usati ai fini della realizzazione metafisica; ma non si prenda per fine ciò che è soltanto mezzo contingente ed accidentale, non si prenda nemmeno per il significato originale di una parola ciò che ne è soltanto accezione secondaria e più o meno impropria. Parlando di ciò che originariamente è lo « Yoga », e dicendo che questa parola ha sempre designato essenzialmente la stessa cosa, si può pensare di porre una questione di cui nulla si è detto fin qui: quale è la origine di queste dottrine metafisiche tradizionali? Ancorché si rischi si sollevare proteste da parte di coloro che tutto vorrebbero considerare da un punto di vista storico, la risposta è semplicissima: non v'è origine; con questo vogliamo dire che non vi è origine umana, origine suscettibile di essere determinata nel tempo. In altri termini, l'origine della tradizione, se pure la parola origine ha ancora in simili casi una ragion d'essere, è « non-umana » come la metafisica stessa. Le dottrine di quest'ordine non sono apparse in questo o quel momento della storia della umanità: l'allusione che abbiamo fatto allo « stato primordiale » e così pure quello che abbiamo detto del carattere intemporale proprio a quanto è metafisico, dovrebbero permettere di comprenderlo senza troppe difficoltà, a condizione che ci si rassegni ad ammettere, contrariamente a certi pregiudizi, che vi sono cose cui non è per nulla applicabile il punto di vista storico. La verità metafisica è eterna; proprio per questa ragione vi sono sempre stati degli esseri che hanno potuto realmente e totalmente conoscerla. Solamente le forme esteriori ed i mezzi contingenti possono cambiare; e questo cambiamento non ha nulla a che fare con ciò che i moderni chiamano « evoluzione », esso non è che un semplice adattamento a tali o talaltre circostanze particolari, quali le condizioni speciali di una razza o quelle di una determinata epoca. Da ciò procede la molteplicità delle forme, ma da questa molteplicità il fondo della dottrina non viene per nulla modificato o toccato, così come la unità e la identità essenziali dell'essere non vengono alterate dalla molteplicità degli stati di manifestazione.

La conoscenza metafisica, e la realizzazione che essa implica per essere veramente tutto quello che deve essere, sono dunque possibili ovunque e sempre, per lo meno in linea di principio, e se questa possibilità viene considerata in certo qual modo in senso assoluto; ma di fatto, praticamente, se così può dirsi, e in un senso relativo, sono esse ugualmente possibili in qualsivoglia ambiente e senza tener conto delle contingenze? Su questo siamo molto meno affermativi, per lo meno nei riguardi della realizzazione; ciò si spiega con il fatto che questa deve, ai suoi inizi, prendere il suo punto d'appoggio nell'ordine delle contingenze. Possono esservi condizioni particolarmente sfavorevoli, quali quelle offerte dal mondo occidentale moderno, tanto sfavorevoli da rendere il lavoro di realizzazione pressoché impossibile e perfino pericoloso, in assenza di ogni appoggio da parte dell'ambiente, in un ambiente anzi che può soltanto contrastare e financo annichilire gli sforzi di colui che vi si dedicasse. Per contro, le civiltà che noi chiamiamo tradizionali sono organizzate in maniera tale da poter dare un aiuto efficace, senza dubbio non rigorosamente indispensabile, come tutto ciò che è

esteriore, ma senza il quale tuttavia è ben difficile ottenere risultati effettivi. V'è in ciò qualcosa che supera le forze di un essere umano isolato, anche se, d'altra parte, questi possiede le qualificazioni richieste; per questa ragione non vorremmo incoraggiare nessuno ad intraprendere sconsideratamente, nelle condizioni presenti, una tale impresa. E ciò direttamente ci conduce alla nostra conclusione.

La grande differenza fra l'Oriente e l'Occidente (e qui esclusivamente si tratta dell'Occidente moderno), la sola veramente essenziale, perché tutte le altre da essa derivano, per noi è questa: da una parte conservazione della tradizione insieme con tutto ciò che essa implica, dall'altra oblio e perdita della tradizione; da un lato permanenza della conoscenza metafisica, dall'altro ignoranza completa di tutto ciò che al dominio metafisico si riferisce. Fra civiltà che aprono alla loro « élite » le possibilità che abbiamo cercato di fare intravedere, che loro danno i mezzi più appropriati per realizzare effettivamente queste possibilità e che, almeno ad alcuni, permettono così di realizzarle nella loro pienezza, fra queste civiltà tradizionali, dicevamo, ed una civiltà che si è sviluppata in un senso puramente materiale, come si può trovare una comune misura? E chi dunque, a meno che non sia accecato da non si sa quale partito preso, oserà pretendere che la superiorità materiale compensi l'inferiorità intellettuale? Intellettuale, diciamo, intendendo però con questo la intellettualità vera, quella che non si limita né all'ordine umano, né all'ordine naturale, quella che rende possibile la conoscenza metafisica pura nella sua assoluta trascendenza. Ci sembra basti riflettere un istante solo su tali questioni per non avere alcun dubbio, né alcuna esitazione sulla risposta da darsi. La superiorità materiale dell'Occidente moderno non è contestabile; nessuno gliela contesta, ma nessuno gliela invidia nemmeno. Bisogna dire ancora che di questo eccessivo sviluppo materiale l'Occidente rischia di morire presto o tardi se non si riprende a tempo, se non si giunge a considerare seriamente ciò che, seguendo una espressione in uso presso certe scuole esoteriche islamiche, possiamo chiamare il « ritorno alle origini ». Da diverse parti oggi molto si parla di « difesa dell'Occidente »; ma purtroppo non pare ci si renda conto che l'Occidente ha bisogno soprattutto di essere difeso contro se stesso, non pare ci si renda conto che soltanto dalle sue tendenze attuali provengono i principali e maggiori pericoli che realmente lo minacciano.

Sarebbe bene meditare profondamente su ciò e non sarà troppo invitare a questa meditazione tutti quelli che sono ancora capaci di riflettere. Con questo invito termineremo la nostra esposizione, lieti se saremo riusciti a fare, se non pienamente comprendere, almeno intravedere qualcosa di questa intellettualità orientale, che più non ha in Occidente il suo equivalente, ed a dare un compendio, sia pure imperfetto, di ciò che è la metafisica vera, la conoscenza per eccellenza, la sola, come dicono i testi sacri dell'India che sia interamente veritiera, assoluta, infinita e suprema.

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

/Title
()
/Subject
(D:20080504195448+03'00')
/ModDate
()
/Keywords
(PDFCreator Version 0.9.5)
/Creator
(D:20080504195448+03'00')
/CreationDate
(PIPPO)
/Author
-mark-