

# LO STATO INCONDIZIONATO D'ATMA

René Guénon

«Veglia, sogno, sonno profondo, e ciò che è oltre, sono i quattro stati *d'Atma*; il più grande (*mahattara*) è il Quarto (*Turiya*). Nei primi tre, sta *Brahma* con uno dei suoi piedi; nell'ultimo, egli vi sta con tre piedi» [*Maitri Upanishad*, 7° Prapathaka, shruti 11]. Così, le proporzioni precedentemente stabilite da un certo punto di vista, sono invertite se considerate da un altro punto di vista: dei quattro «piedi» (*pada*) *d'Atma*, i primi tre quanto alla distinzione degli stati non ne sono che uno per l'importanza metafisica, e l'ultimo ne è per se solo tre sotto lo stesso rapporto. Se *Brahma* non fosse «senza parti» (*akhanda*), si potrebbe dire che soltanto un quarto di Lui è nell'Essere (comprendendovi tutto ciò che ne dipende, vale a dire la manifestazione universale di cui è il Principio), gli altri Suoi tre quarti essendo oltre l'Essere stesso [Pada significa «piede» ed anche «quarto»]. Questi tre quarti possono considerarsi nel modo seguente: 1° la totalità delle possibilità di manifestazione in quanto non si manifestano, dunque allo stato assolutamente permanente ed incondizionato, come tutto ciò che rileva del «Quarto» (se esse invece si manifestano, appartengono ai due primi stati; ed in quanto «manifestabili», al terzo, principale in rapporto agli altri primi); 2° la totalità delle possibilità di non-manifestazione (che designamo al plurale solo per pura analogia, poiché sono evidentemente di là dalla molteplicità, ed anche dall'unità); 3° finalmente, il Principio Supremo di queste e di quelle, la Possibilità Universale, totale, infinita, assoluta [Analogamente, considerando i primi tre stati, il cui insieme costituisce il dominio dell'Essere, si potrebbe ancora dire che i due primi non rappresentano che un terzo dell'Essere, poiché contengono soltanto la manifestazione formale, mentre il terzo ne rappresenta da solo i due terzi, comprendendo contemporaneamente la manifestazione informale e l'Essere non-manifestato. - È essenziale notare che le sole possibilità di manifestazione entrano nel dominio dell'Essere, anche se considerato in tutta la sua universalità].

«I Saggi pensano che il Quarto (*Chaturtha*) [Le due parole *Chaturtha* e *Turiya* hanno lo stesso significato e si applicano identicamente allo stesso stato: *Yad vai Chaturtham tat Turiyam*, «ciò sicuramente che è *Chaturtha*, ciò è *Turiya*» (*Brihad-Aranyaka Upanishad*, 5° Adhyaya, 14° Brahmana, shruti 3)], che non ha conoscenza né degli oggetti interni né di quelli esterni (in modo distintivo ed analitico), né contemporaneamente di questi e di quelli (sinteticamente e principalmente), e che infine non è (nemmeno) un insieme sintetico di Conoscenza integrale, poiché non è né conoscente né non-conoscente, è invisibile (*adrishta*, ed ugualmente non-percettibile da qualsiasi facoltà), non-agente (*avyavaharya*, nella Sua immutabile identità), incomprendibile (*agrahya*, poiché tutto comprende), indefinibile (*alakshana*, poiché illimitato), impensabile (*achintya*, poiché non può essere rivestito da forme), indescrivibile (*avyapadeshya*, non potendo essere qualificato da attribuzioni o da determinazioni particolari); Esso è l'unica essenza fondamentale (*pratyaya-sara*) del «Sé» (*Atma*, presente in tutti gli stati), senza alcuna traccia di sviluppo della manifestazione (*prapancha-upashama*, e per conseguenza assolutamente e totalmente liberato dalle condizioni speciali di qualunque modo (d'esistenza), pienezza di Pace e di Beatitudine, senza dualità: è *Atma* (al di fuori ed indipendentemente d ogni condizione); (così) Esso dev'essere conosciuto» [*Mandukya Upanishad*, shruti 7].

Si noterà che quanto concerne questo stato incondizionato *d'Atma* è espresso in una forma negativa; ciò si comprende facilmente, poiché, nel linguaggio, ogni affermazione diretta è necessariamente una affermazione particolare e determinata, l'affermazione di qualche cosa che ne esclude altre, e che perciò limita ciò di cui è possibile l'affermazione [È per la stessa ragione che questo stato, non potendo affatto essere caratterizzato, è semplicemente specificato come il «Quarto»; ma questa

spiegazione, sebbene evidente, è sfuggita agli orientalisti. A questo proposito, possiamo citare un curioso esempio della loro incomprendimento: l'Oltramare ha creduto che il nome «Quarto» indicasse una «costruzione logica», poiché gli ha ricordato «la quarta dimensione dei matematici»; ecco un avvicinamento per lo meno inatteso, che sarebbe indubbiamente difficile giustificare seriamente]. Ogni determinazione è una limitazione, dunque una negazione [Spinoza stesso l'ha espressamente riconosciuto: «Omnis determinatio negatio est»]; ma è appena necessario aggiungere che l'applicazione che egli ne fa ricorda piuttosto l'indeterminazione di *Prakriti* che quella di *Atma* nel suo stato incondizionato]; e perciò è invece la negazione di una determinazione che è una vera affermazione; quindi le espressioni d'apparenza negative, che qui incontriamo, sono, nel loro senso reale, eminentemente affermative. D'altronde, la parola «Infinito», la cui forma è simile, esprime la negazione di qualunque limite, perciò equivale all'affermazione totale ed assoluta, che comprende o racchiude tutte le affermazioni particolari, ma senza essere alcuna di queste soltanto all'esclusione delle altre, precisamente perché le implica tutte ugualmente e «non-distintivamente»; e così la Possibilità Universale comporta assolutamente tutte le possibilità. Tutto ciò che si può esprimere in forma affermativa è necessariamente racchiuso nel dominio dell'Essere, poiché questo è la prima affermazione o la prima determinazione, quella da cui procedono tutte le altre, come l'unità è il primo dei numeri, da cui tutti ne derivano; ma, qui, non si tratta dell'unità, bensì della «non-dualità», od, in altre parole, siamo di là dall'Essere, appunto perché ogni determinazione, anche principale, è ormai superata [Noi ci poniamo qui al punto di vista puramente metafisico, ma dobbiamo aggiungere che queste considerazioni possono anche applicarsi al punto di vista teologico; quantunque quest'ultimo si tenga ordinariamente nei limiti dell'Essere, alcuni riconoscono tuttavia che la «teologia negativa» è la sola rigorosa, vale a dire che soltanto gli attributi di forma negativa convengono veramente a Dio. - Cfr. S. Dionigi l'Areopagita, *De Theologia Mystica*, di cui gli ultimi due capitoli si riavvicinano in modo notevole, anche nelle espressioni, al testo che abbiamo citato].

In Se stesso, *Atma* non è dunque né manifestato (*vyakta*), né non-manifestato (*avyakta*), per lo meno se si considera il non-manifestato soltanto come il principio immediato del manifestato (ciò che si riferisce allo stato di *Prajna*); ma Esso è contemporaneamente il principio del manifestato e del non-manifestato (quantunque questo Principio Supremo possa d'altronde anche esser detto non-manifestato in un senso superiore, non fosse che per affermare la Sua immutabilità assoluta e l'impossibilità di caratterizzarlo con qualsiasi attribuzione positiva). «Egli (il Supremo *Brahma*, al quale *Atma* incondizionato è identico) non può essere raggiunto né dallo sguardo [Parimenti, il *Qoran* dice parlando d'Allah: «Gli sguardi non possono raggiungerLo». - «Il Principio non è raggiunto né dalla vista né dall'udito» (Tchoang-tseu, cap. XXII; trad. del P. Wiegner, p. 397)], né dalla parola o dal «mentale» [L'occhio rappresenta qui le facoltà di sensazione e la parola quelle d'azione; si è visto precedentemente che il *manas*, per la sua natura e per le sue funzioni, partecipa a queste e a quelle. *Brahma* non può essere raggiunto da facoltà individua né percepito dai sensi come gli oggetti grossolani, né concepito dal pensiero come gli oggetti sottili, né può essere espresso in modo sensibile dalle parole, né in modo ideale dalle immagini mentali], né possiamo riconoscerLo (come comprensibile da altri che Se stesso); perciò non sappiamo come spiegare la Sua natura (con qualche descrizione). Egli è superiore al conosciuto (distintivamente, o all'Universo manifestato), ed è altresì anche di là da ciò che non è conosciuto (distintivamente, o dall'Universo non-manifestato, uno con l'Essere puro) [Cfr. il passo già citato della *Bhagavad-Gita* (XV, 18), dal quale si rileva che *Paramatma* «oltrepassa il distruttibile ed anche l'indistruttibile»; il primo è il manifestato, il secondo il non-manifestato, inteso come già l'abbiamo spiegato]; questo è l'insegnamento che abbiamo ricevuto dagli antichi Saggi. Si deve considerare come *Brahma* (nella Sua Infinità) Ciò che non è manifestato dalla parola (o da altra cosa), ma da cui la parola è manifestata (come tutt'altra cosa), e non quello che è considerato (in quanto oggetto di meditazione) come «questo» (un essere individuale o un mondo manifestato, secondo che il punto di vista si riferisca al «microcosmo» od al «macrocosmo») o «quello» (*Ishwara* o l'Essere Universale stesso, al di fuori di ogni individualizzazione e di ogni manifestazione)» [*Kena Upanishad*, 1° khanda, shruti 3 a 5. - Ciò che

è stato detto per la parola (*vach*) è poi successivamente ripetuto nelle shruti 6 a 9, in termini identici, per il «mentale» (*manas*), l'occhio (*chaksus*), l'udito (*shrotra*) ed il «soffio vitale» (*prana*).

Shankaracharya aggiunge il seguente commento: «Un discepolo che ha seguito attentamente l'esposizione della natura di *Brahma*, potrebbe supporre di conoscerLo perfettamente (almeno teoricamente); però, malgrado le apparenze, una tale opinione è errata. Infatti, il significato ben stabilito dei testi concernenti il Vedanta è che il «Sé» di qualunque essere che possiede la Conoscenza è identico a *Brahma* (poiché questa Conoscenza stessa realizza appunto l'«Identità Suprema»). Ora, è possibile una conoscenza distintiva e definita per quelle cose che sono suscettibili di diventare oggetti di conoscenza, ma non è così per Quello che non può diventare un tale oggetto. Ciò è *Brahma*, poiché Egli e il Conoscitore (totale), e il Conoscitore può conoscere le altre cose (che racchiude tutte nella Sua infinita comprensione, identica alla Possibilità Universale), ma non può Egli stesso essere l'oggetto della Sua propria Conoscenza (poiché, nella Sua identità, che non risulta da alcuna identificazione, non è più possibile distinguere nemmeno principalmente, come nella condizione di *Prajna*, un soggetto ed un oggetto, che sono tuttavia «lo stesso»; né Egli può cessare d'essere Se stesso, «tutto-conoscente», per diventare «tutto-conosciuto» [Abbiamo tradotto così letteralmente i due termini francesi *tout-connaissant* e *tout-connu*, pur riconoscendo che questa maniera è alquanto inadeguata, ma non abbiamo trovato altre parole che meglio esprimessero un tale concetto. Si poteva forse tradurre *tout-connaissant* per «onnisciente», ma la difficoltà stava allora nel trovare un termine simmetrico per *tout-connu*, e ciò ci è stato impossibile (Ndt)], che sarebbe un altro Se stesso), come, per esempio, il fuoco può bruciare altre cose, ma non può bruciare se stesso (poiché la sua natura essenziale è indivisibile, come, analogicamente, *Brahma* è «senza dualità») [Cfr. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 4° Adhyaya, 5° Brahmana, shruti 14: «Come il Conoscitore (totale) potrebbe essere conosciuto?». D'altra parte, non può nemmeno dirsi che *Brahma* possa essere oggetto di conoscenza per un altro Se stesso; al di fuori di Lui non vi è infatti un conoscente (poiché ogni conoscenza, anche se relativa, è sempre una partecipazione della Conoscenza assoluta e suprema) [Anche qui possiamo stabilire un avvicinamento con una frase del *Trattato dell'Unità (Risalatul-Ahadiyah)* di Mohyiddin ibn Arabi: «Nulla, nulla assolutamente esiste, eccetto Lui (*Allah*), ma Egli comprende la Sua propria esistenza senza (tuttavia) che questa comprensione esista in qualche modo»].

Perciò il testo aggiunge: «Se tu pensi che ben conosci (*Brahma*), poco della Sua natura tu conosci; perciò tu devi considerare *Brahma* ancora più attentamente. (La risposta è questa): Non penso di conoscerLo, cioè non Lo conosco bene (in modo distinto, come potrei conoscere un oggetto suscettibile di descrizione o di definizione); tuttavia Lo conosco (per l'insegnamento che ho ricevuto sulla Sua natura). Chiunque comprende queste parole (nel loro vero significato): «Non Lo conosco, e tuttavia Lo conosco», quegli veramente Lo conosce. Da chi pensa che *Brahma* è «non-compreso» (da una qualunque facoltà), *Brahma* è compreso (poiché, per la Conoscenza di *Brahma*, egli è diventato realmente ed effettivamente identico a *Brahma* stesso); ma chi pensa che *Brahma* è compreso (da qualche facoltà sensibile o mentale), quegli non Lo conosce affatto. *Brahma* (in Se stesso, nella Sua incomunicabile essenza) è conosciuto da quelli che Lo conoscono (come un qualsiasi oggetto di conoscenza, sia che si tratti d'un essere particolare o dell'Essere Universale), ed è conosciuto appunto da quelli che non Lo conoscono (come «questo» o «quello») [*Kena Upanishad*, 2° Khanda, shruti 1 a 3. - Ecco un testo taoista completamente identico: «L'Infinito ha detto: non conosco il Principio; questa è una risposta profonda. L'Inazione ha detto: io conosco il Principio; questa è una risposta superficiale. L'Infinito ha avuto ragione asserendo d'ignorare l'essenza del Principio; l'Inazione ha potuto asserire di conoscerLo solo per le Sue manifestazioni esteriori... Non conoscerLo è infatti conoscerLo (nella Sua essenza); conoscerLo (nelle Sue manifestazioni) è non conoscerLo (quale è in realtà). Ma come spiegare che è non conoscendoLo che Lo si conosce? - Ecco come, dice lo Stato primordiale. Il Principio non può essere udito; ciò che si ode non è Esso. Il Principio non può essere visto; ciò che si vede non è Esso. Il Principio non può essere enunciato; ciò che s'enuncia non è Esso... Il Principio, non potendo essere immaginato, non può nemmeno essere

descritto. Colui che propone delle questioni sul Principio e chi risponde a queste domande, ambedue dimostrano d'ignorare ciò che Esso è, poiché non si può domandare né rispondere in merito» (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. del P. Wieger, pp. 397-399)]