

## La dottrina del "VUOTO" e dell'essenza

Chi guardi la filosofia occidentale non semplicemente per apprezzarne lo svolgersi teoretico, ma per intendere che cosa significhi in quanto storia dello spirito, trova che essa tende alla conquista di una dimensione nuova del pensiero: il "pensiero puro". È una via che attraverso Kant, Hegel, Fichte, Schelling, e l'idealismo italiano da Vico a Gentile, si scioglie dai vincoli dell'antica logica per esprimere un valore essenziale: la virtù sintetica del pensiero, condizione di ogni logica. Si può dire che si esce dal dominio dell'antica metafisica platonico-aristotelica, per operare ad una nuova metafisica: che si è iniziata, ma non si è fatta. Ed è stato come se un'alta impresa dello spirito fosse fallita.

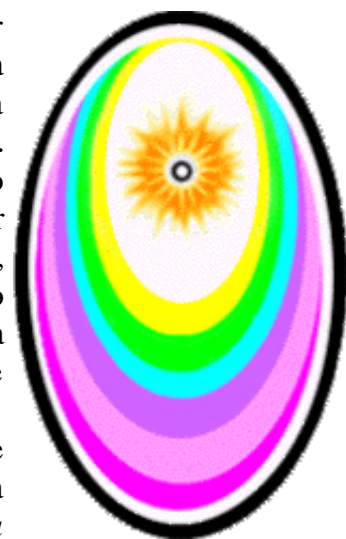
Già Kant, malgrado il suo essersi arrestato alla "sintesi a priori" e alle "categorie" nella ricerca delle fonti prime del conoscere, intuì la possibilità di una percezione sovrasensibile. Svolgendo l'*Analitica del Sublime* egli osserva: «Sublime è ciò che, per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'anima superiore ad ogni misura dei sensi»<sup>(1)</sup>.

Nell'idealismo germanico, come in quello italiano, che ha una sua inconfondibile originalità, l'esigenza del pensiero puro è di continuo correlata alla visione di fondo di un *puro essere* in cui va a estinguersi ogni determinazione e sorge l'idea di *vuoto*, o di "indeterminazione" in cui il pensare stesso ha la sua sorgente: ma non il pensare ordinario, bensì il pensiero-essenza, o pensiero puro: il cui svolgimento non può essere più la logica formale, ma la *logica dell'essenza*.

Il risalire dalle determinazioni concettuali, dai giudizi sintetici e dalle categorie al "pensiero puro", o pensiero-essenza, che già contiene in sé ogni sintesi, mentre in sede filosofica è stato veduto come la possibilità della "ragion pura" o del "logo concreto", dal punto di vista della storia dello spirito, invece, risulta ciò a cui tendeva effettivamente il processo della filosofia occidentale. Il confronto con un'analogia possibilità che l'Oriente, sia pure in altra forma, ha realizzato, può illuminare il senso di quella che è ancora la più elevata possibilità del pensiero in un momento in cui si dà il pericolo, per la filosofia, di ricadere non soltanto in una logica "realistica", ma nella forma ancora più astratta quale la "logica del discorso" o logica simbolica: che non è soltanto la crisi della filosofia, ma quella stessa dell'umano pensiero in senso universale, di quello che, malgrado il suo tirocinio scientifico, diviene ogni giorno di più formalismo verbale e retoricamente sistematico, che afferra dell'esperienza soltanto peso misura e movimento, e a tali termini tende a ridurre l'universo<sup>(2)</sup>.

Avendo come pietra di paragone la nozione del *vuoto* data in forma d'immagini nel Taoismo, ma anche come dottrina articolata in pura forma intellettuale nel Buddhismo mahayanico, si potrebbe non soltanto guardare a quel valore metafisico a cui veramente tendeva il processo del pensiero occidentale, ma altresì intendere di che cosa dovrebbe liberarsi la coscienza dell'uomo della presente civiltà ove intendesse ritrovare quello stato di purezza, o di relazione essenziale con l'essere, vagheggiato per esempio da E. Husserl nella sua "fenomenologia", ma prospettato in termini di una precisa ascesi da J. Krishnamurti e ultimamente da E. Jünger.

Dovrebbe essere compreso quello che voleva essere effettivamente la filosofia europea. Si guardi, per esempio, al "puro essere" di Hegel. Un pensatore italiano, Bertrando Spaventa, si può annoverare tra i pochi che ne abbiano afferrato il senso: dopo aver osservato come la



ricerca dell'“essere veramente esistente” già presente nell'immagine del *congressus* in Protagora, divenga l'esigenza dell'“essenza” del conoscere in Trendelenburg, Herbart, Kant, Rosmini, egli così si esprime: «Hegel crede di dover andare piú indietro ancora, piú in fondo, al vero originario, a quello che non presuppone niente dietro o sotto di sé e che è presupposto da tutto, e che moto, enti, sintesi, presuppongono: all'assoluto *minimum*, a quello, tolto il quale, non rimane piú nulla, cade ogni cosa: eccetto – e questa è la necessità del pensare – quello che ha tolto tutto ciò»<sup>(3)</sup>.

In effetti tutta la *Wissenschaft der Logik* di Hegel si può riassumere in un'unica idea: che il pensare sorgivo, il pensare ancora non determinato in concetti, o pensiero puro, presuppone il vuoto. Non è la logica il punto di arrivo di Hegel, come troppo si è creduto, ma ciò che essa presuppone. Si ricordi, ad esempio, il tema dell'*essere* come “immediato indeterminato”: «*Essere, puro essere*, senza alcuna altra determinazione. Nella sua indeterminata immediatezza, esso è simile soltanto a se stesso ed anche non dissimile di fronte ad altro: non ha alcuna diversità né dentro di sé né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto che fosse diverso in esso, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminazione e il puro *vuoto*»<sup>(4)</sup>. Identica è l'indeterminazione del *nulla*: «*Nulla, il puro nulla*. È semplice somiglianza con sé, completa vuotezza, essenza di determinazione e di contenuto: indistinzione in se stesso». Così che può giungere all'affermazione che ci interessa riguardo al tema da noi trattato: «Il *nulla* è così la stessa indeterminazione o meglio assenza di determinazione, epperò in generale lo stesso che il *puro essere*»<sup>(5)</sup>.

Risalendo la corrente del filosofare occidentale, così come della letteratura mistica, si potrebbe trovare in diverse espressioni la stessa idea del vuoto. Si guardi, per esempio, l'*aphele panta* di Plotino o il *vacare Deo* di San Bernardo; si ricordi il «non pensare ad alcunché e neppure a Dio» di San Bonaventura [*Non ibi oportet cogitare res de creaturis, nec de Angelis, nec de Trinitate*<sup>(6)</sup>]: tanto per accennare ad esperienze distinte, ma analoghe, riguardo alla esigenza di uno “svuotamento” dell'anima.

Non intendiamo soffermarci su analogie metafisiche tra Oriente e Occidente già sufficientemente rilevate. [Cfr. lo studio comparativo di Swami Siddheswarananda su *La notte oscura* di San Giovanni della Croce e l'*Astamgayoga* di Patñjali<sup>(7)</sup>]. Ci interessa piuttosto, ai fini del presente articolo, rilevare la forma precisa con cui dall'XI al XII e al XIII secolo A.D. una esperienza del genere viene riproposta dalla Scuola di Chartres attraverso il mirabile insegnamento di Pietro di Compostella e di grandiose figure come Bernardus di Chartres, Alanus ab Insulis, Bernardus Sylvestris e Giovanni Salisbury, il cui livello metafisico viene conseguito in Italia da quel luminoso asceta pensatore che è Gioacchino da Fiore. Essi fondano la loro visione della “natura vivente” sulla percezione interiore dell'essenza vuota dell'essere. Il vuoto viene veduto dai Maestri di Chartres come il “superceleste”. Alanus ab Insulis, riprendendo il motivo di Eriugena della *Superessentialis Usia*, così si esprime nella *Regula II*: «*In supercaelesti unitas, in caelesti alteritas, in subcaelesti pluralitas*». La forza autentica della Scuola di Chartres è in effetti Alano da Lilla, *doctor universalis*, il cui sforzo consiste nell'esprimere in forma nuova l'antica saggezza: che non è solo Platonismo, ma dottrina misterica di origine pre-platonica, cui tuttavia la dottrina del “Logos incarnato” e la dialettica aristotelica danno evidentemente nuova forza<sup>(8)</sup>.

Una immagine la cui contemplazione avvia il discepolo a trasferire gradualmente il centro di sé nell'essere indipendente dal corpo, viene data ai discepoli di Chartres nella seguente espressione: “la Quietè delle Gerarchie”. Le Gerarchie operano nei diversi gradi della manifestazione, traendosi da un fondamento che è l'Assoluto: proprio nell'essere se stesse, esse sono l'Assoluto, non in quanto siano identiche ad esso, ma in quanto lo esprimono senza mediazione, come principio di continuo attuato in relazione alla loro funzione. In tal senso il loro operare ha il carattere della sicurezza assoluta: esse riposano nel profondo di sé, congiunte con il fondamento. Ma appunto il loro operare, il loro fluire come forza metafisica dell'essere, sorge da una quiete senza fine: ignota all'uomo.

La meditazione dà modo di cogliere il “senso” della “quiete profonda”, permanente nel tessuto dell'azione di questi esseri che reggono il moto dei mondi. Nell'esprimere se stessi, in

sostanza, esprimono il loro principio: che è l'Assoluto. Perciò il loro movimento sorge dalla quiete profonda: è inalterabilità nella creazione, istantaneità nell'atto e in pari tempo immobilità trascendente: riposo segreto nella essenza. Si dovrebbe immaginare l'erompere della folgore come manifestazione di tale immobilità.

L'immagine suscita nel meditante la pura vita del volere, attiva di là dalla coscienza nell'ambito della coscienza, non voluta, ma indirettamente evocata. L'essenza del volere è identica a quella basilare alla "Quiete delle Gerarchie": potenza della immobilità che motiva ogni processo in cui non si alieni. È possibile, infatti, un *identificarsi* trascendente che è essere uno con l'ente che si conosce rimanendo inalterati e identici a sé, e v'è un identificarsi inferiore che è unificarsi con un oscuro divenire in cui si perde coscienza del principio e si altera la propria natura. Quest'ultimo è il caso dell'esperienza umana nella veste corporea: le forze interiori vengono assorbite dalla vita fisica, affinché l'uomo possa affacciarsi nel mondo esteriore: ma questo assorbimento è perdita della coscienza; dimenticanza, sino a un limite, che è il sorgere della coscienza individua.

Se si guarda l'uomo, perciò, la sua contraddizione è riconoscibile nella assenza di fondamento, in quanto egli appare dinamicamente fondato sull'essere fisico: che non è il fondamento, ma il riflesso dello spirituale nel corporeo. È il fondamento illusorio che viene meno ogni volta che si cerchi veramente: portativi dalla meditazione o dal dolore. Deve venir meno l'illusorio, perché possa esser trovato il vero.

**Massimo Scaligero (1.)**

da: *East and West*, anno 1960 pagg. 249-257, in inglese, e da *Vie della Tradizione*, anno III, Vol. III, N. 11, in italiano.

(1) I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, pag. 99.

(2) O. Hamelin, *Le système du savoir*, Presses Universitaires de France, Parigi 1956, pag. 85 e segg.

(3) B. Spaventa, Frammenti inediti in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, pag. 42.

(4) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 72.

(5) *Ibidem* I, 74.

(6) San Bonaventura, *Mystica Theologica*, p. II, pag. 685.

(7) Swami Siddheshwarananda, *Le Raja-yoga de Saint Jean de la Croix*, in «Yoga, Science de l'Homme intégral», Les Cahiers du Sud, Parigi 1953.

(8) G. Raynaud de Lage, *Alain de Lille, poète du XII siècle*, Montreal-Parigi 1951, pag. 112 e segg.

## La dottrina del "VUOTO" e dell'essenza

Quando l'illusorio fondamento possa essere lasciato, sia pure per brevi momenti, perché comunque, per il meditare essenziale o per il superamento del dolore, sorge una forma trasparente del volere, qualcosa come una sorta di coraggio incorporeo, allora si comincia a intravedere un altro fondamento, quello originario. E si sa che occorre volerlo: il trarsi da esso è fluire di volontà pura, decisione che deve di continuo rinnovarsi per essere vera. In realtà non si è stati mai staccati da esso, ma se ne era smarrita la coscienza: la riconquista di questa è l'atto del volere.

La quiete del fondamento si dà quando sia stata assolutamente voluta oltre ogni dissipazione egoica, e poi ogni volta di nuovo ricercata, riconosciuta, attuata, ma non per sé, bensì in quanto clima inalienabile alla conoscenza. Ritenere che possa essere fine a se stessa, cercata per essere "sentita" o goduta – che non potrebbe mai darsi – è errore. Essa è l'immobile base, scaturigine di ogni movimento: il congiungersi con essa, l'attingere la sua immobilità che non è l'immobilità concepibile con il pensiero condizionato dai sensi, è la possibilità di un operare strenuo, impetuoso anche se calmo, deciso sino alle basi della vita: tale da assumere la condizione radicale del vivere, ossia di quel processo per il quale è inevitabile la morte.

Il fondamento che è la "Quiete delle Gerarchie", per il discepolo di Chartres è il volersi nell'essenza. Ma è il momento della libertà che si attua in quanto si cessa di essere condizionati dal fondamento fornito dalla natura: momento analogo a quello in cui, nella metafisica buddhista, il Bodhisattva ascende a un "altro piano", grazie alla "rivoluzione del supporto", *âsraya parâvrtti*<sup>(1)</sup>. Tolto il supporto che è necessità, condizione, sorge il fondamento; ma sarà evidente che, mentre per le Gerarchie l'operare secondo il fondamento è spontaneità, per l'uomo non può essere che autodeterminazione di contro al proprio esistere e volitiva risoluzione dei "modi" del proprio essere<sup>(2)</sup>. L'uomo deve fare qualcosa oltre ciò che è, stando in sé un volere più possente di quello onde è legato alla forma del suo esistere, ossia alla necessità della vita cui è inevitabile la morte. La quale ha diversi modi di presentarsi già durante la vita.

Ma la contemplazione della "Quiete delle Gerarchie" in sostanza sollecita il fondamento, epperò il riposo nel fondamento, non perché abbia il potere di attuare ciò che è contemplato come una possibilità, ma in quanto il carattere sovrasensibile del suo contenuto, meditativamente percepito, dà per qualche momento l'indipendenza dal supporto. Occorre distinguere la *realizzazione* di quel "grado" dalla *contemplazione* di esso che, come momento superiore del pensiero, dà un senso della indipendenza dal supporto: indipendenza che non è certo per l'ego ma per l'estinzione dell'ego e delle sue velleità. È l'iniziale esperienza del vuoto. Della cui natura si hanno immagini precise e avvincenti in quelle forme della Tradizione che riflettono l'esigenza del "vuoto" come di un elemento di risoluzione o rivoluzione, come di un principio di rinnovamento, richiesto dalle condizioni del *kaliyuga*: immagini che sono senz'altro efficaci a intendere il senso del vuoto, ma che per l'attuale ricercatore possono essere semplicemente motivi di meditazione lungo la ricerca: non potrebbero costituire "oggetto" della ricerca stessa. Comportarsi come se fossero oggetto della ricerca sarebbe cadere ancora una volta in un "realismo metafisico" e impedirsi di attuare il loro senso ultimo: errore di pensiero, ossia mancanza di coscienza del processo ideativo capace di *ideare* il vuoto: processo, perciò, che non è il vuoto, ma, in quanto consapevole di ciò, vero principio per l'esperienza del vuoto.

Occorre dire che l'atto del pensiero-libero-dai-sensi è possibile in quanto l'essenziale vuoto

dell'anima sia già in qualche modo sollecitato dietro lo schermo della coscienza. Ed è lo spirito. La possibilità di estinguere lo stesso pensiero-libero-dai-sensi potrà essere la prima esperienza cosciente del vuoto.

Quando si parla del fondamento metafisico, del fondamento onde si trae la "Quiete delle Gerarchie", in sostanza si vuole sempre alludere a un'essenza in cui ha inizio la realtà del mondo: quella concepibile soltanto a condizione di estinguere la forma esteriore e il suo spazio, e il tempo che necessita al suo divenire nell'esperienza sensibile, e la percezione stessa del sensibile, e ancora il mondo degli impulsi e dei sentimenti ed infine dei pensieri che a tale estinzione hanno operato. Estinzione che può essere conosciuta mediante pensiero puro, quando ancora non sia possibile realizzarla come un grado superiore della coscienza: quello che si consegue per virtù della Iniziazione o della cessazione della vita fisica.

Ma una simile essenza è il "vuoto": al quale si allude nei testi tradizionali, con immagini tecnicamente precise e ricche di contenuto poetico, che hanno il potere di destare nell'anima del meditante qualche autentico orientamento, a condizione che egli sia ben cosciente da intendere che talune risonanze di quelle immagini non sono l'inizio del "vuoto" ma un moto del "pensiero puro", o del pensiero per qualche attimo svincolantesi grazie al contenuto meditativo, e che quindi l'operazione andrebbe continuata in quel moto interiore immaginativo, o pensiero



vivente.

Secondo il *Kulârnava-tantra*, il vuoto è più che un "non-essere". Insostanziale e informale, esso è causa di ogni forma: fondamento metafisico dell'essere, *sunya* è di essenza adamantina: perciò viene chiamato *vajra*. La equivalenza *âtman-brahman* delle Upanisad riaffiora come visione di una identità del principio individuale con il principio cosmico, nello stato essenziale del vuoto che, peraltro, come unità trascendente dell'essere, ricorda il Brahman del Vedânta. Essendo dunque il vuoto l'essenza della natura e degli enti, il *vajrayâna* implica la possibilità di una esperienza folgorante, annientatrice delle forme illusorie attraverso le quali la natura afferra l'uomo interiore: che può liberarsi proprio grazie all'esperienza assoluta e svincolante di ciò che lo vincola.

La via dello Yoga tantrico che comporta una liberazione non evadente dal mondo ma compientesi nel tessuto stesso dell'esistenza, là dove la potenza originaria assume la veste dell'apparire, rappresenta una direzione "nuova" e in qualche modo anti-tradizionale nel vasto quadro delle correnti esoteriche, di tipo intellettuale o mistico o pragmatico, comunque sotterriologico, dell'Induismo. Diverse somiglianze con tale via presenterà lo Zen, per la sua possibilità di evocare la presenza del principio originario nelle varie forme dell'agire: il non-agire, proprio al vuoto, in quell'apparente agire che il mondo richiede. Ma è importante osservare come tali possibilità di ritrovare dall'interno delle tradizioni e dei sistemi un rapporto dinamico con il mondo si affaccino nell'era che segna la fine del mondo antico: nell'era in cui qualcosa sembra mutato nell'"aura" della terra. È l'alba dell'esperienza individualistica, della quale varie saranno le forme: quella naturalistica e fisica, quella razionalistica e filosofica, quella esoterica. In Oriente, il Buddismo mahayanico, il Tantrismo, lo Zen, il Vedânta e, nei tempi più recenti, la "via" di Ramakrishna che passerà poi per l'esperienza "moderna" di Vivekananda e avrà un coronamento nell'opera organica e luminosa di Shrî Aurobindo – certamente non legata alla tradizione – possono esser veduti come espressione di un principio eterno che rinasce con senso nuovo in un mondo il cui splendore metafisico è consunto: e tale senso è la formazione dell'autocoscienza, ancora non come "sintesi" ma come costruzione dei termini ond'essa si trarrà. Parimenti nel mondo occidentale, la via del Graal, la Scuola di Chartres, la vocazione dei "Fedeli d'Amore", la missione dei Templari, la via ermetico-alchemica, allato alla evoluzione del pensiero

convergente verso la filosofia dell'“Io”, cooperano alla formazione interiore del tipo umano che affronterà l'esperienza materialistica: tale formazione, operando metafisicamente attraverso i centri superiori della coscienza, prepara lo strumento intellettuale della libertà. Libertà possibile: come negazione di sé o come affermazione: comunque, possibilità positiva di un tipo interiore che reca già in sé, sotto forma di principî dell'autocoscienza, quei conseguimenti che sono l'oggetto dello Zen, del Vajrayâna e del Tantrismo. La nozione della reincarnazione e del *karma* dovrebbe poter suggerire all'indagatore l'idea secondo la quale sia concepibile il ripresentarsi del tema iniziatico in un ulteriore tipo umano in ordine al grado conseguito, epperò come capacità di un'esperienza terrestre radicale, pertinente al senso conclusivo del *kaliyuga*.

In effetto nell'epoca delle “rivelazioni” originarie – che piú tardi si rifletteranno nella *sruti* – l'uomo ancora non percepisce l'“Io”: la sua relazione con il sensibile viene suscitata da potenze trascendenti e, in epoche successive, da guide o asceti, indi per via di un insegnamento in cui l'originaria comunione con il sovrasensibile, ormai affidata alla memoria, *smrti*, verrà espressa per mezzo di testi, che l'uomo dovrà studiare, recitare e meditare. In sostanza l'“Io” va sempre piú assumendo su sé la relazione con l'essere, con il mondo, in origine affidata a Dei e a “Maestri”: è la coscienza individuale alla cui nascita coopererà lo sforzo di tutte le scuole e di tutte le correnti, sino a che sarà l'evento dell'autocoscienza in Occidente: per cui, chi contemplasse con ampio sguardo, potrebbe vedere la preparazione della moderna individualità non soltanto come un processo che si inizia con la filosofia greca ma che si elabora parimenti in Asia e in particolare con la speculazione indiana.

**Massimo Scaligero (2.)**

da: *East and West*, anno 1960 pagg. 249-257, in inglese; e da *Vie della Tradizione*, anno III, Vol. III, N. 11, in italiano.

(1) G. Tucci, *Ratnâkarasânti on Âsraya-parâvrtti*, in «Asiatica», 1954, pag. 765 e segg.

(2) H. Fritsche, *Il primogenito. Una immagine dell'Uomo*, Bompiani, Milano 1946, pag. 296 e segg.

Immagine: Thanka tibetano raffigurante il **Bodhisattva Maitreya**

## La dottrina del "VUOTO" e dell'essenza

Il ricercatore può ravvisare nella storia spirituale dell'Oriente, entro l'Era Cristiana, un senso univoco delle diverse correnti metafisiche e religiose: soprattutto nel Buddhismo, da quando il grande Nâgârjuna, prendendo le mosse dal *pratyasamutpâda*, dissolve il mondo delle parvenze sensibili nel "vuoto" che è parimenti al di là da *essere e non essere*<sup>(1)</sup>, ma pone in pari tempo il pensiero come funzione liberantesi dall'attività concettuale in cui ordinariamente si determina. In realtà non viene negato nulla del Buddhismo delle origini: si può dire anzi che esso venga articolato in forme di conoscenza possibili appunto per la presenza di un impulso nuovo che è la volitiva via verso l'autocoscienza, certamente riconoscibile anche quando si accende il grande contrasto dialettico tra il Buddhismo e le principali scuole dell'Induismo dal VII al IX secolo. Controversia di cui, di là dalle forme dialettiche nelle quali si sviluppa, giova afferrare il valore: che è l'evoluzione di un pensiero individuale rispetto ai dominanti temi, dell'essere e del conoscere. Anche quando questo pensiero giunge a forme di negazione e di scepsi, comunque manifesta l'elemento interiore nuovo a cui si è accennato, e che affiora come evento metafisico compientesi nella interiorità di talune nobili figure del Grande Veicolo, poi che la rivelazione del Buddha è inesauribile nel tempo, manifestandosi egli in «paradisi od empirei ove gli eletti ascendono mentalmente nel raccoglimento dell'estasi»<sup>(2)</sup>. È evidente che tale elemento interiore nuovo converge verso la conoscenza del "vuoto" e si collega poi con il Terzo Veicolo, o Veicolo Adamantino: è la vocazione di Vasubandhu e Asanga. Secondo la loro biografia scritta da Paramârtha<sup>(3)</sup>, i tre fratelli Asanga, Vasubandhu e Virincivasta, appartenevano inizialmente alla scuola Sarvastivadin che è il "realismo" del Piccolo Veicolo, ma questa dottrina non era sufficiente ad Asanga, che si elevò per virtù della meditazione al cielo Tusita, ove ricevette dal Maitreya l'insegnamento che espose poi negli scritti consacrati alla dottrina del "null'altro che coscienza" (*vijñaptimâtra*). Comunque, allato alle dottrine delle due scuole, Madhyamaka, fondata da Nâgârjuna, e Yogâcâra, fondata da Mâitreya-Asanga, la tradizione gnostica tibetana riferisce che i due gruppi di maestri coltivarono insegnamenti segreti, che successivamente confluirono (nel VII sec., con Indrabuti, re-mago di Uddiyâna) nel Vajrayâna: infatti, sia Nâgârjuna che Asanga vengono regolarmente citati nel *sampradâya* dei vari testi del Veicolo Adamantino: Asanga è addirittura ritenuto il formulatore ispirato del Guhyasamâja, che in pratica riporta il discorso sopra-terreno del Buddha-archetipo (*Âdi-Buddha*) alla folla dei Bodhisattva, riflettentesi poi sulla terra come insegnamento del Vajrayâna<sup>(4)</sup>.

A un dato momento i cultori del Tantrismo vedono la tradizione brahmanica e vedica non piú rispondente alle esigenze dei "tempi nuovi": l'uomo non ha ormai l'immediatezza dell'esperienza sovrasensibile: egli deve poter "risalire la corrente" dello spirito<sup>(5)</sup> mediante una volontà che operi alle radici delle funzioni vitali. Così il Vajrayâna è in sostanza un'ulteriore "rivelazione" della sapienza del Buddha, che tiene conto delle diminuite possibilità interiori dell'uomo<sup>(6)</sup>. Nel *Kâlachakratantra* si legge che il Buddha, al re Suchandra che gli chiede lo yoga capace di salvare gli uomini dall'"età oscura", rivela come il cosmo ormai sia racchiuso nel corpo dell'uomo e perciò solo attraverso la penetrazione interiore delle funzioni della natura possa essere ritrovato.

Questi nuovi sentieri hanno quasi sapore di eresia, perché contemplano la possibilità atidharmica, ponendo il tema di una iniziativa individuale, poggiate su sé, e pertanto operante alla trasmutazione dell'aspetto contingente della individualità. Il compito consiste nello scendere per virtù di indipendenza interiore nelle profondità della natura corporea,

assumendone e rettificandone le forze, che sono divergenze della “luce originaria”: la potenza del vuoto sostiene una tale possibilità e la realizza alle radici stesse della vita. In effetti, la tecnica del Vajrayâna ha come presupposto l’esperienza del vuoto: poiché le cose sono vuote e il “vuoto” è il luogo a-dimensionale dello Spirito, il vuoto e il pieno coincidono, Nirvâna e Samsâra sono identici. Ma il senso di tale identità è la possibilità di ridestare nella natura inferiore le piú elevate forze involute come istinti e come passioni. Perciò Aryadeva nel *Cittavishuddhi-prakarâna* dice che «la passione rende il mondo cattivo: la passione solo lo libera». Niente di ciò che appare come *samsâra* o come *mâyâ* può ancora contrapporsi a costituire dualità: se si scende nel profondo dell’essere, tutto si esaurisce nel vuoto: quel che ordinariamente si presenta come passione o istinto, rinasce come superiore vita, anzi è la sostanza della resurrezione perché, ponendosi come limite, è il limite da estinguere in ogni forma in cui si ripresenti, anche in quella spirituale: questo è attuare il “vuoto” nella sua profondità, che è la sua a-dimensionalità.

La paura, ciò che è bramato o proibito, e ancora egoicamente limita, è il diaframma che indica il distare della vita interiore dall’essenza che è il vuoto. L’esperienza del vuoto è perciò la stessa via del “diamante-folgore”. Nell’*Advayavajra* si legge che «il vuoto nucleo di tutte le cose, come diamante, non potrebbe essere abbattuto a colpi di spada, né incrinarsi, né bruciarsi, né distruggersi».

Quanto il Grande Veicolo concepisce come senso del vuoto è chiarito da Candrakîrti nel *Prasannapadâ*. In sostanza la vacuità, *sunyata*, è vuota anch’essa. «La vacuità è l’eliminazione di tutte le illusioni provocate dalle opinioni. La cessazione di queste illusioni non è, s’intende, entità reale, a sé stante. A coloro che credono che la vacuità stessa sia una cosa reale, non v’è, per noi, piú modo di rispondere. Essi non potranno mai raggiungere la liberazione, che, secondo il nostro insegnamento, esige appunto l’eliminazione di ogni costruzione mentale. Ammettiamo, infatti, che qualcuno, a chi gli chiede una data merce, risponda: “Io non ti darò nessuna merce”; se colui cui viene cosí risposto, insiste e dice: “Dammi dunque questa merce chiamata nessuna”, non c’è evidentemente piú mezzo per fargli capire che questa merce non è a sua disposizione. La stessa cosa accade nei riguardi del vuoto. Questa credenza, infatti, che anche la vacuità sia una realtà positiva come potrà essere eliminata?»<sup>(7)</sup>.

In sostanza si tende al vuoto quando si tende all’estinzione dell’“ego”: ci si vuota dell’“ego”. Assunto riguardo al quale sembrano concordi molti cercatori di questo tempo, che tuttavia hanno tanto caro l’“ego” da poterlo introdurre come elemento inevitabile e inconsapevolmente limitante nel mondo della loro ricerca: che perciò in definitiva viene adattato alle velleità dell’“ego”, come è in genere evidente nelle moderne e dilettantesche interpretazioni dello Yoga, dello Zen o del Tantrismo, non altrimenti che nell’ortodosso “tradizionalismo” di R. Guénon e di F. Schuon proponente una “conoscenza metafisica” indipendente dall’atto conoscitivo chiamato comunque a tale conoscere, che è il pensare nostro, attuale, fuori del quale nessuna esperienza né fisica né metafisica è possibile.



partire dalla rappresentazione del vuoto della fisica e poi immaginare che esso stesso venga tolto sino a uno “spazio negativo”, che a sua volta andrebbe ancora tolto. Giungerebbe così all’idea di uno spazio spirituale, annientatore dello spazio e del tempo, epperò condizione radicale di ogni ente esistente nello spazio e nel tempo. Qui il vuoto non è soltanto l’essenza, ma *l’essenza dell’essenza*, onde l’esistente si presenta come una sua negazione, naturalmente illusoria, che non è sufficiente eliminare come immagine spaziale, ossia come “rappresentazione”, bensì occorrerebbe estinguere, mediante un volere più alto, anche come immagine temporale; essendo tuttavia l’immagine temporale la sintesi superiore di tutto ciò che è il divenire di un ente nello spazio: per esempio l’immagine della *Urpflanze* di Goethe<sup>(8)</sup>.



Se si tiene conto di questo duplice grado di inversione della realtà originaria per il suo apparire come realtà esteriore, si può intendere il senso dell’immagine goethiana «tutto l’effimero non è che un simbolo». In ogni cosa, in ogni essere, si può ravvisare il duplice rovesciamento dell’essenza, e, nella sua “forma”, riconoscere il simbolo della duplice negazione del vuoto, per cui si può dire che in quella forma il vuoto si esprime, se si è capaci di contemplare il valore aspaziale e quello intemporale: che non può essere semplicemente rappresentazione ma innanzi tutto *percezione*, ossia esperienza sovrasensibile: verso la quale è preparatrice la tecnica della “osservazione pura”, o del “pensiero libero dai sensi”.

L’inversione dell’apparire non è certamente un *fatto*, bensì un *atto* che tuttavia non può da prima compiersi come tale, ossia direttamente o immediatamente. La mediazione, come si accennava, è il “pensiero puro” che può considerarsi veste fluente di un vuoto in cui lo spirito originario è presente: tale “pensiero”, a un dato momento, sorge come visione di ciò che si cela o si esprime nell’apparire.

**Massimo Scaligero (3.)**

da: «East and West», anno 1960 pp. 249-257, in inglese; e da «Vie della Tradizione», anno III, Vol. III, N. 11, in italiano.

(1) G. Tucci, *Storia della Filosofia indiana*, Bari, 1957, pp. 80-81.

(2) G. Tucci, Op. cit., p. 69.

(3) J. Takakusu, *The Life of Vasubandhu by Paramârtha*, ecc. in T’oung Pao, V, (1904), p. 279.

(4) Vedi P. Filippini Ronconi, *Il Buddhismo*, Napoli, R. Pironti, 1960, p. 61 e segg.

(5) *Mahâ-nirvâna-tantra*, I, 20-29, 37-50.

(6) Mircea Eliade, *Le Yoga, Liberté et Immortalité*, Paris, Payot, 1954, p. 209.

(7) Candrakîrti, *Prasannapadâ*, pp. 247-8, cit. in *Civiltà dell’Oriente*, Vol. III, da R. Gnoli in «Filosofia dell’India».

(8) R. Steiner, *Goethes Naturwissenschaftliche Schriften*, Dornach 1938, p. 93 e segg.

## La dottrina del "VUOTO" e dell'essenza

La prima forma del vuoto, detta "prova dell'acqua" nella tradizione ermetico-alchemica occidentale<sup>(1)</sup>, è quella onde si ha la possibilità di sorreggersi quando viene meno l'appoggio della terra: possibilità di cui si può avere un simbolo nella immagine del pesce, che si sorregge senza appoggiarsi, è silenzioso, ha gli occhi sempre aperti, il sangue freddo e la possibilità di *attraversare le acque* guizzandovi. Si può confrontare tale immagine con quella del "salto del carpione" nella letteratura Zen. È la fase in cui il discepolo trae dalla propria attività interiore, ossia dalla "coscienza", i motivi per l'agire, che non gli viene più stimolato da motivi terrestri. È perciò l'azione pura, vuota di ego.

L'ulteriore forma del vuoto è la "prova dell'aria", connessa con la possibilità di indipendenza del respiro fisico sino all'estinzione di esso: evento che non può verificarsi attraverso l'organismo corporeo, anche se lo abbia come conclusivo supporto. Per la "prova dell'aria", l'essenza adamantina è desta nell'anima che tende a farsi sua trasparenza. L'indipendenza dal terrestre è ora la possibilità di percezione del senso interiore degli eventi e della loro soluzione, nella forma che, per altra via, è attuabile solo attraverso la intensa esperienza del dolore, resa luminosa e mutata in forza d'amore. La prova dell'aria in sostanza è possibile al livello al quale risponde la trasmutazione dell'oscuro mondo del dolore umano, in capacità radiante d'amore. Ora l'essenza-pensiero non è sostegno, ma oggetto di contemplazione per l'Io, che non ha bisogno di supporti: ora esso è a sé il suo fondamento.

L'esperienza del "pensiero puro" è preparatrice della conoscenza del "vuoto"<sup>(2)</sup>; infatti, la prima forma di vuoto si attua in quanto si possiede talmente questo pensare vivente, che possa venir estinto. Quanto consegue a una simile possibilità è via verso il vuoto. Tuttavia, preparatrice di tale esperienza, è la meditazione sul vuoto: la possibilità di viverne così intensamente l'idea, da poterne avere un senso attivo nella contemplazione del mondo e del suo divenire. Che non è un eliminarne la realtà ma un coglierla nel suo principio e perciò nel suo farsi: d'onde un rapporto di libertà con essa.

Vuotare il mondo dell'inessenza è ritrovare l'essenza, ma anche la manifestazione in quanto veste dell'essenza, che non è più l'apparire. È ritrovare il vero mondo: quello che è simultaneamente nell'individuo e oltre i suoi limiti; ma è lo stesso che dire: liberare il mondo dall'ego. Nel vuoto che si può cogliere, si attinge il Divino, che le Gerarchie operano direttamente nei "vuoti" dell'essere, ossia alle radici dell'esistere, ogni "vuoto" essendo un "pieno" spirituale. In se medesimi si attinge un "vuoto" allorché la meditazione si concentra in un punto o quando un centro sottile (*chakra*) si avvia di interiore luce o quando nell'anima un intenso dolore è reso puro sino alla trasparenza: si ha un'estinzione dell'elemento egoico-vitale e là dove per qualche momento viene suscitato un processo di morte dell'ego, in realtà si accende una superiore forma di vita<sup>(3)</sup>.

In definitiva, la logica dell'essere può condurre l'occidentale ad una esperienza superiore del pensiero e da questa appunto può sorgere l'idea pura del vuoto. Se si pensa che tutto il mondo appare in quanto ha forma e che la forma di ogni cosa o essere è idea, e che il percepire sensibile stesso è in realtà un congiungersi non-sensibile con il mondo, e infine che lo spazio stesso è un'idea (si percepiscono infatti i punti fisici dello spazio, ma ogni relazione tra un punto ed un altro è già concettuale e il rapporto tra relazioni del genere è ideale, in quanto astrae ormai da ogni riferimento fisico, ed in sostanza è la terza dimensione, essendo la prima quella fisica e la seconda quella concettuale): allora a un dato momento, può essere inteso il

“vuoto”, come realtà essenziale del tutto<sup>(4)</sup>.

Dietro ogni esistere, anzi al luogo di ogni esistere, al luogo di ogni valore formale, la realtà è il “vuoto”. E dovrebbe non potersi temere, da chi abbia seguito queste osservazioni, che si voglia suggerire la concezione di una irrealtà o inesistenza del mondo che appare: che sono esperienze sovrasensibili di chi percepisce la base metafisica del mondo, prima delle quali l'apparire ha indubbiamente il suo valore e la sua verità. Proprio attraverso l'apparire, infatti, si può risalire, dal contingente piano umano, a quello causale e metafisico: anzi l'esperienza che abbiamo già proposto<sup>(5)</sup> è il poter andare incontro alle percezioni dei sensi con i contenuti sovrasensibili fatti risorgere mediante attività concettuale pura dal mondo dei sensi. A un dato momento, proprio la coscienza vuota può avere la reale esperienza del mondo: risultando irreali il mondo appunto allorché viene arrestato al suo apparire e come tale assunto, bramato, organizzato e trasformato in cultura. Dalla potenza del vuoto si può sentir nascere il mondo che, come sistema di parvenze, comincia a perdere la sua fittizia consistenza: estinguendosi nella immagine del vuoto, risorge come valore. Il vero “Io”, quello che tanto si cerca in sé, si affaccia attraverso gli altri in innumerevoli e avvincenti modi di essere, ciascuno in sé vero, perché ciascuno lo si vede connesso con il suo fondamento: identico a quello onde noi stessi ora siamo. Presentando il nostro, si scorge negli altri. E si dà, con gli altri, non cercata, una correlazione che non può corrompersi. Chi altri mi tolga il “mantello” è illusorio: gli lascerò sottrarmi anche la “tunica”: importante è che io senta che ciò, come *fatto*, è vuoto, ma come atto interiore è la relazione vera con l'altro, che in definitiva è il portatore dell'“Io”. La relazione è quella che, così suscitata, può operare su lui dal suo fondamento e trasformarne la coscienza.

Si va verso lo zero, perché tutte le cariche degli impulsi e dei sentimenti connessi con ciò che appariva, man mano si placano e tendono a svanire. In effetto non svaniscono; questa è una possibilità ancora lontana, pertinente non all'*idea* del vuoto, alla quale sin qui si è accennato, ma a qualcosa di più, ossia all'*attuazione* del vuoto come stato di coscienza, risolutiva della costituzione interiore del discepolo: la cui possibilità di conoscere parte ormai da una base radicalmente diversa da quella ordinaria, onde egli è in realtà *dvija*, “due volte nato”. Ma l'idea vivente del “vuoto” è già una forza operante nel senso di una penetrazione della essenza, ossia del vuoto, delle cose e di una estinzione delle parvenze<sup>(6)</sup>.

All'animazione di tale idea il discepolo può operare meditativamente, ricavandone un potere di incessante liberazione dall'inganno dei “fatti” quotidiani e dall'assedio degli stati d'animo altrui, tanto più stringente quanto più il suo lavoro interiore possa essere per gli altri di aiuto effettivo.

Un simile liberarsi dai “fatti” non è rinunciare alla oggettiva percezione del sensibile, ma integrarne il processo nella coscienza, sia con motivi interiori già suscitati nella meditazione, sia con una visione vuota dell'essere: che risponde al suo valore *negativo*, ossia al valore che è positivo dal punto di vista della realtà sovrasensibile. Come si vede, ritorna il tema del rovesciamento o inversione della visione che non è, ben inteso, un capovolgimento di tipo realistico, o retorica immagine del rovesciamento relativa alla nota fenomenologia degli opposti, o “coppie dei contrari”, ma assunzione a ritroso della “noesi” extro-versa nella ordinaria visione ontologica. Allora si può comprendere l'agire come non-agire, il movimento come immobilità e la inesistenza del movimento nello spazio: si vede infatti ciò che è mosso nello spazio, non ciò che lo muove, che non è mai legato allo spazio: per cui si comprende che il vero movimento è l'atto interiore, che pertanto è il potere attivo di una intima immobilità, sorgente di ogni movimento.

E questa può essere la premessa a una psicologia del futuro, a cui non sia estranea la psiche. La potenza del “vuoto” è presente nell'idea del “vuoto”, ove mediante puro pensiero possa aversi: per sua virtù si può guardare lo scenario dell'essere, intuendone l'interno valore, indipendente da quello per cui si destano le velleità, le inclinazioni e le valutazioni umane. Ogni cosa, ogni ente, ogni evento, è in sé vuoto: il suo apparire è il limite che è limite ideale oltre il quale va ritrovato il vuoto, in cui il vero essere della cosa affiora per celarsi in ogni istante della manifestazione.

La verità è dunque il *vuoto*, onde la parvenza dà adito ad una essenzialità profonda,

annientatrice di quanto è impulso dell'ego ad alimentare la sua necessità di fittizio. Il mondo delle vanità e delle tensioni retoriche proprie all'idea umana di conquista sul piano fisico – carriera, gloria, arricchimento – non desta reazioni critiche o repulsioni, ma viene penetrato da un potere di intellesione che ne coglie la insostanzialità, ossia il valore, che è il senso della falsa messa a punto della forza nel processo della extraversione: così come ogni aspetto della presunzione pragmatistica. Ogni imagine dello scenario terrestre si estingue dinnanzi alla potenza ideativa del vuoto: il vuoto si fa pensiero. Ma la realtà del pensiero è il vuoto: le vie del puro pensiero, infatti, sono vie di annientamento di processi della natura.



**Massimo Scaligero (4. Fine)**

da: «East and West» anno 1960 pp. 249-257, in inglese; e da «Vie della Tradizione», anno III, Vol. III, N. 11, in italiano.

(1) J. Evola, *La Tradizione Ermetica*, Bari, Ed. Laterza, 1931, pp. 124-5.

(2) cfr. E. Uehli, *La nascita dell'individualità dal mito*, trad. it., Milano, Ed. Bocca, 1939, p. 70 e segg.

(3) Ivi, p. 65 e segg.

(4) A riguardo del valore ideale dello spazio e del tempo e della loro funzione edificatrice nell'universo e nell'umana "corporeità", cfr. G. Wachsmuth, *Le forze plasmatrici eteriche, nel cosmo nella terra e nell'uomo*, trad. it. Atanor, 1929, p. 290 e segg.

(5) M. Scaligero, *Avvento dell'Uomo interiore*, "L'osservazione pura", Ed. Firenze, Sansoni, 1960, p. 93.

(6) Cfr. l'introduzione di E. Conze a *Selected Sayings from Perfection of Wisdom*, London, The Buddhist Society, 1955, pp. 21-22.