

# GENERALITÀ SUL VEDANTA

René Guénon

Il *Vedanta*, contrariamente alle opinioni più generalmente in voga fra gli orientalisti, non è una filosofia, né una religione, né qualche cosa che partecipa più o meno dell'una e dell'altra. È un grave errore quello di voler considerare questa dottrina sotto tali aspetti e ci si condanna da principio a non comprenderla; è infatti mostrarsi completamente estraneo alla vera natura del pensiero orientale, i cui modi sono affatto diversi da quelli del pensiero occidentale, né si lasciano racchiudere negli stessi schemi. Abbiamo già spiegato in un precedente lavoro che la religione, se si vuol conservare a questa parola il suo senso proprio, è cosa del tutto occidentale; non si può adottare lo stesso vocabolo per dottrine orientali senza ampliarne abusivamente il significato, finché diventa del tutto impossibile poterne dare una definizione per quanto poco precisa. Riguardo alla filosofia, anche essa rappresenta un punto di vista esclusivamente occidentale, e d'altra parte molto più esteriore di quello religioso, dunque ancora più lontano da ciò di cui presentemente si tratta; come più sopra dicemmo, è un genere di conoscenza essenzialmente «profano» [Vi sarebbe da fare un'eccezione per un particolarissimo caso, quello della «filosofia ermetica»; si intende che non è questo significato, del resto quasi sconosciuto ai moderni, che abbiamo presentemente in vista]; anche quando non è puramente illusorio, e, soprattutto se consideriamo la filosofia quale è nei tempi moderni, non possiamo fare a meno di pensare che la sua assenza in una civiltà non è poi particolarmente deplorabile. In un recente libro, un orientalista affermava che «la filosofia è dovunque la filosofia», ciò che apre la porta a tutte le assimilazioni, comprese quelle contro cui egli stesso protestava molto giustamente del resto; ciò che noi precisamente contestiamo, è che vi sia dovunque della filosofia, e ci rifiutiamo di considerare «pensiero universale», secondo l'espressione dello stesso autore, ciò che, in realtà, è solo una modalità di pensiero estremamente speciale. Un altro storico delle dottrine orientali, pur riconoscendo in principio l'insufficienza e l'inesattezza delle classificazioni occidentali che si pretende imporre a tali dottrine, dichiarava che malgrado tutto non vedeva nessun mezzo per farne a meno, e ne faceva anche larghissimo uso come uno qualsiasi dei suoi predecessori; questa affermazione ci è sembrata tanto più strana in quanto, per quel che ci concerne, mai abbiamo sentito il minimo bisogno di adottare la terminologia filosofica, che, anche se non fosse mal applicata, come lo è sempre in simili casi, avrebbe ancora l'inconveniente di essere molto spiacevole ed inutilmente complicata. Ma non vogliamo entrare discussioni alle quali tutto ciò potrebbe dar luogo; teniamo soltanto a rilevare, con questi esempi, quanto sia difficile per alcuni sfuggire agli schemi «classici», dove l'educazione occidentale a racchiuso il loro pensiero fin dall'origine.

Per ritornare al *Vedanta*, diremo che, in realtà, bisogna scorgervi una dottrina puramente metafisica, aperta su possibilità di concezioni veramente illimitate, e che, come tale, non potrebbe affatto racchiudersi nei limiti più o meno angusti di un qualunque sistema. V'è dunque sotto questo rapporto, ed anche senza spingersi più oltre, una differenza profonda ed irriducibile, una differenza di principio con tutto ciò che gli Europei designano col nome di filosofia. Infatti, l'ambizione riconosciuta di tutte le concezioni filosofiche, soprattutto per i moderni, che spingono all'estremo la tendenza individualista e la ricerca dell'originalità ad ogni costo che ne è la logica conseguenza, è precisamente di costituirsi in sistemi definiti, compiuti, vale a dire essenzialmente relativi e da ogni parte limitati; in fondo, un sistema non è altro che una concezione chiusa, i cui limiti più o meno angusti sono naturalmente determinati dall'«orizzonte mentale» del suo autore. Ora ogni genere di sistemazione è assolutamente incompatibile per la metafisica pura, al cui riguardo l'ordine individuale è veramente inesistente; essa è infatti interamente libera da ogni relatività, da tutte le contingenze filosofiche od altre, appunto perché la metafisica è essenzialmente la conoscenza dell'Universale, ed una tale conoscenza non potrebbe lasciarsi racchiudere in una qualche forma, per quanto vasta.

Le diverse concezioni metafisiche e cosmologiche dell'India non sono, rigorosamente parlando, dottrine differenti, ma soltanto sviluppi, secondo certi punti di vista e direzioni varie, ma per nulla incompatibili, di una sola dottrina. Del resto, il vocabolo sanscrito *darshana*, che designa ognuna di queste concezioni, significa propriamente «veduta» o «punto di vista», poiché la radice verbale *drish*, da cui deriva, ha per senso principale quello di «vedere»; non può dunque affatto significare «sistema», e, se gli orientalisti attribuiscono al termine una tale accezione, è per effetto di quelle abitudini occidentali che li inducono ad ogni istante in false assimilazioni: vedendo dovunque la filosofia, è naturalissimo che essi vedano anche dovunque dei sistemi.

La dottrina unica alla quale facciamo allusione costituisce essenzialmente il *Veda*, vale a dire la Scienza sacra e tradizionale per eccellenza, poiché tale è esattamente il senso proprio di questo vocabolo [La radice *vid*, da cui derivano *Veda* e *vidya*, significa nello stesso tempo «vedere» (in latino *videre*) e «sapere» (come in greco οεδα): la vista è rilevata come il simbolo della conoscenza di cui è il principale strumento nell'ordine sensibile; questo simbolismo è trasporto fin nell'ordine intellettuale puro, dove la conoscenza è paragonata ad una «vista interiore»; ciò l'indica appunto l'uso di vocaboli come quello d'«intuizione», per esempio]: è il principio ed il fondamento comune di tutti i rami più o meno secondari e derivati, che sono quelle concezioni diverse di cui alcuni ne hanno fatto erroneamente altrettanti sistemi rivali e opposti. In realtà, queste concezioni, sempre che siano d'accordo con il loro principio, non possono evidentemente contraddirsi, ed al contrario non fanno che completarsi e chiarirsi a vicenda; ma non bisogna reputare questa affermazione l'espressione di un «sincretismo» più o meno artificiale e tardivo, poiché l'intera dottrina deve considerarsi contenuta sinteticamente nel *Veda*, fin dall'origine. La tradizione, nella sua integralità, forma un insieme perfettamente coerente, ciò che non significa sistematico; e, poiché tutti i punti di vista che comporta possono essere considerati tanto simultaneamente quanto successivamente, è senza vero interesse ricercare l'ordine storico nel quale si sono potuti sviluppare, rendendosi espliciti, anche ammesso che l'esistenza di una trasmissione orale, che forse si è perpetuata durante un periodo di indeterminata lunghezza, non renda perfettamente illusoria la soluzione di una tale questione. Se l'esposizione può, secondo le epoche, modificarsi fino ad un certo punto nella sua forma esteriore per adattarsi alle circostanze, il fondo resta sempre rigorosamente lo stesso, e queste modificazioni esteriori non alterano, né cambiano affatto l'essenza della dottrina.

L'accordo di una concezione di qualunque ordine con il principio fondamentale della tradizione è la condizione necessaria e sufficiente per la sua ortodossia, la quale non deve affatto essere concepita in modo religioso; bisogna insistere su questo punto per evitare ogni errore di interpretazione, poiché generalmente in Occidente la ortodossia è ritenuta possibile solo in modo religioso. Per la metafisica e tutto ciò che ne deriva più o meno direttamente, l'eterodossia di una concezione è, in fondo, la sua falsità, risultante dal suo disaccordo con i principi essenziali; giacché questi sono contenuti nel *Veda*, ne consegue che l'accordo col *Veda* è l'unico criterio dell'ortodossia. L'eterodossia comincia là dove comincia la contraddizione volontaria o involontaria col *Veda*; è una deviazione, un'alterazione più o meno profonda della dottrina, deviazione che, d'altronde, si produce generalmente solo in alcune scuole molto ristrette, e che può vertere semplicemente su punti particolari, qualche volta di molto secondaria importanza, tanto più che la potenza inerente alla tradizione ha per effetto di limitare la portata degli errori individuali, di eliminare quelli che vanno oltre certi limiti, e ad ogni modo, di impedirli di diffondersi e di acquistare una vera autorità. Anche là dove una scuola parzialmente eterodossa è diventata, in una certa misura, rappresentativa di un *darshana*, come la scuola atomista per il *Vaisheshika* ciò non altera la legittimità di questo *darshana* in se stesso, ed è sufficiente richiamarlo a quello che ha di veramente essenziale per farlo entrare nei quadri dell'ortodossia. A questo riguardo, non possiamo far di meglio che citare, a titolo di indicazione generale, questo passaggio del *Sankhya-Pravacana-Bhasya* di Vijnana-Bhikshu: «Nella dottrina di Kanada (il *Vaisheshika*) e nel *Sankhya* (di Kapila), la parte contraria al *Veda* deve essere rigettata da quelli che

rigorosamente aderiscono alla tradizione ortodossa; nella dottrina di Jaimini ed in quella di Vyasa (le due *Mimansa*), niente è in disaccordo con le Scritture (considerate come la base di questa tradizione)».

Il nome *Mimansa*, derivato dalla radice verbale *man*, «pensare», nella sua forma iterativa, indica lo studio riflessivo della Scienza sacra: è il frutto intellettuale della meditazione del *Veda*. La prima *Mimansa* (*Purva Mimansa*) è attribuita a Jaimini; ma dobbiamo ricordare, a questo proposito, che i nomi che si trovano così legati alla formulazione dei diversi *darshana* non possono essere affatto attribuiti a precise individualità: essi sono usati simbolicamente per designare veri «aggregati intellettuali», costituiti in realtà da tutti coloro che si dedicarono ad uno stesso studio per un periodo la cui durata non è meno indeterminata della sua origine. La prima *Mimansa* è chiamata anche *Karma-Mimansa* o *Mimansa* pratica, concerne cioè gli atti e più particolarmente il modo di compiere i riti; la parola *karma*, infatti, ha un duplice significato: in senso generale, è l'azione in tutte le sue forme; nel senso speciale e tecnico, è l'azione rituale, quale è prescritta dal *Veda*. Questa *Mimansa* pratica ha per scopo, come lo dice il commentatore Somanatha, di «determinare in un modo esatto e preciso il senso delle Scritture», soprattutto per i precetti che racchiudono e non per la conoscenza pura o *jnana*, che spesso è messa in opposizione con *karma*: in ciò consiste precisamente la distinzione fra le due *Mimansa*.

La seconda *Mimansa* (*Uttara-Mimansa*) è attribuita a Vyasa, vale dire all'«entità collettiva» che ordinò e definitivamente stabilì i testi tradizionali costituenti il *Veda* stesso; questa attribuzione è particolarmente significativa, poiché è facile scorgere che qui si tratta non di un personaggio storico o leggendario, ma di una vera «funzione intellettuale», che si potrebbe anche definire una funzione permanente, poiché Vyasa è designato come uno dei sette *Chirajivi*, letteralmente «esseri dotati di longevità», la cui esistenza non è affatto limitata ad una determinata epoca [Si trova qualcosa di simile in altre tradizioni: così, nel Taoismo, si parla di otto «Immortali»; altrove, è *Melki-Tsedeq* «senza padre, né madre e senza genealogia, la cui vita non ha né fine né principio» (San Paolo, *Epistola agli Ebrei*, VII, 3); ed indubbiamente sarebbe facile trovare ancora altri avvicinati dello stesso genere]. Per caratterizzare la seconda *Mimansa* in rapporto alla prima, la si può considerare come la *Mimansa* dell'ordine puramente intellettuale e contemplativo; non possiamo chiamarla *Mimansa* teorica, in simmetria con quella pratica, poiché questa denominazione si presterebbe ad un equivoco. Infatti se la parola «teoria» etimologicamente è sinonimo di contemplazione, non è men vero che, nel comune linguaggio, ha un'accezione molto più limitata; ora, in una dottrina completa dal punto di vista metafisico, la teoria, intesa tanto ordinariamente, non basta a se stessa, ma deve essere sempre accompagnata seguita da una corrispondente «realizzazione», di cui in ultima analisi ne è l'indispensabile base, ed in vista della quale essa è tutta ordinata, come il mezzo in vista del fine.

La seconda *Mimansa* è denominata anche *Brahma-Mimansa* e concerne essenzialmente e direttamente la «Conoscenza Divina» (*Brahma-Vidya*); essa costituisce, propriamente parlando, il *Vedanta*, ossia, secondo il significato etimologico della parola, la «fine del *Veda*», e si basa principalmente sull'insegnamento contenuto nelle *Upanishad*. L'espressione «fine del *Veda*» deve essere intesa nel doppio senso di conclusione e di scopo; infatti, da un lato, le *Upanishad* formano l'ultima parte dei testi vedici, e, dall'altro, quanto vi è insegnato, perlomeno nella misura in cui può esserlo, è lo scopo ultimo e supremo dell'intera conoscenza tradizionale, liberata da tutte le applicazioni particolari e contingenti alle quali può dar luogo in diversi ordini: cioè, in altri termini, col *Vedanta* siamo nel dominio della metafisica pura. Le *Upanishad*, facendo parte integrante del *Veda*, sono una delle basi stesse della tradizione ortodossa, ma ciò non ha impedito a certi orientalisti, come Max Muller, pretendere scoprirvi «i germi del Buddismo», vale dire dell'eterodossia, poiché del Buddismo gli erano note sono le forme e le interpretazioni le più eterodosse. Una tale affermazione è manifestamente una contraddizione nei termini, e sarebbe indubbiamente difficile poter spingere l'incomprensione più lungi. Non sarà mai troppo insistere sul fatto che le *Upanishad* rappresentano qui la tradizione primordiale e fondamentale, e che, conseguentemente, costituiscono

il *Vedanta* stesso nella sua essenza; risulta da questo, che, in caso di dubbio sull'interpretazione della dottrina, è sempre all'autorità delle *Upanishad* che bisognerà riferirsi come ultima competenza. I principali insegnamenti del *Vedanta*, tali quali si deducono espressamente dalle *Upanishad*, sono stati coordinati e sinteticamente formulati in una collezione di aforismi col nome di *Brahma-Sutra* e di *Shariraka-Mimansa* [La parola *Shariraka* è stata interpretata da Ramanuja nel suo commento (*Shri-Bhashya*) sui *Brahma-Sutra*, 1° Adhyaya, 1° Pada, sutra 13, come riferentesi al «Sé Supremo» (*Paramatma*), che in qualche modo è «incorporato» (*sharira*) in ogni cosa]; l'autore di questi aforismi, chiamato Badarayana e Krishna-Dwaipayana, è identificato a Vyasa. È necessario aggiungere che i *Brahma-Sutra* appartengono alla classe degli scritti tradizionali chiamata *Smriti*, mentre le *Upanishad*, come tutti gli altri testi vedici, fanno parte della *Shruti*; ora l'autorità della *Smriti* deriva dalla *Shruti* sulla quale si fonda. La *Shruti* non è una «rivelazione» nel senso religioso ed occidentale, come pretenderebbe la maggior parte degli orientalisti, che, anche qui, confondono i punti di vista più differenti; ma è il frutto di una ispirazione diretta, in modo da possedere per sé stessa la sua propria autorità. «La *Shruti* - dice Shankaracarya - serve di percezione diretta (nell'ordine della conoscenza trascendente), poiché, per essere un'autorità, è necessariamente indipendente da tutt'altra autorità; la *Smriti* rappresenta una parte analoga a quella dell'induzione, poiché anch'essa fonda la sua autorità su un'autorità altra che se stessa» [La percezione (*pratyaksha*) e l'induzione o l'inferenza (*anumana*) sono, secondo la logica indù, i due «mezzi di prova» (*pramana*) che possono essere usati legittimamente nel dominio della conoscenza sensibile]. Ma, perché non si faccia confusione sul senso dell'indicata analogia tra la conoscenza trascendente e quella sensibile, bisogna aggiungere che, come ogni vera analogia, questa dev'essere intesa in senso inverso [Nella tradizione ermetica, il principio dell'analogia è espresso da questa frase della *Tavola Smeraldina*: «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso»; ma, per comprendere questa formula ed applicarla correttamente, bisogna riferirla al simbolo del «Sigillo di Salomone», formato da due triangoli disposti in senso inverso l'uno all'altro]: mentre l'induzione s'innalza al di sopra della percezione sensibile e permette di trasporsi ad un grado superiore, al contrario la percezione diretta o l'ispirazione, nell'ordine trascendente, raggiunge da sola il principio stesso, vale a dire ciò che vi è di più elevato e da cui in seguito bisogna soltanto dedurre le conseguenze e le diverse applicazioni. La distinzione fra *Shruti* e *Smriti* equivale in fondo a quella dell'intuizione intellettuale immediata e della conoscenza riflessa; se la prima è designata con un nome il cui senso originario è «audizione», è appunto precisamente per far notare il suo carattere intuitivo, ed anche perché il suono ha, secondo la dottrina cosmologica indù, il primo posto fra le qualità sensibili. Per la *Smriti*, il senso originario del suo nome è «memoria»; infatti la memoria, essendo un semplice riflesso della percezione, può significare, per estensione, tutto quello che presenta il carattere di una conoscenza riflessa o discorsiva, cioè indiretta; se la conoscenza è simbolizzata dalla luce come lo è il più abitualmente, l'intelligenza pura e la memoria, od anche la facoltà intuitiva e la facoltà discorsiva, potranno essere rappresentate rispettivamente dal sole e della luna; un tale simbolismo, sul quale non possiamo soffermarci, è d'altronde suscettibile di applicazioni multiple [Tracce di un tale simbolismo si possono riscontrare perfino nel linguaggio: non è senza uno scopo che una stessa radice man o men è usata, in lingue diverse, per formare numerose parole che contemporaneamente designano la luna, la memoria, il «mentale», cioè il pensiero discorsivo, e l'uomo stesso in quanto essere specificamente «razionale»].

I *Brahma-Sutra*, il cui testo è estremamente conciso, hanno dato luogo a numerosi commenti, ed i più importanti sono quelli di Shankaracharya e di Ramanuja; questi commenti sono entrambi rigorosamente ortodossi, perciò non bisogna esagerare la portata delle loro divergenze apparenti, che, in fondo, sono piuttosto semplici differenze di adattamento. È vero che ogni scuola è incline molto naturalmente a pensare e ad affermare che il proprio punto di vista è il più degno di attenzione e che, senza escludere gli altri, deve prevalere su di essi; ma, per risolvere imparzialmente la questione, è sufficiente esaminare questi punti di vista in se stessi e riconoscere fin dove si estende l'orizzonte che ognuno di essi permette di abbracciare; si intende, d'altronde, che nessuna scuola può pretendere di

rappresentare la dottrina in modo totale ed esclusivo. Ora è certissimo che il punto di vista di Shankaracharya è il più profondo e si spinge più lungi di quello di Ramanuja; del resto lo si può fin d'ora prevedere, notando che il primo è di tendenza shivaista, mentre il secondo è nettamente vishnuista. Una singolare discussione è stata prospettata dal Thibaut, che ha tradotto in inglese i due commentari: egli pretende che il commento di Ramanuja è più fedele all'insegnamento dei *Brahma-Sutra*, ma riconosce nello stesso tempo che quello di Shankaracharya è più conforme allo spirito delle *Upanishad*. Per poter sostenere tale opinione, bisogna evidentemente ammettere delle differenze dottrinali fra le *Upanishad* ed i *Brahma-Sutra*; ma, anche se le cose andassero effettivamente in tal modo, sarebbe l'autorità dell' *Upanishad* che dovrebbe ottenere il sopravvento, come l'abbiamo spiegato precedentemente, e la superiorità di Shankaracharya si troverebbe stabilita, quantunque ciò non sia probabilmente l'intenzione del Thibaut, per il quale la questione della verità intrinseca delle idee sembra non doversi nemmeno porre. In realtà, i *Brahma-Sutra*, fondandosi direttamente ed esclusivamente sulle *Upanishad*, non possono affatto allontanarsene; la loro brevità, rendendoli alquanto oscuri, allorché vengono considerati isolatamente da ogni commento, può solo scusare quelli che credono trovarvi altra cosa che non sia un'interpretazione autorizzata e competente della dottrina tradizionale. Così, la discussione è realmente senza scopo; tutto ciò che possiamo rilevare, è la constatazione che Shankaracharya ha dedotto e sviluppato più completamente ciò che essenzialmente è contenuto nelle *Upanishad*; la sua autorità può essere contestata solo da chi ignora il vero spirito della tradizione ortodossa indù, e la cui opinione, per conseguenza, non potrebbe avere il minimo valore ai nostri occhi; dunque, seguiremo, generalmente, il suo commento a preferenza di quello di altri.

Per completare queste osservazioni preliminari, dobbiamo ancora rilevare, quantunque l'abbiamo già altrove spiegato, l'inesattezza di attribuire all'insegnamento delle *Upanishad*, come certuni l'hanno fatto, la denominazione di «Brahmanesimo esoterico». L'improprietà di questa espressione proviene soprattutto dacché la parola «esoterismo» è un comparativo ed il suo uso suppone necessariamente l'esistenza correlativa di un «exoterismo»; ora una tale divisione non può riguardare il caso considerato. L'exoterismo e l'esoterismo, rilevati non come due dottrine distinte e più o meno opposte, ciò che sarebbe completamente erroneo, ma come le due facce di una sola dottrina, sono esistiti in certe scuole dell'antichità greca; li si ritrova anche molto nettamente nell'Islamismo; ma è differente per le dottrine più orientali. Per queste ultime, si potrebbe solamente parlare di un «esoterismo naturale», che inevitabilmente esiste in ogni dottrina e soprattutto nell'ordine metafisico, dove è necessario sempre riservare un posto all'inesprimibile, che è la cosa più essenziale, poiché le parole e i simboli non hanno altro scopo che aiutare a concepirlo, fornendo quegli «appoggi» per un lavoro strettamente personale. Perciò, la distinzione fra exoterismo ed esoterismo non sarebbe che quella esistente fra la «lettera» e lo «spirito»; la si potrebbe anche riferire alla pluralità dei sensi più o meno profondi che presentano i testi tradizionali o, se si preferisce, le Sacre Scritture di tutti popoli. D'altronde, è naturale che lo stesso insegnamento dottrinale non può essere assimilato in uno stesso grado da tutti quelli che lo ricevono; tra questi vi è chi, in un certo senso, approfondisce l'esoterismo, mentre altri si contentano dell'exoterismo, poiché il loro orizzonte intellettuale è più limitato; ma non la pensano così coloro che parlano di «Brahmanesimo esoterico». In realtà, nel Brahmanesimo, l'insegnamento è accessibile, nella sua integralità, a tutti coloro che sono intellettualmente «qualificati» (*adhikari*), vale a dire capaci di ricavarne un beneficio effettivo; se vi sono dottrine riservate a una élite, è perché non potrebbe essere altrimenti, là dove l'insegnamento è impartito con discernimento e secondo le capacità reali di ciascuno. Se l'insegnamento tradizionale non è propriamente esoterico, nel senso speciale della parola, è veramente «iniziatico» e differisce profondamente, in tutte le sue modalità, dall'istruzione «profana», sul valore della quale gli Occidentali singolarmente si illudono; si tratta di ciò che abbiamo detto parlando della «Scienza sacra» e dell'impossibilità a «volgarizzarla».

Quest'ultima osservazione ne richiama un'altra: in Oriente, le dottrine tradizionali hanno sempre, per modalità di regolare trasmissione, l'insegnamento orale, anche quando fossero state ordinate in testi scritti; ragioni molto profonde vogliono questo, poiché non debbono essere trasmesse soltanto semplici parole, ma dev'essere soprattutto assicurata l'effettiva partecipazione alla tradizione. In queste condizioni, non ha proprio senso dire, come Max Muller ed altri orientalisti, che la parola *Upanishad* indica la conoscenza ottenuta «sedendosi ai piedi di un precettore»; questa denominazione, se tale ne fosse il senso, si potrebbe riferire indistintamente a tutte le parti del *Veda*; d'altronde questa interpretazione non è mai stata proposta né ammessa da nessun Indù competente. In realtà, il nome delle *Upanishad* indica che esse sono destinate a distruggere l'ignoranza, fornendo quei mezzi atti ad avvicinare la Conoscenza suprema; se si tratta solo di avvicinarla, è per la rigorosa incomunicabilità della sua essenza, perché non la si può altrimenti raggiungere che per se stessi.

Un'altra espressione ancora più disgraziata di «Brahmanesimo esoterico», è quella di «teosofia brahmanica», usata dall'Oltramare; del resto questi confessa che l'ha adottata con qualche esitazione, perché sembra «legittimare le pretese dei teosofi occidentali» che invocano la testimonianza dell'India, pretesa che riconosce infondate. Certamente bisogna evitare quello che può generare le più spiacevoli confusioni, ma vi sono ancora delle ragioni ben più gravi e decisive che non permettono di accettare la denominazione proposta. Se i pretesi teosofi, di cui parla l'Oltramare, ignorano quasi generalmente le dottrine Indù, dopo averne preso in prestito parole di cui si servono a casaccio, essi si riattaccano men che mai alla vera teosofia, anche occidentale: perciò abbiamo avuto molta cura di distinguere «teosofia» e «teosofismo». Ma, mettendo da parte il teosofismo, aggiungeremo che nessuna dottrina indù, od anche più generalmente nessuna dottrina orientale, ha con la teosofia tali punti comuni perché le si possa attribuire lo stesso nome: ciò risulta immediatamente dal fatto che questo vocabolo indica esclusivamente concezioni di ispirazioni mistiche, dunque religiose ed anche specificamente cristiane. La teosofia è cosa propriamente tutta occidentale; perché voler attribuire questo stesso nome a dottrine a cui non si adatta ed alle quali non conviene meglio delle classificazioni dei sistemi filosofici occidentali? Ancora una volta, non si tratta di religione, e quindi nemmeno di teologia e di teosofia; queste due parole, d'altronde, erano quasi sinonimi originariamente, benché, per ragioni puramente storiche, abbiano poi preso accezioni molto differenti [Una simile annotazione potrebbe essere fatta per le parole «astrologia» ed «astronomia», che originariamente erano sinonimi e di cui ognuna, per i Greci, indicava contemporaneamente quello che l'una e l'altra hanno poi significato separatamente]. Si obietterà forse che noi stessi abbiamo usato poc'anzi l'espressione «Conoscenza Divina», che, insomma, è l'equivalente significato primitivo delle parole «teosofia» e «teologia»; ciò è infatti vero, ma non possiamo considerare queste ultime solo tenendo conto della loro etimologia, poiché sono di quelle per le quali è diventato completamente impossibile astrarre dai cambiamenti di senso che un uso troppo prolungato ha fatto loro subire. Inoltre, riconosciamo molto volentieri che l'espressione «Conoscenza Divina» non è perfettamente adeguata; ma non ne abbiamo migliori a nostra disposizione, per l'insufficienza delle lingue europee ad esprimere idee puramente metafisiche; d'altronde non stimiamo che vi possano essere inconvenienti seri nell'uso di questa espressione, quando si ha l'accuratezza di prevenire che non bisogna soffermarsi sul carattere religioso che avrebbe quasi inevitabilmente se si riferisse a concezioni occidentali. Malgrado ciò potrebbe ancora sussistere un equivoco, poiché il termine sanscrito che si può tradurre il meno inesattamente per «Dio» non è *Brahma*, ma *Ishwara*; solamente, l'uso dell'aggettivo «divino», anche nel linguaggio ordinario, è meno stretto, più vago forse, perciò si presta meglio del sostantivo, da cui deriva, per una trasposizione come quella da noi qui usata. Bisogna far notare che le parole «teologia» e «teosofia», anche nella loro accezione etimologica ed al di fuori di ogni punto di vista religioso, non potrebbero tradursi in sanscrito che con la parola *Ishwara-vidya*; al contrario, quello che in un certo qual modo vogliamo esprimere per «Conoscenza Divina», quando si tratta del *Vedanta*, è *Brahma-vidya* poiché il punto di vista della metafisica pura implica essenzialmente la considerazione di *Brahma* o del Principio Supremo, di cui *Ishwara* o la «Personalità Divina» non è che una determinazione come principio della manifestazione universale ed in rapporto a questa. La

considerazione di *Ishwara* è già dunque un punto di vista relativo: è la più alta relatività, la prima di tutte le determinazioni, ma non è men vero che esso è «qualificato» (*saguna*) e «concepito distintivamente» (*savishesha*), mentre *Brahma* è «non-qualificato» (*nirguna*), «di là da tutte le distinzioni» (*nirvishesha*), assolutamente incondizionato; e l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla dinanzi alla Sua Infinità. Metafisicamente, la manifestazione non può essere considerata che nella sua dipendenza riguardo al Principio Supremo, ed a titolo di semplice «appoggio» per elevarsi alla Conoscenza trascendente, o ancora, se si prendono le cose in senso inverso, a titolo d'applicazione della Verità principiale; in ogni caso, altro non bisogna scorgere, in ciò che vi si riferisce, se non una specie d'«illustrazione», destinata a rendere più facile la comprensione del «non-manifestato», oggetto essenziale della metafisica, per così permettere, come lo dicemmo interpretando la denominazione delle *Upanishad*, di avvicinare la Conoscenza per eccellenza [Per dettagli maggiori su tutte le considerazioni preliminari che abbiamo dovuto limitarci ad indicare molto sommariamente in questo capitolo, non possiamo fare di meglio che rinviare il lettore alla nostra *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, nella quale ci siamo proposti di trattare precisamente questi argomenti in modo più particolare].