

## ECKHART e SANKARA

Ovvero:

### L'INFINITO

*“ Questo eternamente-uno, però, secondo la sua essenza unitaria, è tutto e solo ātman, ossia spirito da cima a fondo, o caitanya, ossia pura coscienza, o jñāna, ossia, da cima a fondo, pura conoscenza. In pari tempo, però, poiché è senza alcuna pluralità, questo spirito, o questa coscienza, o questa conoscenza, è al di là delle ‘tre contrapposizioni’ di conoscente, conosciuto e atto di conoscenza (nel nostro linguaggio: non è tanto inconscio quanto piuttosto ultraconscio, non tanto privo di coscienza, quanto piuttosto identità tra chi è cosciente e ciò di cui si è coscienti.).*

*Come tale è contemporaneamente ananta, infinito, e al di fuori di spazio e tempo ”.*

*E ast is east, and west is west, never they well meet*

così ha detto un poeta inglese, Rudyard Kipling.

È vero?

Davvero l'universo concettuale orientale e quello occidentale sono grandezze tanto diverse e incommensurabili che non possono incontrarsi, né, quindi, comprendersi nel loro fondamento più profondo?

Per porre tali questioni e rispondervi, nessun ambito della vita spirituale umana è tanto appropriato quanto quello della mistica e della speculazione mistica. Poiché si leva dal più profondo dello spirito umano, è soprattutto in essa che deve mostrarsi l'elemento proprio e incommensurabile di una particolare specie dello spirito. E se in generale vi sono reciproche incompatibilità e differenze che separano in modo fondamentale, allora è in quest'ambito che debbono mostrarsi con la massima forza. Anche gli stessi orientali hanno affermato abbastanza spesso che un occidentale non potrà mai penetrare l'intimo del modo di pensare mistico-indiano o i misteri della mistica cinese dhyāna di un *Bodhidharma* o di uno *Hui-Neng*; così come un orientale non potrà mai rivivere in modo genuino e profondo i motivi della grande speculazione occidentale: a cominciare dal primo geniale metafisico tedesco, *Meister Eckhart*....

All'affermazione di Rudyard Kipling si oppone quella totalmente diversa per cui la mistica sarebbe in ogni tempo e in ogni luogo la stessa. Atemporale e atemporale essa sarebbe sempre uguale a se stessa. Qui sparirebbero oriente, occidente e altre differenze. Che il fiore della mistica sbocci in India o in Cina, in Persia o sul Reno e in Erfurt, il suo frutto sarebbe sempre lo stesso identico. E che le sue formule si rivestano dei dolci versi persiani di Jalāl ad-Dīn Rūmī o del leggiadro medio-alto tedesco di *Meister Eckhart*, del dotto sanscrito dell'indiano Śāṅkara o dei laconici enigmi della scuola Zen cino-giapponese, comunque esse possono sempre essere scambiate l'una con l'altra.

È la stessa identica cosa che qui parla, solo che – casualmente – lo fa in dialetti diversi:

*East is west, and west is east.*

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

E, terzo, diciamo: queste suddette varietà come tali non sono, a loro volta, condizionate da razza o regione.

Per questa comparazione di Est e Ovest scegliamo qui due uomini, che sono stati i più grandi rappresentanti ed esponenti di quanto si deve soprattutto e innanzitutto intendere per mistica orientale ed occidentale, e che già abbastanza spesso sono stati posti l'uno accanto all'altro: per l'oriente indiano il grande *Ācārya Śankara*; per l'occidente tedesco il grande *Meister Eckhart*.

Con un po' di abilità si potrebbero raccogliere e stilizzare le loro dottrine fondamentali in modo tale che le formule dell'uno appaiano come una traduzione dal sanscrito in latino o in medio-alto tedesco e viceversa. E sicuramente questo non è un caso. Formule e nomi, infatti, non sono di per sé nulla di casuale, ma procedono necessariamente dalla cosa stessa e la esprimono. E nella loro somiglianza o uguaglianza si rispecchia somiglianza o uguaglianza della cosa stessa, alla quale essi debbono dare espressione.

Del resto, la corrispondenza tra questi due ‘maestri’ – perché anche *ācārya* significa ‘maestro’ – è vasta e notevole anche da altri punti di vista.

Nessuno dei due è un fenomeno casuale del proprio tempo. Così come, in generale, i rispettivi ‘tempi’ hanno tra loro notevoli corrispondenze, questi due uomini si corrispondono nella posizione che rispettivamente hanno nel e riguardo al loro tempo. Dei movimenti e delle grandi tendenze universali presenti in questo e nel loro ambiente entrambi sono, allo stesso modo, espressione e ricapitolazione.

*Entrambi* si radicano, allo stesso modo, in un’antichissima eredità di epoche passate e di grandi tradizioni, che essi riconfigurano e sviluppano in modo nuovo.

*Entrambi* sono contemporaneamente teologi e filosofi, e lavorano con tutti gli strumenti del pensiero teologico e filosofico del loro tempo.

*Entrambi* sono uomini di astratta, elevata e perciò sottile speculazione.

*Entrambi* sono mistico e scolastico in una persona sola, e tentano di restituire il contenuto della loro mistica con gli strumenti della loro formazione scolastica.

E – cosa degna di nota – *entrambi* presentano la loro dottrina nella forma di commentari alle antiche scritture sacre della loro comunità religiosa: Śankara lo fa commentando le antiche *Upanisad* ad e in particolare la sacra *Bhagavadgītā*; *Eckhart* interpretando i libri della Sacra Scrittura.

*Entrambi* conducono la loro interpretazione nello stesso modo: costringono gli antichi testi al servizio della loro dottrina.

*Entrambi* riassumono poi la loro dottrina in una grande opera speculativa: Śankara nel suo *Bhāṣya* ai *Brahmasūtra*, Eckhart nel suo *opus tripartitum*.

Come già accennato, i due sono anche ‘contemporanei’: certo, Śankara vive e prospera intorno **all’800**; Eckhart vive **tra il 1250 e il 1327**. Ma ‘contemporanei’ in senso più profondo non sono solo quelli che casualmente vengono al mondo nello stesso decennio, ma coloro che rispetto al loro ambiente si trovano nei punti corrispondenti di uno sviluppo parallelo (in questo senso, per esempio, anche i giapponesi Honen e Shinran sono non soltanto affini spiritualmente a Lutero, ma proprio suoi contemporanei).

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

Śankara è il classico maestro e rappresentante dell’*advaita* nella sua forma più acuta e rigorosa. *Advaita* significa *non-dualità* o mancanza di dualità. Lo si traduce con *monismo* (ma sarebbe più esatto *non-dualismo*). E questa dottrina monistica si lascia riassumere nel motto: ‘Veramente essente è solo il *sat*, l’ente stesso: l’eterno *brahman*. Immutabile, senza modificazione e cambiamento, senza parti e molteplicità’.

*Ekam eva, advitīyam*. Questo significa: **a)** tutta la molteplicità delle cose c’è solo per mezzo di *māyā*. *Māyā* si traduce con apparenza. Il *sat* stesso, però, è *solo uno: ekam eva*. E questo significa: **b)** anche in se stesso *brahman*, l’ente stesso, è assolutamente e invariabilmente *soltanto uno*, ossia senza parti, senza pluralità in generale,

dunque senza la pluralità delle diverse determinazioni e dunque, necessariamente, senza determinazioni in generale: *nirguna*, *avisista*. Dunque *advitiya*, mancante di dualità all'esterno e all'interno.

Questo *eternamente-uno*, però, secondo la sua essenza unitaria, è tutto e solo *atman*, ossia spirito da cima a fondo, o *caitanya*, ossia *pura coscienza*, o *jñāna*, ossia, da cima a fondo, pura conoscenza. In pari tempo, però, poiché è senza alcuna pluralità, questo spirito, o questa coscienza, o questa conoscenza, è al di là delle 'tre contrapposizioni' di conoscente, conosciuto e atto di conoscenza (nel nostro linguaggio: non è tanto inconscio quanto piuttosto ultraconscio, non tanto privo di coscienza, quanto piuttosto identità tra chi è cosciente e ciò di cui si è coscienti.).

Come tale è contemporaneamente *ananta*, infinito, e al di fuori di spazio e tempo.

La nostra anima, *l'ātman interiore*, non è altro che questo stesso *brahman* uno, unico, eterno, immutabile, privo di determinazioni. Mediante l'enigmatica potenza della *māyā* sorge in essa la *avidyā*, il *non-sapere* (meglio: il falso sapere).

Mediante questa, viene ingannevolmente configurata per l'unico ente la pluralità del mondo. Così l'anima guarda l'ente, che però è uno solo, come mondo, come molteplice, come pluralità di cose singole; e guarda se stessa come anima singola, impigliata nel *samsāra*, nel corso di questo mondo mutevole, nella catena della nascita e della rinascita.

Se le giunge il *samyagdarśana*, la conoscenza vera e completa, allora l'illusione della pluralità e della diversità sparisce. Essa si conosce e si sa come lo stesso *brahman* eterno. Il sapere così riassunto è il vero sapere. Qualsiasi altra cosa l'uomo possa pensare, nella rappresentazione popolare o in forma scientifica, nella mitologia o nella

teologia, è *mithyā*, è vano, è un inganno che si trova assai al di sotto del livello di chi sa, e che è apparenza inconsistente.

Si potrebbe ora facilmente trattare *Eckhart* nello stesso modo in cui qui è stato trattato Śankara. E si potrebbero raccogliere dai suoi scritti affermazioni dello stesso tenore, o quasi, di quelle precedenti. Formule analoghe potrebbero essere tratte immediatamente dai suoi scritti o potrebbero essere formate a partire dal fatto che ‘sono implicite nella consequenzialità del suo pensiero’. Da queste si potrebbe produrre una ‘metafisica’ quasi dello stesso tenore: e si avrebbe completamente ragione sulla concordanza, meno sulla ‘metafisica’. Anzi, proprio in questo vi sarebbe la prima concordanza con *Śankara*: nel senso più profondo, infatti, nemmeno lui, è un ‘metafisico’, ma qualcos’altro.

2. *Śankara* viene presentato senz’altro come il più grande filosofo dell’India. E si è soliti trattare anche *Meister Eckhart* come creatore di un sistema originale nella storia della filosofia. Tuttavia i due convergono in modo molto profondo nel fatto di non essere tanto filosofi, quanto piuttosto teologi. Senz’altro sono metafisici, ma non nel senso della metafisica di un *Aristotele* o delle scuole filosofiche. Il loro interesse portante non è quello scientifico, rivolto a una spiegazione teoretica del mondo, ai fondamenti metafisici e alla scienza del mondo: ‘We do not explain the world. We explain it away’, mi diceva un discepolo di *Śankara*.

E coglieva nel segno.

Né per l’uno, né per l’altro si tratta di una conoscenza che muove dall’impulso al sapere in direzione di una spiegazione teoretica del mondo, ma di una conoscenza che muove dal ‘desiderio di salvezza’. Certamente cercano entrambi la conoscenza dell’essere, che è, in entrambi, una delle loro formule supreme: ma

conoscenza d'essere in quanto conoscenza di un essere salvifico. Questo vuol dire che i due non perseguono un interesse scientifico per i fondamenti ultimi, per l'assoluto e per il suo rapporto al mondo – anche se vi sono alcune sporadiche affermazioni sull'anima e sulla sua condizione metafisica –, ma vengono guidati dall'interesse per una idea che è totalmente al di fuori di ogni speculazione scientifica e metafisica; un'idea che, commisurata a tale speculazione o a qualche altro concetto razionale e scientifico, non può non apparire puramente fantastica e del tutto 'irrazionale': è l'idea della 'salvezza' e del modo in cui quest'ultima può essere ottenuta.

Questo fatto, però, in modo del tutto concordante in *Śankara* e in *Eckhart*, conferisce ai loro termini e principi 'metafisici' un senso che, senza questo fatto medesimo, non avrebbero avuto. In verità è questo soltanto che li rende entrambi mistici e che conferisce a tutti i loro concetti una coloritura mistica. L'essere di cui essi parlano deve essere salvezza. Che sia uno, senza un secondo, che sia indiviso, senza apposizione e predicati, senza modo e maniera (come dice *Eckhart* esattamente allo stesso modo di *Śankara*), tutto ciò non è un mero fatto metafisico, è in pari tempo un fatto di salvezza.

Che l'anima sia eternamente una con l'eternamente-uno non è un fatto interessante sotto il profilo scientifico, ma è ciò da cui dipende la sua salvezza. E tutte le assicurazioni e le dimostrazioni della completa indivisione, della completa semplicità, dell'identità senza residui, le dimostrazioni e i proclami contro la pluralità, la separatezza, la dispersione e la molteplicità – per quanto si atteggiino a ontologia razionale – sono per entrambi sensati, in ultima analisi, perché, appunto, sono salvifici. 'Dove vi è distinzione, anche per un attimo, là vi è pericolo, là vi è grande indigenza'.

Tuttavia, muovendo dal terreno della nostra odierna ontologia, è quasi impossibile comprendere come gli



uomini potessero avere interesse, e un interesse ardente, per queste rigide affermazioni di un essere uno e inseparato, per il *sanmātra*, per il *puro essere*, che non è altro che *essere*, per *l'esse purum et simplex*, per *l'essere senza modo*, il *neti neti*, non così né così, per il sorgere e tramontare in questo *essere puro* che per noi sarebbe la cosa più vuota di tutte.

A noi questo *puramente essente*, e il permanere in esso, apparirebbe necessariamente come uno stato di noia sconfinata, di completa assenza di senso e valore. Che però questi due uomini avessero questo interesse, e che da questo soltanto entrambi siano stati mossi, questa circostanza ci dovrebbe dare l'occasione di guardare meglio, per riconoscere facilmente come in verità le cose stiano per entrambi in modo analogo.

*L'essere*, di cui entrambi parlano, apparve loro come ciò che è veramente di valore, come l'unica cosa che lo è totalmente, come ciò con cui, in pari tempo, ogni valore è dato. E solo per questo diviene oggetto di interesse. Per entrambi l'essere diventa ciò che è veramente di valore in quanto entra in un determinato contrasto al quale oggi non pensiamo subito; il che accade in modo graduale, ossia in due gradi o livelli che i maestri non distinguono, o non distinguono consapevolmente, e che però possono esser distinti chiaramente, e cioè:

a) *L'essere* ha il suo valore – in una forma concettualmente chiara, razionale – in quanto viene contrapposto al *divenire* e al modificarsi *nel divenire*. *Noi oggi non siamo soliti operare questa contrapposizione*. Quando parliamo di *essere* pensiamo per lo più semplicemente *all'esistere*. *E questo, per noi, non ha di solito come contrapposto il divenire*. Anche il *diveniente*, infatti, anche una cosa compresa nel *divenire* esiste, appunto come *diveniente*. *E un processo evolutivo, per esempio di crescita, comunque c'è, ossia esiste, appunto, come processo*. Per noi *l'essere*, in quanto *esistere*, non ha un opposto reale, ma ha per opposto soltanto la semplice *negazione di se stesso*.

Del tutto diverso l'essere nel senso degli Eleati o di Platone, così come in quello di Eckhart e di Śāṅkara. Qui il *divenire* è opposto all'essere: e lo è in quanto strana via di mezzo tra *essere e non essere*, tra *sat e asat*, in quanto qualcosa che (come Śāṅkara dice della avidyā) non essendo determinabile mediante *sat o asat* è *anirvacanīyam*. Insieme al *divenire*, anche il modificarsi è, di contro all'essere, l'*anitya*, il non permanere, la fluidità e la caducità.

Per converso, l'essere si trova di contro ad ogni modificazione, cambiamento, trapasso, e per questo è allo stesso tempo il *satya, il vero*, ciò che solo e realmente è reale, ciò a confronto del quale ogni divenire sprofonda da sé (e, in realtà, anche senza la dottrina della māyā) nella totale o parziale apparenza.

In quanto reale e non caduco, però, l'ente è allora contemporaneamente ciò che è perfetto e compiuto. E tutto questo, evidentemente, in una misura tanto superiore quanto più è l'essere stesso puro e semplice, '*sad eva*' '*esse purum*' *et simplex*, senza mescolanza e accidente, senza *upādhi o accidens*, senza *gun a o qualitas*.

Se, ora, si assumono queste affermazioni *sull'essere* in questa sua prima contrapposizione per sé, esse sono tutte anche affermazioni ontologiche nel senso più rigoroso; ma sono anche e subito tutte, in misura somma, cariche di valore. Contengono e dicono una *salvezza* per colui che è impigliato *nell'infinito volgere del divenire e dell'errare, che è esiliato nella molteplicità, nel divenire e ridivenire, e che diviene libero da tutto questo se raggiunge, o è, l'ente o l'essere stesso*. Senza questo carattere di valore la teoria di questi due uomini sarebbe una (più che mirabile) ontologia: ma i due non avrebbero scritto nemmeno una riga.

A ciò si aggiunge ancora qualcosa che si trova in Eckhart in tutta chiarezza, ma, quanto al senso, anche in

*Śankara*: ciò che è puramente essente, che non è altro se non l'essere, è appunto, in quanto tale, anche completa pienezza d'essenza, incommensurabile ricchezza dell'essere e del contenuto d'essere. In *Eckhart* questo pensiero si ottiene razionalmente, mediante la logica che egli segue. Essere è il concetto più universale sotto il quale tutti gli altri sono sussunti, nella cui sfera tutti sono contenuti.

Ora, per noi oggi il concetto più universale è quello più ampio quanto alla sfera, ma anche il più povero quanto al contenuto. Non è questa l'opinione di *Eckhart* e della sua logica. Per lui il concetto sovraordinato contiene in sé anche quelli inferiori, in modo tale che racchiude, secondo la possibilità, ogni loro contenuto essenziale. *Colore* per esempio, non sarebbe per lui più vuoto o più povero, quanto a contenuto essenziale, di blu, rosso, verde, ma incomparabilmente più ricco di ogni singolo concetto di colore, perché ha in sé la possibilità di tutti i colori reali, anzi non solo di questi, ma di tutti i colori possibili in generale. Così per *Eckhart* l'essere non è, come per noi, il più vuoto di tutti, ma l'incommensurabilmente ricco, è *dives in se*. E chi diviene essente entra nella ricchezza di ogni pienezza d'essenza in generale.

Anche in *Śankara* e nella logica indiana la situazione è questa, ma non riveste alcun ruolo per la speculazione teologica. Per questo in lui restano chiaramente validi gli antichi detti delle *Upanisad*, per cui il *brahman* è *sarvam idam, yatkimca jagatyām*. Anche per il *sat* di Śankara vale il paragone che spesso è applicato a buon diritto all'*esse* della mistica occidentale, per cui sarebbe quasi l'acqua madre che, essendo in sé assolutamente semplice ed omogenea (*ekarasa*), ed essendo solo una, tuttavia contiene in sé fusa e sospesa l'intera pienezza di tutti i contenuti dell'essere.

b) Ora, se è stato ancora possibile definire le valutazioni precedenti razionali, o in certa misura tali, è

però subito evidente che nei due maestri si raggiunge un livello superiore di valutazione, che introduce *un valore completamente irrazionale* o, come diciamo noi, *numinoso*. A partire da questo grado superiore di valore, l'intera speculazione *sull'essere*, sia in *Eckhart* sia in *Śankara*, non appare più come la cosa principale, ma come qualcosa che è utilizzato a servizio di un'idea diversa e in realtà superiore.

Alla luce di questa, allora, l'essere stesso si colora in modo peculiare. Esce dalla sfera razionale, alla quale in prima battuta indubbiamente appartiene. Diviene quasi un ideogramma di qualcosa di totalmente altro. Il totalmente altro dell'essere, in *Eckhart*, è chiaramente e immediatamente visibile, nella misura in cui in lui coincide con l'essere autentico; il vero essere si presenta in contrapposizione a ciò che altrimenti si intende per essere, ossia l'essere empirico, come anche possiamo dire. E in lui questo gradino superiore e la sua essenza irrazionale divengono ancor più evidenti quando egli, dopo aver fatto, abbastanza a lungo, dell'esse quasi la definizione essenziale della divinità, *dichiara infine che Dio è al di sopra dell'essere e anzi è piuttosto un nulla*.

In Śankara questo momento irrazionale si mostra nel fatto che il *sat* di cui parla deve essere appunto il *brahman*, un'entità assolutamente meravigliosa, del tutto sopra-razionale, uno *yaksa*, una cosa assolutamente miracolosa, che si sottrae ad ogni pensabilità.

In entrambi i maestri è chiaro che il concetto dell'essere puro (anche nonostante i significati valoriali menzionati) è appunto il massimo che il concetto o la ratio possono offrire per avvicinarsi alla cosa somma; un massimo che però resta al di sotto della cima e che, in ultima analisi, si rivela essere un mero schema razionale di qualcosa che in fondo è assolutamente debordante, ossia di un numinoso. Tutto questo è chiaramente qualcosa di più e di totalmente altro rispetto

all'affermazione razionale: io sono divenuto puro essere, sono l'essere stesso.

In ogni caso, riassumendo **a) e b)** come il *sad eva* o *esse purum et simplex* e come ciò che in verità è al di sopra di *sat ed esse*, come ancora-razionale e come totalmente sopra-razionale: le due cose sono *brahman* in Śāṅkara e *Dio e divinità* in Eckhart, qualcosa che è salvifico in modo debordante ed è la salvezza stessa. E solo per questo Śāṅkara pratica la sua *brahmajijñāsā* e Eckhart la sua *metafisica dell'essere e ultra-essere*. Solo per questo essi speculano, producono dottrine e tentano di annientare dottrine contrarie.

I due maestri sono maestri di salvezza: questa è la loro concordanza più profonda. Ma la via per la salvezza è la conoscenza: e questa è la seconda concordanza di questi maestri, uno dell'oriente, l'altro dell'occidente.

Più che per ogni altra cosa, più che per i contenuti della loro speculazione, più che per la meta della salvezza – l'unità con il divino stesso –, questi due mistici sono tra loro simili, e la loro mistica è caratterizzata in modo concordante, per il loro metodo per raggiungere la salvezza, o meglio per possederla. Il metodo è lo stesso e consiste nel fatto di non averne propriamente alcuno! Ogni altro metodo mistico, tutto ciò che è artificiale auto-allenamento a vissuti mistici, ciò che è guida dell'anima, addestramento, esercizio, tecnica del divenire spirituali, artificiale intensificazione del sé, è profondamente al di sotto e lontano dalla loro via. Questa non è una mistica negli altri sensi del termine. O meglio: è un tipo di mistica che, nel suo atteggiamento, è più lontana da altri tipi di mistica che non da parecchie forme di devozione non mistica.

[...] Tuttavia, nessuna parola della dottrina, nessuna conoscenza che viene dalla dottrina è ancora quella che conta, ossia la conoscenza propria dell'oggetto stesso al quale ogni dottrina può soltanto condurre. Proprio in

*Śankara*, che sarebbe il primo ad accettare questo principio, sembra che le cose stiano altrimenti. Infatti la conoscenza della salvezza, secondo lui, deve essere tale solo sul fondamento di un'autorità e per accettazione di una dottrina. Ogni conoscenza del *brahman* e dell'unità con il *brahman* deve poggiare esclusivamente sull'autorità della *Śruti*, della scrittura, in particolare sul suo grande principio : *Tat tvam asi = questo (ossia il brahman) sei tu*.

Egli vuole essere senz'altro e interamente teologo della scrittura, teologo d'autorità, in quanto vuole ricorrere alle proprie fondazioni e dimostrazioni solo nella misura in cui esse sono d'aiuto nel confutare gli attacchi dell'avversario. Ma questa sua affermazione, nella sua autentica tendenza, mira principalmente a rigettare come impotenti nel trovare il *brahman* ogni *anumāna* umano, ogni tentativo del raziocinio, della ricerca naturale, della riflessione e del ragionamento, del dimostrare e dedurre, del *tarka*.

E questa affermazione, per cui nessuna riflessione *scientifica naturale*, nessuna deduzione o dimostrazione, in breve: nessuna capacità dell' intelletto può raggiungere la conoscenza somma, egli la condivide totalmente con *Eckhart*.

In *Eckhart* questa convinzione si esprime in una dottrina delle facoltà. *Eckhart* distingue una facoltà propria per l'intelligibile, l'*intellectus*, che non è ciò che noi usiamo chiamare intelletto, che anzi si trova al di sopra di ogni capacità dell'anima, anche al di sopra della ratio, della facoltà dell'intelletto discorsivo, che forma concetti, deduce e dimostra: essa funziona in modo completamente diverso dalla semplice ratio (questa ratio in quanto intelletto discorsivo corrisponde abbastanza esattamente al *tarka*).

Egli collega questa dottrina con quella tradizionale dell'*intellectus passivus* e dell'*intellectus agens*, al cui posto compare Dio stesso o la sua parola eterna, che forma

*l'intellectus passivus* e gli dà così la conoscenza. E questa dottrina confluisce nella sua dottrina mistica della nascita di Dio stesso nel fondo dell'anima. In una forma più libera, però, egli insegna che Dio viene conosciuto non con deduzioni o dimostrazioni della ratio, ma in quanto l'anima, svincolata da tutti i concetti, rientra in se stessa e nel suo fondo ; e in se stessa, in quanto specchio della divinità, luogo in cui Dio stesso entra ed esce, luogo che anzi è divino ed è Dio, ottiene la conoscenza.

(R. Otto)