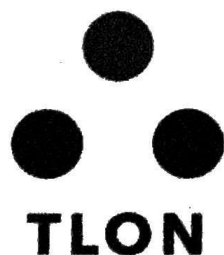


Eliot Deutsch

ADVAITA VEDĀNTA

Una ricostruzione filosofica

Traduzione di Adriano Ercolani



INDICE

<i>Nota del traduttore</i>	7
<i>Prefazione</i>	13
<i>Introduzione</i>	17
<i>Capitolo 1</i> IL BRAHMAN	23
<i>Capitolo 2</i> LIVELLI DELL'ESSERE	31
<i>Capitolo 3</i> IL BRAHMAN E IL MONDO	47
<i>Capitolo 4</i> IL SÉ	71
<i>Capitolo 5</i> KARMA	93
<i>Capitolo 6</i> ASPETTI DI EPISTEMOLOGIA ADVAITA	109

<i>Capitolo 7</i>	131
ETICA ADVAITA	
<i>Capitolo 8</i>	137
MOKṢA E JÑĀNA-YOGA	
<i>Bibliografia</i>	147

Capitolo 1

Il Brahman

Esiste un principio di assoluta semplicità onnipresente nella natura. I saggi lo realizzano come silenzio divino.⁶

Il Brahman, l'Uno, è uno stato dell'essere. Non è un "lui", un essere personale; non è un "esso", un concetto impersonale. Il Brahman è quello stato che è quando tutte le distinzioni tra soggetto e oggetto sono annientate. In definitiva, il Brahman è un nome per indicare l'esperienza della pienezza atemporale dell'essere.⁷

⁶ Abbiamo deciso di mantenere, qui e in altri punti, il termine "realizzare" non solo per le diverse accezioni in italiano ("rendere reale" e "diventare consapevole"), ma anche per evocare l'espressione, familiare per i lettori interessati al tema, di "realizzazione del Sé". Per "realizzazione del Sé" si intende, in diverse scuole meditative, il raggiungimento di uno stato di coscienza definitivo in cui il soggetto meditante è completamente identificato con il Sé supremo. [N.d.T.]

⁷ Il termine *Brahman* compare per la prima volta nel *Rg Veda* (1200 a.C. circa) in stretta connessione con vari enunciati sacri che si riteneva avessero un particolare potere magico. Originariamente, dunque, il termine può aver avuto il significato di "incantesimo" o "preghiera": un enunciato usato per realizzare magicamente auspici e desideri mondani. In seguito, nei *Brāhmaṇa*, *Brahman* passa a significare ciò che è al di là degli dèi in quanto loro fondamento e origine, e nelle *Upaniṣad* diviene in generale il principio unitario dell'essere, la cui conoscenza è libera dalla finitudine.

Il Brahman è designato dagli Advaitin come *saccidānanda*: ovvero “essere” (*sat*), “coscienza” (*cit*) e “beatitudine” (*ānanda*). Questi, in realtà, non sono tanto attributi che qualificano il Brahman, quanto termini che esprimono la comprensione umana di esso. *Saccidānanda* è un simbolo del Brahman formulato dalla mente che interpreta l'esperienza del Brahman stesso.⁸

“Essere” (*sat*) – al di là delle complesse associazioni storiche e linguistiche che il termine evoca – indica il principio ontologico di unità,⁹ l'unicità non costituita da parti, il sostrato esistenziale di tutti i soggetti e gli oggetti. Il Brahman è esperito come puro essere non qualificato. In realtà, solo esso “esiste” veramente – il che equivale a dire che il suo modo d'essere non è equiparabile alla presunta esistenza di qualsiasi altra cosa. “Coscienza” (*cit*) indica il principio di consapevolezza che informa l'essere e che, per l'Advaitin, è un testimone immutabile del nostro essere.

⁸ I filosofi dell'Advaita chiamano questo tipo di designazione “definizione in riferimento all'essenza” (*svatīpbalaksana*) distinguendola da una “definizione in riferimento agli accidenti” (*atastīpbalaksana*). Definire il Brahman come *saccidānanda* implica un'identificazione essenziale di *sat*, *cit* e *ānanda* con il Brahman, e non una qualificazione aggettivale del Brahman. In altre parole *sat*, *cit* e *ānanda* non sono intesi come attributi qualificativi o accidenti del Brahman, ovvero qualcosa che gli viene aggiunto estrinsecamente: sono intesi come espressioni della sua essenza. Tuttavia la nostra tesi principale è che questi termini vengono usati adeguatamente non tanto in modo logico quanto fenomenologico, perché il problema non è definire il Brahman, ma descrivere gli aspetti fondamentali dell'esperienza umana dell'Uno.

⁹ Un'eccezionale disamina dello sviluppo storico-filosofico di *sat* si può trovare nell'introduzione di J.A.B. van Buitenen in *Rāmānaya's Vedānthasaṅgraha*, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona 1956.

L'esperienza del Brahman è illuminante; è uno stato d'illuminazione cosciente. Ed è uno stato gioioso dell'essere. “Beatitudine” (*ānanda*) indica il principio di valore: ovvero il fatto che, nel suo incomparabile splendore, l'esperienza del Brahman è estatica e annulla ogni valore parziale.

Dal punto di vista fenomenologico, dunque, l'Advaitin afferma che il Brahman è la pienezza dell'essere che illumina ed è gioia. Ha le sue basi “nell'esperienza” (*anubhava*), e non nella mera speculazione: tale esperienza, durevole per colui che la ottiene, è lo scopo della vita umana.

II

Tuttavia il Brahman non è *saccidānanda*, se con questo epiteto gli si attribuisce un carattere limitante positivo. Il Brahman, in quanto essere trascendentale che può essere esperito nella spiritualità, sfugge a qualsiasi descrizione o caratterizzazione. Come sostiene Yājñavalkya, il saggio delle *Upaniṣad*: «Non c'è altra o migliore descrizione [del Brahman] che la seguente: non questo, non quello [nētī nēti]». ¹⁰ E come osserva Śaṅkara in merito alla definizione del Brahman – *satyam jñānam anantaṁ brahma*, il “Brahman è verità, conoscenza, senza fine” – parole come *satya* (“verità”, “realtà”) servono a «differenziare il Brahman dalle altre entità che possiedono qualità opposte». ¹¹ A livello esperienziale, la funzione di una carat-

¹⁰ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, 3, 6. Dove non indicato diversamente le citazioni dalle opere in sanscrito sono state tradotte dalla versione inglese di E. Deutsch. [N.d.R.]

¹¹ Commento di Śaṅkara alla *Taittirīya Upaniṣad*, II, 1, 1.

terizzazione o definizione positiva del Brahman è solo quella di dirigere la mente verso di esso, affermando qualità essenziali che in realtà sono solo la negazione dei loro contrari. Affermare che "il Brahman è la verità" nega la qualità della non-verità – e si ritiene che questa negazione serva a orientare pragmaticamente la mente verso il Brahman. In breve tutte le caratterizzazioni del Brahman, nella loro dimensione esperienziale, hanno lo scopo di aiutare coloro che stanno ricercando il Brahman ma ancora non l'hanno realizzato.

Inoltre, la via negativa dell'Advaita Vedānta salvaguarda l'unità non-qualificata di quello stato dell'essere chiamato *Brahman* e mette a tacere tutti i ragionamenti che cercherebbero di dimostrarne o confutarne l'esistenza. Il linguaggio umano ha la sua origine nell'esperienza fenomenica: la sua applicazione a stati dell'essere che trascendono quell'esperienza mostra quindi dei limiti; la logica si basa sulla mente poiché si collega all'ordine fenomenico; pertanto non è in grado di affermare, senza al contempo negarlo, ciò che trascende quel limite. "Ogni determinazione è una negazione"; applicare un predicato implica imporre un limite; dal punto di vista logico, quindi, al soggetto viene sottratto qualcosa. Al suo interno il reale è privo di differenze e, essenzialmente, non è collegato al contenuto di qualsiasi altra forma di esperienza. Il reale è dunque impensabile: il pensiero vi si può accostare solo attraverso la negazione di ciò che è pensabile.¹²

¹² Cf. Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 6; II, 1, 11; e anche il suo commento alla *Bhāṣya* *Upaniṣad*, I, 4, 6. Ciononostante gli Advaitin hanno proposto degli argomenti, se non proprio delle "prove razionali", a sostegno del Brahman. Questi ragionamenti, come abbiamo suggerito, operano principalmente in maniera pragmatica per orientare la

L'Advaita Vedānta allora opera in base a questa constatazione, di cui prende esplicitamente atto; che qualsiasi cosa venga espressa è in definitiva non-Brahman, non vera.

III

L'Advaita Vedānta quindi distingue due aspetti, o modalità, del Brahman: *nirguna* o *saguna*. *Nirguna Brahman* – il Brahman "privo di qualità" – è proprio quello stato trascendente e indeterminato dell'essere del quale nulla può essere affermato. *Saguna Brahman* – il Brahman "con qualità" – è il Brahman come risulta interpretato e affermato dalla mente a partire dal proprio punto di

mente verso la possibilità dell'esperienza del Brahman. La più comune argomentazione Advaita a sostegno del Brahman riguarda "l'esistenza necessaria". Richiamando alla memoria (ma con molte interessanti e ovvie differenze) la "terza prova" di Tommaso d'Aquino, l'Advaitin sostiene che deve esserci un fondamento o substrato dell'esperienza, perché altrimenti sarebbe impossibile negare o respingere l'esistenza di alcunché. Śaṅkara la esprime così: «Ogni volta che neghiamo qualcosa di irreale, lo facciamo in riferimento a qualcosa di reale; ad esempio il serpente irrealmente viene confutato in riferimento alla corda reale. Ma questa negazione di qualcosa di irrealmente in riferimento a qualcosa di reale è possibile solo se rimane una qualche entità. Se tutto è negato, non rimane alcuna entità; e se non rimane alcuna entità, diviene impossibile intraprendere la negazione di qualche altra entità, ovvero quest'ultima entità diviene reale e in quanto tale non può essere confutata» (*Brahmasūtrabhāṣya*, III, 2, 22, in *The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, voll. XXXIV e XXXVIII a cura di M. Müller, *Sacred Books of the East*, The Clarendon Press, Oxford 1890). Questo ragionamento si farà più chiaro grazie all'analisi contenuta nel prossimo capitolo, che fornisce le distinzioni ontologiche e i processi psicologici presupposti nel ragionamento stesso.

osservazione necessariamente limitato; questo è ciò di cui qualcosa può esser detto. Ed è anche una forma di esperienza spirituale.¹³

Il Brahman è uno stato silente dell'essere, ma è anche un dinamico divenire. Il Brahman è divino e il divino è

Brahman.

In questo contesto, lo stato divino del Brahman non deve essere inteso come una divinità personale che risponde alle preghiere, concede la grazia o entra nella storia: come il *nirguna Brahman*, il *saguna Brahman* è piuttosto uno stato dell'essere. Uno stato dell'essere in cui tutte le distinzioni tra soggetto e oggetto sono armoniosamente composte. Nel *nirguna Brahman* tutte le distinzioni sono eliminate e superate; nel *saguna Brahman* sono integrate: è presente in questo caso una dualità nell'unità e, per questo, si manifesta il potere dell'amore. *Nirguna Brahman* è uno stato "d'illuminazione mentale-spirituale" (*jñāna*); *saguna Brahman* è uno stato di "consapevolezza vitale e amorosa" (*bhakti*). Concettualmente, *nirguna Brahman* è un'oggettivazione dell'esperienza spirituale priva di "distinzione o determinazione" (*nirvikalpa samādhi*); *saguna Brahman* è l'oggettivazione di "un'esperienza spirituale determinata"

¹³ Questa interpretazione del *saguna Brahman* – sia come tipo di esperienza spirituale che come trasformazione epistemica del *nirguna Brahman* in un oggetto – è legittimata, così crediamo, dal fatto che Śaṅkara e altri Advaitin affermano ripetutamente che il *saguna Brahman* (indicato anche in questo tipo di contesto con il nome Īśvara, il Signore) è un appropriato oggetto di devozione e, quando viene realizzato nell'esperienza, uno stato di beatitudine amorosa (cfr. *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1, 11; I, 1, 20); e che gli Advaitin, nella loro analisi del Sé, descrivono con chiarezza un livello di armonia esperienziale che è ontologicamente associato al *saguna Brahman* (cfr. "Capitolo 4", *infra*, p. 71).

(*savikalpa samādhi*). È l'esperienza che, sebbene negata dal *nirguna Brahman*, ne integra in maniera complementare l'esperienza e, dal momento che accoglie e armonizza in sé tutto, rende possibile l'affermazione della spiritualità o dell'intrinseco valore di tutte le forme dell'essere.

Riassumendo: per l'Advaita Vedānta, *Brahman* è il nome dato a quella pienezza dell'essere che è il "contenuto" dell'esperienza spirituale "non-dualistica"; un'esperienza in cui tutte le distinzioni tra soggetto e oggetto vengono frantumate e nella quale rimane solo una pura, incondizionata "unità". La caratterizzazione del Brahman come *saccidānanda* – infinito "essere" (*sat*), "coscienza" (*cit*) e "beatitudine" (*ānanda*) – non ha tanto lo scopo di assegnare attributi al Brahman, quanto quello di descrivere i momenti o i tratti fondamentali dell'esperienza non-dualistica stessa. Se designando il Brahman come *saccidānanda* si intende ascrivergli una caratteristica concreta, allora il Brahman non è *saccidānanda*. In quanto completa "unità", non può essere sostenuta alcuna affermazione (o negazione) interamente vera che lo riguardi. Il linguaggio umano è radicato nell'esperienza fenomenica della molteplicità e, dunque, non può essere utilizzato per riferirsi al Brahman; allo stesso modo, la logica umana si fonda sull'esperienza fenomenica e per questo è incapace di "definire" il proprio oggetto senza contemporaneamente negarlo. Tale condizione, alla quale la mente si ritrova soggetta, rende necessario distinguere, per così dire, due forme del Brahman: il Brahman com'è in sé, *nirguna Brahman*, il Brahman privo di qualità; e il Brahman com'è concepito dall'essere umano dal suo punto di osservazione fenomenico limi-

Capitolo 2 Livelli dell'essere

tato, *saguna Brahman*, il Brahman che si manifesta con delle qualità. L'affermazione del *saguna Brahman*, però, non è un mero riconoscimento dei limiti umani: è anche un nome per designare quell'esperienza spirituale che armonizza le distinzioni invece di annullarle. *Saguna Brahman* è il "contenuto" di un'esperienza amorosa di unità; *nirguna Brahman* è il "contenuto" di un'esperienza intuitiva di identità. *Saguna Brahman* non è la più alta forma di esperienza possibile; ciononostante è un'esperienza estremamente preziosa perché consente all'Advaitin di affermare a un livello dell'essere l'essenza spirituale di tutto ciò che esiste.

La *realtà* è ciò che non può essere *declassato*¹⁴ da nessun'altra esperienza.

L'*apparenza* è ciò che può essere *declassato* da un'altra esperienza.

L'*irrealtà* è ciò che non può né essere né non essere *declassato* da un'altra esperienza.

¹⁴ Per rendere il senso profondo del sanscrito śaṅkariano *bādhā*, l'autore conia un neologismo in traducibile in italiano. Il punto di partenza è *sublation*, la traduzione inglese più ricorrente del concetto hegeliano di *Aufhebung* (che sintetizza due idee apparentemente contraddittorie, quella di "togliere, levare, negare" e quella di "sollevare, conservare, mantenere"); in italiano corrispondono tentativi molteplici non universalmente accettati ("superamento", "toglimento", ecc.). Da *sublation* l'autore ricava poi *subration*; l'idea è affine a quella di *downtone*: "declassare", "svalutare" qualcosa rispetto a un'altra. Śaṅkara vuole dirci che i livelli dell'essere inferiori sono negati, trascesi, *relativizzati* (il suggerimento è del professor M. Bergson, che ringrazio) da quelli superiori. Per non appesantire l'esposizione con un neologismo italiano, traduco *to sublate* con "declassare" e *subration* con "declassamento". [N.d.T.]

Qual è il processo mentale attraverso il quale gli esseri umani generano le loro ontologie, il loro ordinamento dell'esperienza nei termini del concetto di "essere"? E in che modo si può utilizzare questo processo come criterio per fare distinzioni tra "ordini di essere"? La risposta advaitica è incorporata nel termine sanscrito *bādhā*, che significa "contraddizione" e che, nel contesto dell'ontologia Advaita, è spesso tradotto come "cancellazione" o "sablazione".

Ai fini di una maggiore chiarezza e per estrapolarne il significato in modo più completo, tale concetto può essere ricostruito come "declassamento".

Il *declassamento* è il processo mentale attraverso cui si svaluta un oggetto o un contenuto della coscienza, cui precedentemente era stato riconosciuto valore, a causa del fatto che è contraddetto da una nuova esperienza. Un giudizio su qualcosa è contraddetto da una nuova esperienza quando vi è l'impossibilità — più psicologica che logica — di agire e di orientare i propri atteggiamenti sia sulla base del giudizio precedente sia su quanto appreso nella nuova esperienza. Dal punto di vista del soggetto, "declassare" significa sottoporsi a un'esperienza — pratica, intellettuale o spirituale — che cambia radicalmente il proprio giudizio su qualcosa. Un oggetto o un contenuto della coscienza è *declassato* o è *declassabile* quando è, o può essere, svalutato, negato o contraddetto da un'altra esperienza.

Quando si vede una figura in un museo delle cere e la si scambia per una persona viva, e poi si scopre (forse perché non può rispondere alla nostra attenzione) che

è solo una statua di cera, si è declassata la propria precedente esperienza dell'oggetto. Si è rigettato il proprio giudizio iniziale su di esso e lo si è sostituito con un altro ritenuto conforme alla realtà.

Il declassamento è quindi un processo mentale attraverso il quale si rettificano gli errori, ma non tutti i casi di rettifica rientrano in tale processo. Supponiamo si creda che una certa idea, diciamo un concetto matematico, sarà funzionale in una determinata situazione, che sarà utile alla risoluzione di qualche specifico problema, ma poi si scopra che non funziona. In questo caso si è commesso un errore di giudizio, che è stato riconosciuto, ma non è avvenuto alcun declassamento. Il declassamento esige l'allontanamento da (o il rifiuto di) un oggetto o un contenuto della coscienza per cui era stato inizialmente valutato, alla luce di un nuovo giudizio o esperienza che prende il posto del giudizio precedente e a cui è collegata una forma di "credenza". Si tratta di un processo assio-noetico che, psicologicamente, implica ritirare l'attenzione da un oggetto per cui era stato originariamente valutato e fissare l'attenzione o allo stesso oggetto rivalutato o un altro oggetto che sostituisce il primo come contenuto della coscienza; prevede, inoltre, l'attribuzione di un valore superiore al contenuto del nuovo giudizio.

Il declassamento quindi implica: (a) un giudizio su un oggetto o un contenuto della coscienza (una cosa materiale, una persona, un'idea); (b) il riconoscimento, alla luce di un altro tipo di giudizio incompatibile con il giudizio iniziale, che quest'ultimo è viziato; e (c) l'accettazione del nuovo giudizio come valido. Il declassamento è un processo mentale il cui tratto discriminante è una revisione del giudizio intorno a qualcosa, in modo

che il giudizio precedente venga radicalmente negato da un nuovo giudizio fondato su una nuova informazione o esperienza. Il processo del giudicare in sé non è semplicemente assiologico, del tipo "x, che pensavo fosse buono, è cattivo" o "y, che credevo importante, non è importante"; è piuttosto un processo assio-noetico del tipo "x, a causa di a, b, c... dev'essere rifiutato e sostituito da y", dove x e y possono essere concetti, relazioni esistenti, oggetti fisici, ecc. Dal punto di vista del soggetto, il declassamento è distruttivo dell'oggetto per come era stato valutato in precedenza: l'oggetto non è più in grado di suscitare interesse o attirare l'attenzione.¹⁵

Contenendo, quindi, sia dimensioni assiologiche che noetiche riunite in una sintesi funzionale, secondo l'Advaita il declassamento è l'unico processo qualitativo come criterio per operare distinzioni ontologiche. Quando qualcosa è declassato, si crede abbia un grado o un tipo di "realtà" minore rispetto a ciò che ne prende

¹⁵ Una semplice valutazione o giudizio del tipo "x è buono" implica sicuramente degli aspetti epistemici. Presuppone una qualche forma di conoscenza di ciò che viene valutato e un qualche genere di raffronto cognitivo tra l'oggetto valutato e altre possibilità. Non implica, tuttavia, un esplicito rifiuto di un oggetto per com'era valutato all'inizio e la sua sostituzione con qualcos'altro. Il declassamento implica queste speciali qualità noetiche; le ragioni specifiche vengono da sé come parte del processo di rifiuto-sostituzione. Esse emergono dall'esperienza stessa della visione intuitiva che, a causa del suo più ricco contenuto, condanna al rifiuto l'oggetto così com'era giudicato all'inizio. Inoltre, non può esistere un declassamento *graduale*. Certo, può esserci un significativo percorso di dubbi e valutazioni che vi conducono, ma il vero e proprio atto di declassamento è integrale e, per sua natura, radicale. Il declassamento ha luogo solo quando viene riconosciuta una contraddizione fra due tipi di giudizio o esperienza: un riconoscimento che, psicologicamente parlando, è immediato.

il posto. In termini di declassamento, la propria esperienza impone che più qualcosa è in grado di essere declassato, meno realtà possiede, oppure che più qualcosa possiede realtà, meno è possibile che venga declassato.

II

La *realtà* è ciò che non può essere declassato da nessun'altra esperienza.

Le condizioni del nostro essere mentale ci costringono ad ascrivere la definizione di "realtà" a ciò che, di fatto e per principio, non può essere svalutato, negato o contraddetto da qualsiasi altra cosa. Perché se la definizione di "realtà" fosse applicabile a tutto, vale a dire, se il termine fosse applicato a qualsiasi oggetto privo di questa qualifica di "reale", allora esso cesserebbe di svolgere qualsiasi funzione filosofica utile.¹⁶ L'Advaitin, tuttavia, è messo da subito davanti a tale difficoltà,¹⁷ e la può quindi riconoscere prontamente: egli non è tanto in grado di giustificare la definizione di qualcosa come "reale" sulla base del declassamento, quanto piuttosto di spiegare la concezione della realtà attraverso l'uso del declassamento come criterio ontologico. Dal punto di

¹⁶ Per convenienza terminologica si potrebbe certamente applicare il termine "realtà" a ogni cosa, a condizione di introdurre dei "gradi" di realtà così come vengono determinati dal declassamento. Secondo gli Advaitin, tuttavia, quest'uso del termine tenderebbe a confondere, piuttosto che a chiarire, certe differenze specifiche che emergono dall'applicazione del criterio di declassamento.

¹⁷ Ovvero di dover distinguere filosoficamente tra ciò che è reale e ciò che non lo è. [N.d.T.]

vista logico, o meglio linguistico, l'Advaitin continuerebbe a sostenere che se il termine "realtà" intende avere una qualsiasi rilevanza filosofica distintiva, o uno speciale significato ontologico, deve riferirsi a quel "contenuto" che è non-declassabile, a quel contenuto che è rivelato nella più alta forma o qualità dell'esperienza umana. E l'esperienza che rivela tale "contenuto" cessa di essere "umana" nel senso stretto della parola.

L'unica esperienza, o stato dell'essere, il cui contenuto non può essere declassato, di fatto e per principio, da nessun'altra esperienza, è l'esperienza della pura identità spirituale: l'esperienza in cui la separazione di Sé e non-Sé, di ego e mondo, è trascesa, e ciò che rimane è sola unità. Questa esperienza è celebrata dall'Advaitin come esperienza di perfetta visione, beatitudine, energia, esperienza di infinita gioia e comprensione. "Nell'identità spirituale" (*nirvikalpa samādhi*) le pretese di ultimità di qualsiasi altra cosa vengono infrante, in questo stato si raggiungono la completa realizzazione e conoscenza del Sé. Quale tipo di esperienza è plausibile che declassi l'identità incondizionata – l'esperienza dell'Assoluto valore in cui l'unica unicità dell'essere si afferma come il solo contenuto della coscienza? Sureśvara, un Advaitin del IX secolo, così scrive:

Dovunque c'è il dubbio, il saggio dovrebbe sapere che lì il Sé (il reale) non c'è. Questo perché nessun dubbio può sorgere in relazione al Sé, dacché la sua natura è pura immediata coscienza.¹⁸

¹⁸ *Naiṣkanya Siddhi*, III, 37, Shantī Sadan, Londra 1959.

Il declassamento richiede la presenza di un oggetto o di un contenuto della coscienza che può essere contraddetto dall'esperienza: la realtà in quanto non-duale, in termini sia di fenomenologia dell'esperienza sia di definizione, nega la possibilità che ci sia qualche altro "oggetto" che possa sostituirla. Come la "sostanza" di Spinoza non può essere concepita se non in rapporto a se stessa, dal momento che è il tutto che include ma che, al contempo, trascende tutte le parti, così la realtà dell'Advaitin non può essere negata da alcunché che appartenga a livelli inferiori di esperienza; per la sua natura unitaria, nessuna distinzione vi può essere applicata, e tutte le valutazioni ordinarie, che presuppongono una distinzione tra soggetto e oggetto, devono essere sospese nel momento in cui la si affronta.¹⁹

In base al criterio del declassamento, dunque, la *realtà* è ciò che è quando la relazione soggetto/oggetto è trascesa. Il *reale* è il contenuto dell'esperienza spirituale non-duale. È l'unità dell'essere senza tempo, incondizionata, indifferenziata. Il reale è (*nirguna*) Brahman.

¹⁹ Cfr. Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 14. «Tantoché rimane qualcosa d'altro, un desiderio è ancora possibile; ma non c'è niente d'altro che si possa desiderare oltre all'unità assoluta del Brahman [...] Vediamo che [la coscienza dell'unità] ha come risultato la cessazione dell'ignoranza... non c'è altro tipo di conoscenza da cui essa possa essere declassata» (*The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, op. cit.).

III

L'apparenza è ciò che può essere declassato da un'altra esperienza.

Bisogna distinguere tre tipologie di "esistenti" nel dominio dell'apparenza: tipologie che, dal punto di vista categoriale, ne esauriscono il dominio. Queste sono:

1. "L'esistente reale", che comprende quei contenuti dell'esperienza che possono essere declassati solo dalla realtà. Ad esempio:

a) All'interno delle relazioni tra "relazioni esistenziali" – cioè quelle esperienze relazionali, come quella religiosa teistica e quella amorosa, in cui chi le sperimenta crede e riferisce che tale sua esperienza sia un'autentica relazione tra sé e Dio o un'altra persona, e che sia profondamente appagante.

Un'esperienza relazionale che è fondata sulla distinzione tra Sé e non-Sé – dove il non-Sé è considerato Dio o un'altra persona alla quale ci si offre in una relazione d'amore, e in cui l'esperienza soddisfa le richieste emotive-intellettuali-spirituali proiettate su di essa – non può essere declassata da un'altra esperienza situata nella relazione soggetto/oggetto poiché, per sua natura, è stata già valutata tra le più alte esperienze a livello sensoriale e mentale. Vale a dire che è stata valutata in proporzione all'appagamento che offre. Tuttavia questa esperienza relazionale può essere declassata dalla realtà, da un'esperienza che trascende le distinzioni dualistiche su cui quella relazione si fonda, poiché quando la pura identità risplende come contenuto della coscienza, tutte le distinzioni e tutte le esperienze costituite da tali distinzioni sono necessariamente cancellate.

b) All'interno delle relazioni tra "oggetti particolari" – cioè quegli oggetti che, per il modo in cui sono stati creati e per il modo in cui vengono accolti, "partecipano" alla realtà e allo stesso tempo conservano una cipano natura peculiare come, ad esempio, un'opera propria natura elaborare una teoria estetica, si può d'arte. Anche senza elaborare una teoria estetica, si può certamente affermare che è implicito nella natura (e nella definizione) di un'esperienza estetica felice il fatto di portarla al più alto livello dell'esperienza sensoriale-mentale. Colui che vive l'esperienza di un'opera d'arte e la vive come un'esperienza felice, in grado di creare uno stato di integrazione e profonda comprensione, la valuta secondo dei termini che impediscono che venga contraddetta e sostituita da un altro tipo di esperienza sensoriale-mentale.²⁰ Quindi, un'opera d'arte in grado di suscitare questo tipo di risposta è declassabile solo attraverso la consapevolezza che nessuna opera d'arte è paragonabile allo splendore della realtà; che nessuna opera d'arte può cogliere appieno quello splendore o comunicarlo agli altri.

c) All'interno delle relazioni tra "concetti" – cioè quelle relazioni logiche, come il principio di non contraddizione, che hanno una funzione necessaria e indi-

²⁰ Dal punto di vista esperienziale, non c'è alternativa a un'esperienza che soddisfi le richieste intellettuali-emotive fatte a essa, nel senso che non può essere sostituita da nessun'altra esperienza di natura analoga o inferiore. Un'opera d'arte che viene sperimentata in modo appagante non viene sostituita da un'altra opera d'arte o da un altro tipo di esperienza sensorio-mentale. Una volta "completata" l'esperienza che abbiamo di un'opera d'arte, si può certamente passare a un'altra opera d'arte o a qualcos'altro. Tuttavia, la seconda opera o oggetto non nega assai-noeticamente la prima, perché non è necessario che vi sia incompatibilità fra di loro.

spensabile nell'organizzare e rendere possibile la verità proposizionale. Per definizione, questi concetti non possono essere negati o contraddetti da altre esperienze sensoriali-mentali. Ciò che è logicamente necessario non può essere negato da una mente già impegnata a utilizzarlo. L'esistente reale rappresenta il tipo più elevato di esperienza o di oggetto all'interno dell'apparenza. L'esistente reale è declassabile solo dall'esperienza della realtà, in cui viene negata qualsiasi ultimità che in precedenza gli era attribuita: è declassabile solo da ciò che è qualitativamente diverso da esso.

2. Il secondo livello dell'essere all'interno dell'apparenza può essere chiamato l'"esistente", "ciò che esiste". Esso comprende quei contenuti di esperienza che possono essere declassati dalla realtà o dall'esistente reale.

Ad esempio:

a) Tra le "relazioni esistenziali" quelle esperienze relazionali, quali gli incontri casuali con altre persone, in cui predomina l'aspetto meramente convenzionale o puramente formale. Queste esperienze possono essere declassate da esperienze maggiormente appaganti che implicano relazioni tra persone considerate come centri soggettivi inviolabili, *persone* che possiedono una dignità intrinseca, e non strumentale. L'esperienza attesta che una volta che si raggiunge questo livello di relazione più profondo, accogliente e vitale, gli aspetti meramente convenzionali o puramente formali della relazione vengono contraddetti e sostituiti dall'esperienza più profonda.

b) Tra "oggetti particolari" qualsiasi particolare *in quanto* particolare: qualsiasi oggetto, cioè, considerato come una realtà *indipendente*. Questi oggetti sono declas-

sati dall'esistente reale nel momento in cui si realizza e si afferma l'interdipendenza e la compenetrazione di tutte le singolarità particolari. In breve, i particolari *in quanto* particolari sono declassati quando le relazioni che il particolare ha con le cose, e i processi che gli sono esterni diventano il contenuto dell'esperienza. Una volta che si realizza che ogni particolare esiste nelle proprie relazioni (e attraverso di esse) con altri particolari e altri processi, con la natura o con l'esistenza nel suo insieme, ovvero che è un essere *dipendente*, l'altimenti assoluta separatezza e unicità del particolare è contraddetta e sostituita da una realizzazione più universale.

c) Tra "concetti" quelle relazioni logiche che potrebbero essere impiegate in un sistema logico puramente formale. Le relazioni logiche prive di necessità che funzionano esclusivamente come affermazioni analitiche sono declassabili da quelle relazioni che hanno una loro necessità nell'esperienza mentale (per esempio il principio di non contraddizione). Per definizione, le relazioni formali o "convenzionali" funzionano efficacemente solo all'interno di sistemi ristretti (di logica, matematica, geometria...).²¹

²¹ A causa del loro funzionamento all'interno di sistemi ristretti, non diremmo che tali concetti "esistenti" siano declassabili da altri concetti analoghi - perché anche qui non c'è incompatibilità fra relazioni all'interno di sistemi diversi. Queste varie relazioni possono essere accettate ciascuna al proprio posto. In altri termini, quando si sceglie un sistema diverso da applicare a un caso specifico, le relazioni logiche (o matematiche, geometriche) che hanno un carattere puramente formale non vengono rifiutate in relazione al sistema speciale in cui funzionano; ad esempio, la scelta di una geometria non-euclidea in una data teoria fisica. Ha luogo un declassamento di questo tipo solo quando alle relazioni viene attribuita una necessità a prescindere dal loro funzionamento in un sistema speciale, e ciò accade senza dubbio solo di rado.

Questo tipo di relazioni esistenziali, questi oggetti e questi concetti possono essere declassati dalla realtà, nella quale scomparirebbero semplicemente come contenuti degni di considerazione definitiva; oppure dall'esistente reale, nel quale verrebbero semplicemente soppiantati. La maggior parte dell'esperienza sensoriale-mentale rientra nel tipo di apparenza esistente. I contatti quotidiani con le cose fisiche, le presupposizioni, le abitudini, le credenze convenzionali e le opinioni che governano larga parte dell'attività mentale, le relazioni irrilevanti con altre persone – tutti questi sono dati dell'esperienza, contenuti della coscienza, che hanno una rilevanza oggettiva, ma che possono essere svalutati, negati e contraddetti da qualsiasi esperienza e intuizione che possa condurre più vicino a ciò che è ontologicamente vero o logicamente necessario.

3. Il terzo livello all'interno dell'apparenza è "l'esistente illusorio". Esso comprende quei contenuti dell'esperienza che possono essere declassati da tutti gli altri tipi di esperienza. Allucinazioni, pure fantastiche e sogni, percezioni sensoriali erranee e cose del genere sono "illusorie". Possono essere esperienze vive, ma non riescono a soddisfare certe fondamentali esigenze pratiche e intellettuali: sono prive di verità empirica.

Una relazione è un esistente illusorio quando, semplicemente, si sbaglia rispetto a ciò con cui ci si relaziona (soprattutto nella misura in cui non si è in grado di rispondere all'altro nel modo previsto): come quando si scambiano un'ombra e un rumore per un ladro. Un oggetto fisico è un esistente illusorio quando è semplicemente scambiato per un altro: come quando erroneamente si scambia un tronco d'albero per un coccodrillo.

Un concetto è un esistente illusorio quando non riesce a soddisfare le funzioni cui era destinato: come quando, per ignoranza delle regole di un linguaggio, si formula un giudizio analiticamente falso che era destinato a fungere da giudizio analiticamente corretto. Queste relazioni, oggetti e concetti possono essere declassati dall'esperienza esistente, nella quale si rivelerebbe la loro qualità illusoria; o, ancora, dall'esistente reale e dalla realtà.

Tutti i contenuti dell'esperienza sensoriale-mentale, dell'esperienza nella quale esiste una distinzione essenziale tra soggetto e oggetto, sono passibili di questa rimozione dei valori precedentemente loro imposti, a causa della loro incompatibilità con altre forme di esperienza; e per questo possono essere abbandonati come oggetti non più degni di considerazione. Come è testimoniato dall'esperienza umana, qualsiasi giudizio all'interno dell'apparenza, qualsiasi esperienza, credenza, o idea soggetta a una prospettiva mentale – a condizioni esterne – connessa a una determinazione temporale, in linea di principio può essere falsificata dall'esperienza futura. Qualsiasi esperienza del Sé che non ha raggiunto la realtà può essere superata da un'esperienza di qualità più elevata.²²

L'apparenza, dunque, comprende tutto ciò che può essere oggetto di dubbio. Ovvero, ciò che è, o che per principio può essere, un dato dell'esperienza all'interno della dimensione soggetto/oggetto. L'apparente è il contenuto dell'esperienza sensoriale-mentale. È la molteplicità differenziata dell'essere.

²² Ciononostante, secondo gli Advaitin, ogni dato dell'esperienza all'interno dell'apparenza è "esistente" e non "irreale" nella misura in cui è un dato dell'esperienza: cioè in quanto è un fatto concreto della nostra esperienza. Tuttavia è privo di realtà piena, perché è declassabile.

IV

L'*irrealità* è ciò che non può né essere né non essere declassato da un'altra esperienza.

Un "oggetto" è irrealale quando, a causa della sua intrinseca contraddittorietà, non può apparire come un dato dell'esperienza. Un cerchio quadrato, la figlia di un vergine ed esempi simili sono oggetti che hanno una condizione soltanto concettuale, vale a dire sono contraddizioni: ciò che è denotato da tali termini (e qui si suppone che i termini non siano destinati a fungere prima di tutto da giudizi analitici, altrimenti rientrerebbero nella classificazione degli esistenti illusori) è necessariamente inesistente, ovvero non è in grado di entrare nel piano dell'esistenza concreta come un oggetto con cui si può interagire.

L'esistente illusorio è ciò che, di fatto, non ha una controparte oggettiva: l'irreale è ciò che, in linea di principio, non può avere una controparte oggettiva.²³ La nostra esperienza umana mostra come tutta l'esperienza sensoriale-mentale del Sé e del non-Sé è soggetta mentalmente al principio di non contraddizione. A certi oggetti è negata per definizione la possibilità di possedere un'esistenza, di essere oggetti dell'effettiva esperienza umana.

L'irreale è ciò che non può mai essere un contenuto dell'esperienza. Per il criterio del declassamento, l'irreale è il non-essere.

²³ "L'esistente illusorio", inoltre, rimanda sempre a un esistente empiricamente reale, mentre l'irreale non può rimandare a niente. "L'alligatore" indica l'esistenza del tronco e dipende da essa; il "cerchio quadrato" non rimanda a un cerchio o a un oggetto circolare (né vi dipende essenzialmente).

V

Le tre fondamentali modalità dell'essere (realtà, apparenza e irrealità) sono – dal punto di osservazione della ragione e dell'esperienza – incommensurabili: sono qualitativamente di tipo diverso. Realtà, apparenza e irrealità costituiscono quindi i *livelli dell'essere*, tra i quali la ragione è incapace di stabilire relazioni causali.²⁴

Tuttavia, questa gerarchia ontologica sussiste solo dal punto di osservazione dell'apparenza: dal punto di vista

²⁴ All'interno di un discorso, il termine "livello" sembra fungere principalmente da metafora spaziale: nel linguaggio comune implica un "sopra" e un "sotto" – ci formiamo un'immagine di "livelli" pensando a una cosa come superiore o inferiore a un'altra, o a una cosa come più "profonda" di un'altra, ad esempio nell'espressione "livelli di significato". Il termine "livello", tuttavia, ai fini dell'ontologia, può assumere un significato concettuale più preciso. Si può dire che due ordini di essere si trovano su livelli diversi 1) quando, sul piano epistemologico, a causa di differenze di specie (temporali, qualitative ecc.), non si possono razionalmente instaurare rapporti tra di loro; 2) quando, sul piano logico, delle affermazioni formulate su uno degli ordini possono legittimamente violare, dal punto di vista dell'altro, i requisiti formali che regolano il pensiero di quell'ordine chiuso in se stesso (ad esempio, delle affermazioni sulla divinità o l'Assoluto nella letteratura religiosa se formulate dal punto di vista empirico possono legittimamente violare – come fanno di frequente – il principio di non-contraddizione); e 3) quando, sul piano assiologico, vengono attribuiti agli ordini diversi gradi di valore. Un livello dell'essere ha perciò delle caratteristiche epistemologiche, logiche e assiologiche particolari e distintive. Dal punto di vista ontologico, i livelli esistono quando la ragione non può instaurare rapporti (causali o di altro tipo) tra due ordini di essere; quando i principi formali della logica possono essere sospesi allorché affermiamo qualcosa passando da un ordine all'altro; e quando vengono loro attribuiti valori diversi. La realtà è "superiore" all'apparenza non perché sia collocata spazialmente al di sopra di essa, ma perché realtà e apparenza sono fra loro incommensurabili, perché quando il pensiero si rivolge alla realtà è capace di esprimere giudizi sensati che violano i principi necessari del pensiero radicato nell'apparenza, e perché alla realtà viene attribuito un valore più alto.

della realtà non può essere distinto nessun altro tipo di essere. In altre parole, dal punto di osservazione della realtà non c'è alcuna distinzione tra apparenza e irrealtà, o tra se stessa e qualsiasi altra cosa: dal punto di osservazione della realtà esiste e può esistere solo la realtà.

Secondo l'Advaita la distinzione tra realtà e apparenza, e tra apparenza e irrealtà, e tra realtà e irrealtà può essere necessaria e valida come organizzazione mentale dell'esperienza dal punto di vista della coscienza razionale-sensoriale. In estrema sintesi, le distinzioni possono essere giustificate come "filosofia" anche se non ammesse dalla realtà. Le distinzioni stesse sono declassabili e pertanto limitate all'ordine dell'apparenza.²⁵

²⁵ In questo capitolo abbiamo cercato di articolare, in modo molto conciso, i livelli ontologici affermati dall'Advaita Vedānta e di mostrare come vi si arriva e come sono costituiti. Nelle sue varie opere, Śāṅkara riconosce esplicitamente tre livelli: il *paramāṇḍika* (che corrisponde precisamente al "livello della realtà"); il *vyāvalārika* (che comprende tutti i sottolivelli dell'apparenza tranne "l'esistente illusorio") e il *prabhāṅika* (che è "l'esistente illusorio"). Il termine *vyāvalārika* sarà presentato nel prossimo capitolo all'interno di quello che riteniamo sia il suo contesto filosofico tecnicamente corretto. Il livello dell'irrealtà viene implicitamente accettato da Śāṅkara, anche se di solito non viene trattato fra i "livelli dell'essere" in quanto tali. Il sottolivello "dell'esistente reale" non viene formulato chiaramente nella letteratura Advaita, ma è implicito, così crediamo, nelle divisioni che vi sono poste ed è esplicitamente affermato in altri contesti, in particolare nella sua dimensione epistémica.

Capitolo 3 Il Brahman e il mondo

Come il ragno emette (il filo) e lo riassorbe... così dall'Indistrutibile si genera il tutto.²⁶

Quello dal quale le creature nascono, per opera del quale una volta generate vivono, nel quale morendo penetrano, questo devi cercare di conoscere. Esso è il Brahman.²⁷

Una delle domande essenziali affrontate nelle *Upaniṣad*, che in seguito diventa il problema centrale del Vedānta classico e sistematico, è: che relazione sussiste tra il Brahman e il mondo? Oppure, in che senso il Brahman, l'Assoluto, è il creatore del mondo? La risposta upanishadica a questa domanda è multiforme.²⁸ Vengono offerte numerose descrizioni della creazione, la maggior parte delle quali segue un modello di emanazione della filosofia Śāṅkhyā.²⁹ Allo stesso tempo, le *Upaniṣad* affer-

²⁶ *Upaniṣad vedānta*, a cura di C. Della Casa, TEA, Milano 1988, p. 316.
²⁷ *Ivi*, p. 242.

²⁸ Ad es. *Māṇḍūkya Upaniṣad*, III, 19, 1 e VI, 2, 1-4 segg.; *Ātmanya Upaniṣad*, I, 1; *Prāṇa Upaniṣad*, I, 4; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 1 e I, 4, 1.

²⁹ Il modello di emanazione della scuola Śāṅkhya consiste nel progresso che da una natura primordiale (*prakṛti*) arrivano a formare la base degli oggetti sottili e grossolani che costituiscono il mondo. Per una buona

mano ripetutamente che il Brahman è «uno, solo senza un secondo», che il Brahman è uno stato dell'essere in cui tutte le distinzioni tra sé, mondo e Dio sono trascese ed eliminate.³⁰ Anche l'Advaita Vedānta classico affronta il quesito in vari modi e suggerisce risposte diverse. La maggior parte degli Advaitin, se non proprio tutti, condivide però un nucleo sostanziale dottrinale e di mentalità. Seguendo Śaṅkara, questi Advaitin spiegano la relazione tra il Brahman e il mondo in termini di *sat-kāryavāda*, teoria secondo la quale l'effetto presiste nella sua causa e il Brahman (in quanto Īśvara, il "Signore") è causa materiale ed efficiente del mondo; e in termini di *viśvartavāda*, teoria secondo la quale l'effetto è solo un'apparente manifestazione della sua causa. Lo sfondo di queste teorie è costituito dai concetti di *māyā* ("illusione"), *avidyā* ("ignoranza") e *adhyāsa* ("sovrapposizione").

I

Nell'esperienza immediata e intuitiva della non-dualità, il Brahman si presenta come la pienezza dell'essere, come coscienza autoluminosa e come "beatitudine infinita" (*saścidānanda*). Il mondo complesso della nostra esperienza ordinaria sparisce nella pura luce bianca della semplicità spirituale. Tutte le distinzioni, contraddizioni e molteplicità vengono trascese e cancellate. Com'è stato indicato,

introduzione a questo sistema, cfr. A. Berriedale Keith, *The Sāṃkhya System*, VNCA Publishing House, Calcutta 1949.

³⁰ Ad es. *Kaṭha Upaniṣad*, II, 1, 1; *Chāṇḍogya Upaniṣad*, VI, 2, 1; *Keṇa Upaniṣad*, I, 4.

"nell'esperienza del Brahman" (*nirvikalpa samāhiti*) c'è la consapevolezza che la vera realtà appartiene solo al contenuto di quell'esperienza: che «qualsiasi cosa che non sia il Brahman è priva di realtà completa».³¹

Ne consegue quindi che l'esistenza di un mondo indipendente e sostanziale di oggetti reali, persone e processi, o la nostra percezione di esso, deve basarsi su un errore pervasivo. Scambiamo l'irreale per il reale e il reale per l'irreale. Questa è *māyā*.

Secondo l'Advaita, ogni volta che è presente "l'Io", il "me" o il "mio" c'è anche la *māyā*. La *māyā* è tutta l'esperienza che è costituita, ed è derivata, dalla distinzione fra soggetto e oggetto, tra il Sé e il non-Sé.

Ogni volta che trasformiamo l'impersonale in personale, cioè quando facciamo del Brahman qualcosa o qualcuno che si prende cura, creiamo un'associazione dell'impersonale con la *māyā*. La *Māyā* è lo stato onitico-noetico in cui vengono imposte "limitazioni" (*upādhi*) alla realtà.

Tutti gli attaccamenti, le aversioni, le paure, i sogni e gli stati semi-onirici sono toccati dalla *māyā*. Tutti i ricordi, le cognizioni, le percezioni e le logiche si fondano sulla *māyā*. In ogni circostanza in cui non riusciamo a realizzare l'unicità del reale c'è *māyā*.

E la *māyā* è senza "inizio" (*anādi*), perché il tempo sor-ge solo al suo interno; è "impensabile" (*acintya*), poiché tutto il pensiero gli è soggetto; è "indescrivibile" (*anirvacanīya*), poiché tutto il linguaggio deriva da essa. Quindi, il livello dell'apparenza è la *māyā*.

L'Advaita Vedānta spiega la nozione di *māyā* da due prospettive: quella metafisica e quella epistemologica.

³¹ Iṣ, VI, 192.

Prima di procedere con la spiegazione, però, è necessario prestare attenzione al fatto che è tipico degli Advaitin trattare spesso i problemi filosofici sia in termini metafisici che epistemologici, e usare queste prospettive come correttive l'una dell'altra. Non di rado (e, secondo i suoi detrattori, ogni volta che "il gioco si fa duro"), l'Advaitin solleva un problema come la "creazione" in termini essenzialmente metafisici e poi, dopo aver proposto una risposta con cui si pone in armonia con le "scritture" (*śruti*), proseguirà trattandola in termini epistemologici – fondamentalmente in termini di fenomenologia della coscienza noetica e di punti di osservazione epistemici multilivello. Tuttavia, dal punto di vista dell'Advaitin, questo ricorso all'approccio epistemologico come "correttivo" del metafisico non è una svolta "positivista", ma ha lo scopo di giungere a una più piena consapevolezza e comprensione della realtà stessa. In altre parole, l'analisi epistemologica non cerca di distruggere l'affermazione metafisica, ma di sostenerla e integrarla. E l'affermazione principale che tutto il pensiero advaitico cerca di sostenere è quella dell'unica realtà del Brahman. Questo obiettivo porta l'Advaitin ad analizzare l'esperienza nei termini dei vari livelli di essere. Dal punto di vista dell'esperienza stessa del Brahman non c'è alcuna domanda o problema sulla creazione, perché in questa esperienza o stato dell'essere non c'è distinzione tra creatore e creato: la creazione è un interrogativo e un problema solo dal punto di osservazione della coscienza razionale-sensoriale, dal punto di osservazione di quell'apparenza all'interno della quale ha luogo il filosofare. Nella trattazione di un problema, lo spostamento da un livello all'altro è caratteristico del Vedānta advaitico, e assolve al fine di condurre la mente da

un livello di esperienza (l'apparente) a un altro (il reale). In breve, l'analisi Advaitica della relazione sussistente tra il Brahman e il mondo ha come scopo principale condurre la mente oltre il livello in cui si pone la domanda e farla arrivare al livello in cui si vede la risposta.

Seguendo l'antica accezione vedica della *māyā* come potere misterioso e ingannevole degli dei,³² l'Advaitin concepisce metafisicamente la *māyā* come quel "potere" (*śakti*) del Brahman mediante il quale nasce il mondo della molteplicità. Fino a quando non si realizza la verità della realtà unica del Brahman, la *māyā* è un potere creativo. Per chiarire questo aspetto, una delle analogie preferite dagli Advaitin è quella del mago e del suo trucco: e qui già assistiamo a una transizione verso l'epistemologico. Quando un mago fa apparire una cosa come qualcosa d'altro, o quando crea qualcosa dal niente, veniamo ingannati (scambiamo l'apparenza per la realtà), ma il mago no. In noi l'illusione è causata sia dal potere del mago che dalla nostra ignoranza; per il mago non c'è alcuna illusione. E proprio come il mago crea illusioni che per lui non sono vincolanti e durano finché lo spettatore è in uno stato di ignoranza, così il Brahman genera uno spettacolo cosmico di fenomeni che scompaiono al "raggiungimento della conoscenza" (*jñāna, vidyā*). In termini metafisici, *māyā* è quel misterioso potere del Brahman che ci inganna, inducendoci a scambiare il mondo empirico per realtà. In termini epistemologici, la *māyā* è "ignoranza" (*avidyā*). Ha il potere di "celare la realtà" (*āvarana-śakti*) e anche di "travisarla o distorterla" (*vikṣepa-śakti*).³³ Non

³² Ad es. *Rg Veda*, III, 53, 8 e VI, 47, 18.

³³ Questa distinzione fra i due poteri della *māyā* viene di solito attribuita a Maṇḍana Miśra, il fondatore della scuola Bhāṇu dell'Advaita.

solo non riusciamo a percepire il Brahman, ma addirittura lo sostituiamo con qualcos'altro, cioè con il mondo fenomenico. La *māyā* non è quindi solo una denominazione negativa, una privazione della visione; ma, nella misura in cui "produce illusione" (*bhāva rūpam ajñānam*), è positiva.

Per l'Advaita Vedānta, quindi, il mondo fenomenico è la *māyā*, ed è prodotto dalla *māyā*. Ma non per questo è solo una finzione della propria immaginazione. Con la possibile eccezione di Prakāśānanda, i filosofi advaitici sostengono che un idealismo soggettivo non è l'espressione o l'esito filosofico corretto della dottrina della *māyā*. Nella misura in cui esiste un soggetto separato, esiste anche l'oggetto di cui esso ha esperienza. Il dualismo è trasceso solo in un'esperienza di natura diversa da quanto accade nella dimensione soggetto/oggetto. Śaṅkara scrive:

Non ci potrebbe essere inesistenza (di entità esterne) perché le entità esterne sono effettivamente percepite [...]. Un'entità esterna è invariabilmente percepita in ogni cognizione come un pilastro, un muro, una penola o un pezzo di stoffa. Non può mai darsi che ciò che è effettivamente percepito sia non-esistente.³⁴

³⁴ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 2, 28, in *Brahma-Sūtra-Shaṅkara-Bhāṣya*, Popular Book Depot, Bombay 1960. In questo contesto, l'attacco di Śaṅkara all'idealismo soggettivo è rivolto contro la scuola buddhista *vijñānavāda*, che sosteneva la posizione secondo cui i contenuti della coscienza empirica possono essere interamente spiegati come attività della sola coscienza. Il realismo dell'Advaita si oppone a questa posizione sia su basi teoriche che pratiche. Dal punto di vista teorico, sostiene che l'esperienza soggetto/oggetto significa appunto una distinzione tra soggetto e oggetto, distinzione che può essere superata solo attraverso la trascendenza; e dal punto di vista pratico, che qualsiasi dottrina soggettivistica diviene un ostacolo a questo atto di trascendenza. Tuttavia, nel

In altre parole, nessuno percepisce solo la propria percezione: agli oggetti esterni va attribuita esistenza perché vengono conosciuti in quanto tali. Il mondo, dunque, «appare essere reale finché il Brahman non-duale, che è il fondamento di tutto, non è conosciuto».³⁵

Cosa si intende, dunque, nel momento in cui si definisce il mondo un'illusione e allo stesso tempo gli si attribuisce esistenza? Per l'Advaita Vedānta la risposta è che il termine "reale" significa ciò che è permanente, eterno, infinito, ciò che è *trikālabādhyaṃ*, "mai dichiarato" in nessun caso da un'altra esperienza — e solo il Brahman corrisponde a questo significato. Quindi il mondo non è reale, ma non è completamente irreali. Come abbiamo visto, l'irreale o il non essere è ciò che non appare mai come un dato oggettivo dell'esperienza a causa della sua autocontraddittorietà. Nelle parole della *Bhagavadgītā*: «Il non-essere non accede all'esistenza, l'essere non cessa di esistere».³⁶ Il mondo che è distinto dalla vera "realtà" (*sat*) e dalla completa "non-realtà" (*asat*) ha quindi una realtà apparente o pratica, che si chiama *yāvadhārika*. Il *yāvadhārika* è il livello della *māyā* che denota la totalità degli errori causati dall'*avidyā*. È *sadasatvilaksana*, "diverso dal reale o

Vedānta posteriore fu proposta (da Prakāśānanda) una sorta di soggettivismo chiamato *dyōtisthāna* (dottrina secondo cui la percezione è creazione); questa dottrina fu sostenuta in un contesto filosofico alquanto diverso, e in ogni caso sarebbe stata palesemente respinta da Śaṅkara e dai suoi primi seguaci (cfr. Appaya Dīkṣita, *Siddhāntatāṭkāśaṅgraha*, 3:711, in T.M.P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, Ganesh & Co., Madras 1957).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ A.M. Esnoul, *Bhagavadgītā*, Adelphi, Milano 1976, p. 35.

dall'irreale"; o *anirvacanā*, "indescrivibile" in termini di essere e non-essere.³⁷

Sia negli scritti di Śaṅkara, che in quelli degli Advaitin successivi, i termini *māyā* e *avidyā* vengono usati in modo intercambiabile. E l'*avidyā* ha effettivamente preminenza sulla *māyā* nella spiegazione dei concetti di "schiavitù" e "libertà".³⁸ Quando si pone la domanda "qual è la causa della nostra schiavitù, del nostro non realizzare il Brahman?", la risposta più frequente è l'*avidyā*, "l'ignoranza".³⁹ E nel descrivere come agi-

³⁷ È necessario sottolinearlo con forza perché in Occidente l'Advaita Vedānta è stato presentato troppo spesso come una filosofia che si limita a condannare il mondo all'irrealtà. Per l'Advaita il mondo, dal punto di vista della ragione o della coscienza soggetto/oggetto, non è né reale né irreali (secondo la definizione che di questi termini è stata data): il mondo è un'illusione solo sulla base di un'esperienza dell'Assoluto. Il mondo non può essere un'illusione per chi non ha tale esperienza. La realtà empirica, in altri termini, viene trascesa solo in modo assoluto. È solo dal punto di vista dell'infinito che tutto, tranne l'infinito stesso, appare privo di sostanza, privo di realtà e valore indipendenti. In breve: «Non c'è ragione di chiamare il mondo irreali prima che la conoscenza dell'unità dell'Ānman (sia stata raggiunta)» (Sureśvara, *Sanibandha Vārtika*, cit. in N.K. Devaṛāja, *An Introduction to Śaṅkara's Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidas, Delhi 1962, p. 16).

³⁸ Nel testo originale l'autore utilizza il termine *freedom* per indicare sia il concetto di "libertà" (come in questo caso) che la traduzione del termine sanscrito *mokṣa*. In questo secondo tipo di occorrenze abbiamo preferito tradurre con "liberazione". [N.d.T.]

³⁹ Nell'Advaita Vedānta vengono spesso distinte due forme di *avidyā*: *mūla* ("primordiale", "universale") e *tūla* ("temporanea"). La distinzione consiste all'Advaitin di rendere conto di un mondo empirico comune (in termini di *mūlaavidyā*) e di un mondo individuale di illusioni temporanee (in termini di *tūlaavidyā*). Nell'Advaita posteriore viene spesso sollevata la questione del *locus* (*āśraya*) dell'*avidyā*. E il *jīva*, il Sé individuale, o il Brahman, il Sé universale? La scuola Bhāmatī ritiene sia il *jīva*, la scuola Vivaraṇa, il Brahman. Tuttavia entrambe le scuole sostengono che l'*avidyā* dura solo finché la verità del Brahman non è stata realizzata, e che una volta fatto tutte le questioni spazio-temporali concernenti *avidyā* perdono significato.

sce l'*avidyā*, Śaṅkara introduce una delle sue nozioni più significative e interessanti, quella di *adhyāsa* (più tardi chiamato anche *adhyāśropa*), che significa "sovrapposizione".

Nell'introduzione al suo commentario ai *Brahma-sūtra*, Śaṅkara definisce la sovrapposizione come la «presentazione "apparente" (*avabhāsa*) [alla coscienza] sotto forma di "ricordo" (*smṛtibhāva*) di qualcosa "precedentemente percepito" (*pūrvadvista*) in "qualcos'altro" (*paratva*)». Prosegue: «È l'accettazione irreali degli attributi di una cosa come attributi di un'altra cosa». E ancora, l'*adhyāsa* «è la nozione di *quello* in qualcosa che è *non-quello*: proprio come accade, per esempio, quando una persona sovrappone al suo Sé attributi esterni al proprio Sé». Quindi la sovrapposizione avviene quando, attraverso la memoria, le qualità di una cosa non immediatamente presenti alla coscienza sono attribuite o proiettate su un'altra cosa che è presente alla coscienza e che con essa viene identificata. Nel classico esempio della corda e del serpente, la corda (la cosa immediatamente presente alla coscienza) viene presa per un serpente a causa dell'errata attribuzione di qualità dovuta alle precedenti percezioni (il serpente). Il giudizio che esprime quest'illusione, cioè "questo è un serpente", è il risultato di una concreta identificazione tra ciò che è ricordato e ciò che è percepito.⁴⁰

⁴⁰ Padmapāda, nel suo antico commento all'opera di Śaṅkara, spiega che «sovrapposizione significa la manifestazione della natura di qualcosa in un'altra cosa che non è di quella natura. Come [nell'affermazione] "io sono sordo". La sordità è una proprietà dell'organo dell'udito e non del Sé» (*Pañcapāṭikā*, v, 12 e vii, 17, in "Gaekwad's Oriental Series" vol. CVII, Bangalore 1948; *Pañcadāsī*, 1, 13, Shantī Sadan, Londra 1956).

L'applicazione principale dell'*adhyāsa* pertiene al Sé. A formare l'*aviyā* è la sovrapposizione sul Sé (Ātman, il Brahman) di ciò che non appartiene propriamente al Sé (finitudine, cambiamento) e la sovrapposizione sul non-Sé di ciò che appartiene propriamente al Sé (infinito, eternità). «È adottando la reciproca sovrapposizione di Sé e non-Sé», scrive Śaṅkara, «che tutta la condotta mondana e le azioni (ritualistiche) vediche [...] sono incentivate». Vidyāraṇa nel suo *Pañcadāśī* chiede: «Qual è l'ostacolo che impedisce il riconoscimento del Sé?». E risponde: «È la sovrapposizione di ciò che non esiste realmente e non è autoevidente sul Sé». E: «Coloro che non vedono chiaramente attribuiscono la causalità a Brahman, e assegnano le caratteristiche di Brahman, quali l'esistenza, a Īśvara, il creatore dell'universo». ⁴¹

III

Quindi Brahman, o Īśvara (Brahman con attributi; Brahman personificato come divinità), è chiamato la “causa del mondo” nella misura in cui Brahman è il fondamento o il luogo di tutte le sovrapposizioni; cioè nella misura in cui siamo soggetti alla *māyā*, all'*avip̣yā*. Un particolare impiego dell'*adhyāsa* è proprio questa sovrapposizione di attività sul Brahman e la sovrapposizione degli effetti sulle cause. Diamo per scontato che la causa (il Brahman) si trasformi realmente in un effetto (il mondo del cambiamento e della molteplicità) o che l'effetto, avendo una realtà indipendente, sia di natura radicalmente diversa dalla causa.

⁴¹ Ivi, VI, 192.

Accade che tale non-differenza tra causa ed effetto sia direttamente percepita. E accade in questo modo: nel caso di un panno che è una composizione di fili, certo non percepiamo semplicemente un effetto, ovvero il tessuto in quanto tale, in quanto separato dai fili stessi, ma ciò che vediamo in modo effettivo e diretto sono semplicemente i fili nella loro condizione di ordito e trama.⁴³

Secondo Śaṅkara, questa evidenza della nostra percezione è ulteriormente supportata dall'esperienza pratica. Se effetti particolari non fossero già latenti in cause particolari, allora un qualsiasi dato effetto potrebbe scaturire da qualsiasi causa; e ovviamente non è così.

La nostra esperienza ordinaria ci dice che latte, argilla e oro vengono presi dalle persone per ricavarne, rispettivamente, caglio, vasi e ornamenti. Nessuno in cerca di caglio si aspetterà di ottenerlo dall'argilla, né si aspetterà di ottenere un vaso dal latte. Ciò significa che l'effetto esiste nella causa prima della sua produzione. Se l'effetto fosse realmente non-esistente prima della sua produzione, perché il caglio dovrebbe essere prodotto solo dal latte o i vasi solo dall'argilla? Inoltre, se tutti gli effetti fossero egualmente non-esistenti, qualsiasi cosa potrebbe scaturire da qualsiasi altra.⁴⁴

In ulteriore critica dell'*asakāyavāda* (la teoria secondo la quale gli effetti non preesistono nelle loro cause), Śaṅkara sostiene che porterebbe a un "regresso all'infinito" (*anavasthā*), poiché garantire l'indipendenza a due realtà distinte — la causa e l'effetto — impone di postulare

⁴³ *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 15, *op. cit.*

⁴⁴ Ivi, II, 1, 18, in *Vedānta Explained, Śaṅkara's Commentary on the Brahmasūtras*, Bookseller's Publishing Co., Bombay 1954.

una terza entità che è la relazione di invariabile concomitanza sussistente tra di loro. E poi questa terza entità (che deve essere distinta dai due termini che mette in relazione) richiede una quarta entità che metta in relazione la terza con ciascuno dei primi due termini, e così via fino alla quinta, alla sesta, ecc.

Anche nell'ipotesi di una relazione *samavāya* (di "invariabile concomitanza"), se si comprende che esiste, da un lato, una relazione di tipo *samavāya* tra le due entità di cui questa sussiste, dall'altro si dovrà quindi immaginare un'altra relazione *samavāya* di quel tipo e poi ancora un'altra relazione *samavāya* di quel tipo, *ad infinitum*, e ne risulterebbe quindi il problema di un *regressus ad infinitum*.⁴⁵

Anche l'ultimo grande argomento usato da Śaṅkara è tratto dall'esperienza. Egli sostiene che un semplice cambiamento nella forma esteriore non costituisce un cambiamento fondamentale nella sostanza. A dire il vero un effetto è diverso dalla sua causa nell'aspetto esteriore, perché altrimenti non si farebbe anzitutto alcuna distinzione. Ma questo non significa che ci siano due realtà distinte, l'una "causa", l'altra "effetto". Un cambiamento nella forma non è un cambiamento nella realtà poiché, nonostante i cambiamenti nella forma, una sostanza è riconosciuta come una singola realtà.

Una cosa in quanto tale non diventa un'altra cosa completamente diversa solo perché appare in un aspetto diverso. Devadatta, le cui mani e gambe sono (in un momento) in una posizione fissa, e Devadatta le cui mani

⁴⁵ *Ibidem*.

e gambe sono (in un altro momento) in una posizione estesa, e che viene quindi visto in atteggiamenti così diversi (in tempi diversi), non si trasforma per questo in persone diverse, poiché è ancora riconoscibile come la stessa persona.⁴⁶

III

Ma cosa dimostrano effettivamente questi ragionamenti? Dimostrano che all'interno del mondo fenomenico non si può fare una distinzione ontologica fra causa ed effetto; che un effetto non è altro che un insieme di condizioni, che non sono altro che la causa stessa, anche se vista in una forma o in uno stato diversi. I ragionamenti non provano nulla per quanto riguarda la relazione tra il mondo e il Brahman; suggeriscono solo che il mondo può essere visto come un effetto del Brahman, che è lo stesso Brahman in una forma diversa.

Il significato principale dei ragionamenti che fondano il *sakṭyavāda* è quindi di natura pratica. Dal punto di vista dei requisiti dell'esperienza spirituale, si ritiene che senza l'estensione del Brahman nel mondo (con il Brahman che in questo contesto diviene Īśvara, o il Signore) per chi è intrappolato nella dimensione mondana non ci potrebbe essere nessuna transizione tra il mondo e il Brahman. Siamo soliti stabilire una differenza tra il Brahman e il mondo dei "nomi" e delle "forme" (*nāma-rūpa*), per liberarci dal quale dobbiamo affermare un "fondamento spirituale" (*adhisṭhāna*)

della nostra esperienza e considerare il potere creativo che sostiene e controlla questa esperienza come la nostra modalità ideale di azione. Se la propria visione istintiva del mondo portasse a considerare che questo non abbia bisogno di spiegazioni e che sia autosufficiente e reale, sarebbe difficile essere spinti a cercarne una trascendenza.

Che sia visto come necessità teorica o come esigenza pratica, dal punto di vista del mondo fenomenico gli Advaitin considerano Īśvara come causa materiale ed efficiente. «Coloro che pensano alla "creazione" (*syṣṭi*)», scrive Śaṅkara, «pensano che la creazione sia l'espansione di Īśvara».⁴⁷ E la natura di questa "espansione" è ben diversa da qualsiasi cosa che un teologo occidentale (giudaico-cristiano) affermerebbe. «L'attività del Signore», sostiene Śaṅkara, «può essere considerata un mero "gioco" (*līlā*), che procede dalla sua stessa natura, senza riferimento ad alcuno scopo».⁴⁸

Il concetto di *līlā*, "gioco" o "divertimento", cerca di trasmettere l'idea che Īśvara crei (sostenga e distrugga) i mondi per pura gioia di farlo. Non rispondendo ad alcuna necessità impellente, il suo atto creativo è semplicemente un rilascio di energia fine a se stesso. La creazione non è informata da alcun motivo egoistico. È spontanea, senza scopo. Al creatore, nella sua attività, non è collegata alcuna conseguenza morale, poiché la *līlā* è di natura completamente diversa da

⁴⁷ Śaṅkara, commentario al *Māṇḍūkya Kārikā*, I, 7, in *Select Passages from Śaṅkara's Commentary on Māṇḍūkya Upaniṣad and Kārikā*, Ganesh & Co., Madras 1961.

⁴⁸ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., II, 1, 33.

ogni azione che produce risultati che vincolano, e determinano, colui che la compie. La natura del Divino è semplicemente quella di creare, proprio come è nella natura dell'essere umano ispirare ed espirare. La *līlā* solleva Īśvara da ogni motivo, scopo e responsabilità nella sua attività creativa. Dal momento che non ha bisogno di creare, e che alla sua azione non sono legate alcune conseguenze, Īśvara non può essere ritenuto responsabile per ciò che accade successivamente negli ambiti della sua creazione. Il concetto di *līlā* evita quindi qualsiasi problema del male, presente invece nel teismo giudaico-cristiano, e bolla come priva di significato qualsiasi domanda sul perché Īśvara crei. Non può esserci alcun "perché" alla creazione.

IV

Tuttavia il *sakāryavāda* e l'attività giocosa di Īśvara sono vere solo dal punto di vista fenomenico: sono negate nell'esperienza del Brahman dove non si percepisce alcuna distinzione tra causa ed effetto. Il *sakāryavāda* prepara così la strada all'affermazione del *vivartavāda*, la teoria per cui l'effetto è solo un'apparente manifestazione della sua causa.⁴⁹

⁴⁹ Sarvajñānman, un Advaitin del X secolo, conferma questa interpretazione quando scrive: «Nella visione vedantica, la teoria della trasformazione è lo stadio preliminare alla teoria della manifestazione» (*Sankeśha Sāṁkhya*, trad. di T.M.P. Mahadevan, University of Madras, Madras 1943). Il professor O. Lacombe fa la stessa osservazione quando nota che: «Nous savons que pour comprendre le *vivartavāda* il faut avoir passé par l'étape du *pariṇāmavāda*» [«sappiamo che per comprendere il *vivarta-*

Come accennato, l'Advaita non è l'unico sistema ad aderire alla visione del *sakāryavāda*. Il sistema Sāṁkhya spiega in modo analogo la relazione causa-effetto; tuttavia, mentre il Sāṁkhya prosegue ipotizzando che l'effetto non solo presista nella causa, ma ne sia un'effettiva "trasformazione" (*pariṇāma*), l'Advaita sostiene che l'effetto non sia altro che una manifestazione apparente della causa, che «una cosa non viene rappresentata come dotata di parti semplicemente immaginando, in virtù della nescienza, che abbia aspetti diversi. La luna, ad esempio, non diventa più di una perché a un occhio affetto da diplopia sembra essersi sdoppiata».⁵⁰

Ciò che è uno in realtà non può diventare molti, può solo apparire come molti – e ciò attraverso la sovrapposizione radicata nella nostra ignoranza. Se la causa (il Brahman) si trasformasse davvero in un effetto diverso da essa (il mondo fenomenico in quanto tale), allora l'effetto avrebbe ancora una realtà indipendente, in quanto ci sarebbe una base metafisica per una sorta di distinzione tra di loro.⁵¹ Ma il Brahman, la "causa", è il solo reale; perciò «un effetto è semplicemente un nome posto in essere dal linguaggio».⁵² E quindi:

vāda bisogna essere passati per lo stadio del *pariṇāmavāda*] (O. Lacombe, *L'Aṣṭolu selon le Vedānta*, P. Geuthner, Paris 1937, p. 237).

⁵⁰ Sāṁkhya, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., II, 1, 27.

⁵¹ Appaya Dīkṣita, un Advaitin del XVI secolo, scrive: «Il cambiamento che è dello stesso grado di realtà della cosa, è trasformazione [*pariṇāma*]; quello che non è dello stesso grado di realtà, è manifestazione illusoria [*vivarta*]...» (*Siddhāntaleśāsāṅgraha*, in T.M.P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, op. cit., p. 193).

⁵² Sāṁkhya, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., II, 1, 14.

Brahman sembra diventare suscettibile di (o sembra essere la base di) tutti i comportamenti fenomenici mediante modificazioni, ecc., in ragione delle distinzioni di aspetti o forme caratterizzati da nomi e forme immaginate attraverso la nescienza [...] mentre nella sua natura più vera il Brahman sussiste solo nel suo aspetto non modificato ed è al di là di ogni comportamento fenomenico.⁵³

V

In sintesi per l'Advaita Vedānta la creazione o l'evoluzione del mondo, come del resto lo statuto del mondo stesso, è solo una verità apparente. La creazione può essere ritenuta un'attività positiva del Brahman soltanto dal punto di vista del *vyāvahārika* o empirico: solo nella misura in cui siamo soggetti alla *māyā*, all'*avidyā* e siamo coinvolti nelle attività dell'*adhyāsa*. Quando, in questa condizione, si tenta di capire la relazione fra il Brahman e il mondo, si è razionalmente obbligati a sostenere la creazione nei termini del *sakāryavāda* – la teoria per cui l'effetto presiste nella relativa causa e il Brahman è la causa materiale e efficiente del mondo. Inoltre, se considerato da questo punto di vista e in relazione ai requisiti dell'esperienza spirituale, il Brahman diviene Īśvara, il Signore creatore che suscita mondi, li preserva e li riassume come *līlā*, come divertimento o gioco. L'attività distintiva di Īśvara è così un'effusione di energia fine a se stessa. Non c'è scopo nella creazione, perché Īśvara non ha bisogni che devono essere soddisfatti in essa. È libera e illimitata potenza.

⁵³ Ivi, II, 1, 27.

Ma essendo giunti a tutto questo all'interno della *māyā*, non vi si può attribuire alcuna realtà ultima. La creazione è solo un cambiamento apparente, non una modifica del Brahman nella realtà, e da qui viene la teoria del *vivartavāda*. Dal punto di vista dell'esperienza del Brahman, dal punto di vista del Brahman stesso, non esiste creazione: la realtà è non-duale.

Tutta l'importanza del *vivartavāda* sta quindi nell'allontanare la mente dal proprio coinvolgimento nella *māyā*, dal bisogno di porre la domanda sulla relazione tra il Brahman e il mondo, domanda che implica il riconoscimento del mondo come un'entità separata, e nel portarla alla sperimentazione diretta della realtà che è il Brahman. Il mondo viene affermato in primo luogo come una realtà empirica, un'affermazione che, a parte la sua intrinseca giustificazione filosofica, rifugge da un idealismo soggettivo che vorrebbe superare la non-dualità senza autotrascendenza; in secondo luogo, come un "effetto" del Brahman che, a parte la sua giustificazione logica, ha il valore pratico di condurre la mente impigliata nel mondo alla consapevolezza che il Brahman è la sua causa. Il *vivartavāda* afferma quindi lo stato di mera apparenza dell'effetto e indica così la via per il declassamento del mondo nel Brahman attraverso la "desovrapposizione" (*apavāda*), facendo ritornare gli effetti nelle loro cause.⁵⁴ Ciò conduce la mente al Brahman, alla realtà, dove sono messi a tacere tutti gli interrogativi sulle relazioni tra esso e qualsiasi altra cosa.

⁵⁴ Cfr. "Capitolo 8", *infra*, p. 137.

Quest'analisi advaitica della relazione tra il Brahman e il mondo può essere suffragata? È un'analisi filosofica valida o fruttuosa?

Crediamo che la risposta sia sì – a condizione che si abbia la volontà di riconoscere che il problema di cui si occupa è un legittimo problema filosofico e non un discorso senza senso. E per riconoscere che questo è un autentico problema filosofico, o si afferma che il Brahman stesso è la sola realtà, o si accetta che tale affermazione abbia senso da parte di chi sostiene che un'esperienza spirituale non-duale è possibile. Se si riconosce, dunque, che il problema – «Qual è la relazione che sussiste tra il Brahman e il mondo?» – è autentico, si dovrebbe accettare in larga parte la trattazione che ne fa l'Advaita.

La dottrina della *māyā* colloca esplicitamente il mondo della nostra esperienza ordinaria nel posto a cui propriamente appartiene, da un punto di vista ontologico e con l'affermazione del Brahman. Se il Brahman è realtà, allora il mondo in se stesso non può essere pienamente reale; piuttosto deve avere uno statuto provvisorio che è in definitiva inspiegabile. Il mondo non può essere spiegato in se stesso, poiché la mente che dovrebbe spiegarlo è parte di ciò che dovrebbe spiegare, e ne è condizionata: non può essere spiegato con riferimento al Brahman, poiché nessuna relazione può essere stabilita tra loro. Il mondo ci appare nella *māyā*: svanisce quando raggiungiamo il Brahman. Il "perché" definitivo del mondo non può essere afferrato. Il mondo può essere reso comprensibile solo impiegando la categoria epistemologica dell'*avidyā*. E vedere la sua specifica funzione nella coscienza

umana come *adhyāsa*, come "sovrapposizione", dà senso alla nostra errata percezione mondana. Sebbene manchi un'attenta descrizione di questo processo nei termini di un'analisi psicologica dettagliata, la caratterizzazione generale del processo di falsa attribuzione è convincente e facilmente verificabile nell'esperienza.

Lasciando per ora da parte qualsiasi interrogativo sulla relativa efficacia pratica delle varie teorie, per quanto riguarda la dottrina generale della causalità, il *vivartavāda* è più convincente del *sakāryavāda*, che le è preliminare. Questo perché la nozione generale di "causalità" implicita nel problema/soluzione è piuttosto grezza. Non c'è una chiara distinzione riconoscibile tra il concetto razionalistico di "causalità" come nesso necessario e il concetto empiristico di "causalità" come osservazione di sequenze regolari sotto varie condizioni specifiche. Se la causalità venisse compresa "empiricamente" piuttosto che "razionalmente", come una sorta di principio euristico che ci consente di scoprire speciali relazioni tra eventi prevedibili, molte delle controversie tra il *sakāryavāda* e l'*asakāryavāda* (per esempio se è possibile per un qualsiasi effetto essere generato da una qualsiasi causa) svanirebbero.

Inoltre, in questo contesto il ricorso a Īśvara è in qualche modo problematico. In via teorica, sembrerebbe che la dottrina della *māyā* come potere "celante" o "distorcente" possa spiegare l'apparenza, nella misura in cui è possibile spiegarla, senza dover fare ricorso al concetto esplicativo di Īśvara; soprattutto perché si sostiene che "l'esistenza" di Īśvara in quanto tale non possa essere dimostrata razionalmente. Īśvara, secondo l'Advaita Vedānta, può essere affermato solo sul

terreno dell'esperienza, come contenuto dell'esperienza (come *seguna Brahman*, armonizzazione delle disinzioni), o come condizione necessaria dell'esperienza spirituale. Una volta affermato questo, però, l'attività creatrice di Īśvara è correttamente interpretata come *līlā*, come attività libera e giocosa. Se fosse considerata in altro modo, condurrebbe al tipo di dualismo insolubile che ha così spesso afflitto la teologia occidentale. Dal punto di vista logico, come indicato da molti filosofi, non si può avere la piena realtà di un Dio trascendente e insieme la piena realtà del mondo. Bisogna avere o un Dio limitato (in un certo senso subordinato al mondo), o una realtà illimitata e un mondo di "sola apparenza". Concependo l'attività di Īśvara come *līlā*, l'Advaitin è in grado di includere tanto Īśvara quanto il mondo sotto la *māyā* e di preservare così l'incondizionata realtà di Brahman.

L'insegnamento finale dell'Advaita sulla causalità - ovvero che nessuna relazione causale può essere stabilita tra Brahman e il mondo, quest'ultimo in quanto effetto deve essere solo un'apparenza del Brahman e non qualcosa da esso espresso in quanto una realtà sostanziale - sembra essere solido. Una filosofia spirituale monistica o non-dualistica deve essere una dottrina a più livelli, in cui l'intelletto non è in grado di stabilire né rapporti universali e necessari, né congiunzioni ripetibili e osservabili tra i livelli stessi. Dal punto di vista fenomenico, in cui qualsiasi relazione causale del genere potrebbe essere stabilita, il Brahman e il mondo sono differenti per natura; qualitativamente, sono incommensurabili. Per stabilire una relazione causale tra due cose, è necessario che siano dello stesso ordine di essere. Non si può inferire

legittimamente una causa da un effetto quando l'effetto possiede una forma e la causa è senza forma, quando l'effetto è vincolato al tempo e la causa è senza tempo, e così via. In breve, non si può stabilire una relazione tra livelli eterogenei di essere: si può solo ricondurre la generazione di questi livelli al soggetto pensante così come si relaziona al mondo e spiegare il modo in cui sorgono in termini di considerazioni assiologiche e noetiche. Ed è proprio quanto fa l'Advaita Vedānta con il suo criterio di declassamento e le sue dottrine della *māyā*, dell'*avidyā* e dell'*adhyāsa*.

Presupponendo che il concetto di *Brahman* sia dotato di senso, l'insegnamento finale del *vivartavāda* sembrerebbe la risposta corretta a qualsiasi domanda riguardante la relazione che sussiste tra Brahman, la realtà, e il mondo del molteplice, l'apparenza. Ciò garantisce il carattere non-duale del Brahman e, anche se non spiega il mondo nei termini propri del mondo, mostra come esso si manifesti nell'esperienza. Quella che è una perdita dal punto di vista della soddisfazione intellettuale in senso stretto può tuttavia essere un guadagno per quell'amore della sapienza che, dopo tutto, ha ancora qualcosa a che fare con ciò che chiamiamo filosofia.

Capitolo 4

Il Sé

Brahma satyam jagan mithyā
jīvo brahmaiva nā'paraḥ.⁵⁵

L'interesse centrale dell'Advaita Vedānta è stabilire l'unicità della realtà e condurre l'essere umano alla sua realizzazione. Ogni ipotizzabile differenza nell'essenza tra l'essere umano e la realtà deve essere erronea, poiché colui che conosce sé stesso conosce la realtà e questa conoscenza di sé è una conoscenza "salvifica": consente a colui che conosce di superare tutto il dolore, l'infelicità, l'ignoranza e la schiavitù. Ma che cos'è il Sé, la cui conoscenza produce liberazione e sapienza? In che modo si collega a ciò che normalmente consideriamo il nostro Sé, la nostra struttura fisica, le nostre attività e capacità mentali, la nostra vita emotiva e intenzionale? Queste sono le domande a cui l'Advaita Vedānta si è impegnata a rispondere; e le cui risposte sono al centro della filosofia Advaita.

⁵⁵ "Brahman è reale, il mondo è illusorio, il Sé non è non-differente dal Brahman". [N.d.T.]

Bāṣkālī interrogò tre volte Bāhva sulla natura del Brahman; quest'ultimo rimase in silenzio tutto il tempo, ma alla fine rispose: «Ti insegno, ma tu non capisci: il silenzio è l'Ātman».⁵⁶

Non ci si può avvicinare all'essenza di una persona attraverso il suo nome; e nello spirito, nell'Assoluto dove regna il puro silenzio, tutti i nomi sono rigettati.

Applicare a qualcuno un'etichetta implica, troppo spesso, che quel qualcuno, nel senso ontologico più profondo, sia un "qualcosa". Le etichette sono semplici convenzioni e rumori; ripudiarle tutte in una penetrante introspezione intuitiva significa non solo riconoscere il "mente" che si è, ma anche divenire il silenzio, il "tutto" che solo è.

Per l'Advaita Vedānta, l'Ātman (o il *paramātmā*, il "Sé supremo") è quella coscienza pura, indifferenziata e splendente in sé, oltre il tempo, lo spazio e il pensiero, che è non-differente dal Brahman e che sostiene e sostiene la persona umana individuale.

L'Ātman è coscienza pura, indifferenziata e splendente in sé. È un potere supremo di consapevolezza, trascendente rispetto alla coscienza sensoriale ordinaria, consapevole solo dell'unità dell'essere. L'Ātman è quello stato dell'essere umano cosciente in cui le divisioni di soggetto e oggetto, che caratterizzano la coscienza ordinaria, sono superate. Niente può condizionare questo stato di coscienza trascendentale: tra coloro che l'hanno realizzato non possono sorgere dubbi al riguardo. L'Ātman è quindi vuoto

di qualsiasi differenziazione, ma per l'Advaita non è un semplice vuoto: è l'infinita ricchezza dell'essere spirituale.

L'Ātman splende da sé».⁵⁷

L'Ātman è eterno: non è possibile dire che sia sorto nel tempo, che sia soggetto a "un presente" o che abbia una fine nel tempo – perché tutte queste espressioni si applicano solo a ciò che è relativo e condizionato. Il tempo, secondo l'Advaita, è una categoria del solo mondo empirico o fenomenico. Il tempo, con i suoi prima e dopo, può rivendicare "l'eterno ora", che è lo stato della realizzazione dell'Ātman.

«[Il Brahman] non nasce, né muore, non ebbe origini né ha subito evoluzioni».⁵⁸

È, allo stesso modo, illimitato: le relazioni spaziali valgono tra oggetti del livello empirico; non possono essere estese fino a limitare ciò che è il contenuto dell'esperienza spirituale.

«Per il corpo è impossibile essere il ricettacolo del Sé».⁵⁹ Ed è impensabile: «L'occhio non vi giunge, non vi giunge la parola e neppure il pensiero».⁶⁰

«Risplende grande, divino, inconcepibile nella sua forma, più sottile del sottile».⁶¹

Il pensiero funziona solo con le forme, nella molteplicità. L'Ātman, essendo privo di forma determinata ed essenzialmente semplice, non può essere un oggetto conoscibile dalla mente, percepibile dai sensi. Il pensiero è un processo; l'Ātman è uno stato dell'essere. Il pensiero è oggettivante, l'Ātman è il puro "soggetto" che è alla

⁵⁶ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., III, 2, 17.

⁵⁷ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, 3, 9.

⁵⁸ *Upaniṣad vetīche*, op. cit., p. 302.

⁵⁹ Śaṅkara, commento alla *Kātha Upaniṣad*, II, 2, 12.

⁶⁰ *Upaniṣad vetīche*, op. cit., pp. 285.

⁶¹ *Ivi*, p. 324.

base di tutte le distinzioni soggetto/oggetto. «La conoscenza dell'Ātman è auto-rivelata e non dipende dalla percezione e da altri mezzi di conoscenza». ⁶²

È non-differente dal Brahman: i giudizi di identità come quelli espressi nel *mahāvākyā* ("grande detto") *tat tvam asi* ⁶³ ("tu sei quello") non sono, per l'Advaitin, pure e semplici tautologie: sono la rappresentazione concreta di un movimento di pensiero da un livello ontologico (di particolarità) attraverso un altro (di universalità) fino a un altro ancora (di unità), in cui il raggiungimento dell'ultimo nega le distinzioni tra i precedenti. Si inizia con la coscienza individuale (*tvam*), si passa alla coscienza universale (*tat*) e si arriva alla pura coscienza che supera la realtà separatrice dell'individuale e dell'universale e che costituisce il loro fondamento.

Tat tvam asi significa l'affermazione di un fondamento comune, vale a dire la coscienza, dell'individuo e del Brahman.

L'identità si raggiunge spogliandosi degli elementi incompatibili o contraddittori del "quello" e del "tu" e arrivando così ai loro elementi o basi comuni. Secondo l'Advaitin, se dovessimo intendere il termine "tu" rigorosamente come la persona individuale finita e il termine "quello" come una realtà trascendente, allora un'identità tra di loro non avrebbe chiaramente senso; per definizione sono due cose diverse. Ma c'è un "senso secondario" dei termini che rivela il significato corretto della proposizione. Se il "tu" denota la coscienza pura alla base dell'essere umano e il "quello" la pura coscienza che è il fondamento dell'essere divino, allora esiste davvero un'identità completa tra di loro. Il Sé individua-

le, tolti tutti i fattori che lo differenziano dalla coscienza pura, è uguale a quello divino, a parte le condizioni differenzianti di quest'ultimo. *Tat tvam asi*, secondo l'Advaitin, è una proposizione significativa a patto che si neghi la realtà dei due termini in quanto tali e si colga la loro sottesa identità fondamentale. ⁶⁴

Nella profondità del mio essere, quindi, io non sono diverso dalla realtà: la profondità del mio essere, che non è "mio", è la realtà. L'essere umano, secondo l'Advaita, non è solo un essere condizionato, tale che se lo si spogliasse dei suoi desideri, delle sue attività mentali, delle sue emozioni e del suo ego, rimarrebbe un semplice nulla; è spirito, è coscienza, è un essere libero e senza tempo. L'Ātman non può essere oggetto del pensiero e non può essere raggiunto a conclusione di un ragionamento logico.

Tuttavia, per orientare la mente verso di esso e prepararla ad accettarlo come un dato di fatto esperienziale, l'Advaitin offre argomenti razionali, il più comune dei quali è simile al *cogito ergo sum*. Śāṅkara dichiara che «confutare il Sé è impossibile, poiché colui che prova a confutarlo è il Sé». ⁶⁵ Nessuno, insiste Śāṅkara, può dubitare dell'esistenza dell'Ātman, dato che l'atto di dubitare implica l'essere di colui che dubita, che deve quindi affermare la sua stessa esistenza. Vidyāraṇa esprime così il ragionamento:

Nessuno può dubitare del fatto della propria esistenza. Se qualcuno lo facesse, chi sarebbe a dubitare? Solo un uomo in errore potrebbe prendere in considerazione l'idea di non esistere. ⁶⁶

⁶⁴ Cfr. Śāṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., I, 1, 17, e IV, 1, 3.

⁶⁵ Ivi, II, 3, 7.

⁶⁶ *Pañcadaśī*, op. cit., III, 23-24.

Il ragionamento non è privo di difficoltà. Si passa, in modo impercettibile e non comprovato, dall'*Ātman* al *jīva* (l'essere cosciente individuale), cosicché il ragionamento non dimostra tanto l'esistenza dell'*Ātman* quanto quella del *jīva* – il *jīva*, che possiede il tipo di autocoscienza descritta e presupposta dal ragionamento, e non l'*Ātman*, che è pura coscienza. In altre parole, fondando l'esistenza del Sé sulla base dell'incapacità di negare l'esistenza di colui che dubita e che negherebbe il Sé, il Sé che si sta fondando, a parte ogni altra difficoltà del ragionamento, risulta necessariamente dotato di attributi; è il Sé dello stato della coscienza di veglia, che è consapevole di un "Io" e che, come verrà mostrato, è associato a una realtà dotata di attributi, il *jīva*, e non l'*Ātman*, la realtà non-duale.

II

L'anima individuale non è direttamente l'*Ātman* supremo, perché è considerata diversa a causa degli *upādhis* [i "complementi limitanti"]; né è diversa dall'*Ātman*, perché è *Ātman* che è entrato come *jīvānman* in tutti i corpi. Possiamo chiamare il *jīva* un puro e semplice riflesso dell'*Ātman*.⁶⁷

La persona umana, il *jīva*, è una combinazione di realtà e apparenza. È "realtà" in quanto l'*Ātman* è il suo fondamento; è "apparenza" in quanto viene identificata come finita, condizionata, relativa. Il Sé individuale è dunque reale dal punto di vista empirico, poiché è un

⁶⁷ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., II, 3, 50.

dato dell'esperienza oggettiva e soggettiva; ma è irreal dal punto di vista trascendentale, poiché il Sé, nella sua essenza, è identico all'Assoluto.

Nel tentativo di comprendere lo statuto ontologico di *jīva*, l'*Advaita Vedānta* offre due teorie o metafore, entrambe, come indicato sopra, proposte da Śaṅkara.⁶⁸ Queste due teorie sono caratterizzate da un intento comune, ma considerarne le differenze è molto istruttivo. La prima, che è chiamata *pratibimba-vāda*, la "teoria del riflesso" (associata principalmente alla scuola *Advaita Vivaraṇa*), ritiene il *jīva* il riflesso dell'*Ātman* sullo specchio dell'*avidyā* e, in quanto tale, non-differente nella sua essenza dall'*Ātman*. Come nell'esperienza quotidiana sappiamo che il viso che vediamo nello specchio non è realmente diverso da quello che gli è davanti, e che il viso nello specchio non ha una sua vita indipendente, eppure effettuiamo una distinzione tra di loro, così il *jīva* riflesso "nell'ignoranza" non è realmente diverso dal proprio prototipo, il Sé, e tuttavia continua a essere un *jīva* finché lo specchio stesso non viene rimosso. Di fatto il *pratibimba*, il "riflesso", è reale quanto il *bimba*, il "prototipo", essendo in sostanza la stessa cosa; il *pratibimba* è giudicato erroneamente come diverso solo perché sembra situato altrove rispetto al *bimba*. Si raggiunge quindi la verità della non-differenza nel momento in cui si capisce che si è un riflesso dell'*Ātman*, che solo in apparenza è diverso

⁶⁸ Alcuni interpreti dell'*Advaita* (ad es. V.P. Upadhyaya) hanno suggerito che nella letteratura *Advaita* si possono trovare tre teorie che spieghino lo statuto non-duale del *jīva* e la sua apparenza fenomenica: la *pratibimba-vāda*, la *avachchedavāda* e la *ābhāsa-vāda* (di Sureśvara). Le differenze tra *pratibimba-vāda* e *ābhāsa-vāda*, tuttavia, sono estremamente sottili e non sono state rimarcate abbastanza nell'intera letteratura.

da esso ma in realtà è identico a esso.⁶⁹ E proprio come il riflesso di una persona in uno specchio d'acqua varia a seconda dello stato dell'acqua, a seconda che essa sia calma o turbolenta, pulita o sporca, allo stesso modo il riflesso dell'Assoluto varia a seconda dello stato di *avidyā* su cui si riflette. Le menti degli esseri umani sono diverse: alcune sono sotto l'influenza della passione e del desiderio; altre sono capaci di discernimento intellettuale e introspezione. A seconda di queste differenze individuali, l'Assoluto appare in maniera diversa.

La prima descrizione o metafora dell'apparenza del *jīva* ha questo vantaggio; suggerisce che più chiaro è lo specchio, più è perfetta la relazione tra *jīva* e Ātman. Nel momento in cui lo specchio perde le sue caratteristiche individuali, riflette meglio ciò che gli si pone davanti. Il *prathimbavāda* suggerisce, quindi, che invece di essere irrequiete, tese a prevedere e desiderare, le nostre menti dovrebbero essere come uno specchio chiaro e calmo capace di riflettere la verità.

La seconda teoria (associata alla scuola Advaita Bhāmātī) è chiamata *avacchedavāda*, la "teoria della limitazione". Secondo tale teoria, la coscienza pura e priva di attributi, senza qualità sensibili, non può essere "riflessa", e quindi l'analogia con lo specchio si infrange quando viene spinta al punto in cui la conduce la *prathimbavāda*. L'individuo non è tanto un riflesso della coscienza quanto una sua limitazione; una limitazione costituita dall'*upādhi* dell'ignoranza. Il termine *upādhi*, tradotto di solito come "complemento limitante" o

⁶⁹ Cfr. B.K. SenGupta, *A Critique of the Vivarana School*, S. N. SenGupta, Calcutta 1959, pp. 240-241.

"condizione limitante", è usato di frequente nell'analisi advaitica. Un *upādhi* indica generalmente la qualificazione o la limitazione di una cosa da parte di un'altra cosa. In questo contesto, per l'Advaita un *upādhi* è la limitazione, dovuta all'imposizione mentale, dell'infinito da parte della finitudine; dell'unità da parte della molteplicità. Ne risulta che l'infinito viene considerato attraverso, e a partire da, limitazioni e condizioni che non gli appartengono propriamente. Finché esiste l'ignoranza, l'individuo è coinvolto nell'*adhyāsa* ("sovrapposizione") e non si vede come realmente è, ma come un essere separato da altri individui, condizionato e finito. Proprio come lo "spazio" (*ākāśa*) è davvero uno, ma viene visto attraverso le limitazioni come se fosse diviso in spazi particolari, ad esempio quello in una pentola o in una stanza, così il Sé è uno ma è visto attraverso le limitazioni come se fosse molteplice. Le limitazioni, radicate nell'ignoranza, sono solo concettuali: il Sé è essenzialmente illimitato e reale.⁷⁰

Nell'*Avacchedavāda*, la "teoria della limitazione", il *jīva* ha una realtà empirica maggiore rispetto a quella che gli

⁷⁰ L'obiezione spesso sollevata contro questa posizione è che è impossibile (inintelligibile) che il *jīva* sia al tempo stesso un'apparenza limitata dell'Ātman e il *locus* di *avidyā*, perché così diviene sia il prodotto che l'origine dei complementi limitanti. Tuttavia, ai fini della comprensione della posizione Advaita sulla natura dello statuto del *jīva*, non è necessario esaminare l'intero dibattito fra queste due teorie rivali, perché in realtà le "teorie" sono semplicemente metafore e analogie che cercano di chiarire, e non di dimostrare, la non-differenza ultima tra il *jīva* e l'Ātman, e lo statuto fenomeno del *jīva* in quanto *jīva*; essendo metafore, non possono essere forzate fino al punto di presentarsi come affermazioni teoriche indipendenti. In altri termini l'Advaitin, qualunque convinzione abbia, comincia con l'esperienza centrale della non-dualità e cerca i modi di comunicarla e ciò che ne consegue; non giunge alla realtà della non-dualità alla fine di una dimostrazione induttiva o deduttiva.

viene riconosciuta dal *pratibimbavāda*, la “teoria del riflesso”, nel senso che, mentre il *jīva* nel *pratibimbavāda* è una semplice immagine fugace, il *jīva* nell’*avacchedavāda* è una realtà “pratica” necessaria. Poiché siamo soggetti all’*avidyā*, è necessario, per convenienza pratica, che percepiamo le persone e gli oggetti individuali come realtà separate, distinte. Tuttavia, per entrambe le teorie, il *jīva in quanto jīva* è un’apparenza illusoria. Lo *status* esistenziale della persona individuale umana, che sia un riflesso o una limitazione dell’*Ātman*, è quello di una realtà dotata di attributi; il suo status essenziale è quello di una realtà priva di attributi, o di identità con l’Assoluto. Secondo l’Advaita, mentre il mondo è “falso” (*mithyā*) nella misura in cui può scomparire completamente dalla coscienza quando viene declassato, il Sé (*jīva*) è solo percepito ingannevolmente: il Sé in realtà è il Brahman. In altre parole, non è tanto che il Sé viene negato dal Brahman quanto che la sua vera natura (in quanto non-differente rispetto al Brahman) è rivelata nel momento in cui si realizza il Brahman.

III

L’analisi del Sé empirico o fenomenico nell’Advaita Vedānta, come lo stiamo ricostruendo, è principalmente una “fenomenologia” della coscienza. È una descrizione dei tipi di consapevolezza che abbiamo di noi stessi quando siamo soggetti all’*avidyā*. Più che spiegare il Sé, l’Advaita descrive il processo attraverso il quale arriviamo a credere che esso esista. In breve, l’analisi advaitica del Sé empirico (o dotato di attributi) è interessata a rispondere alla seguente domanda: attraverso quale processo di er-

rata identificazione formiamo la nostra credenza nella realtà di ciò che di fatto è un'apparenza illusoria?

Secondo l'Advaita, il primo ambito della nostra auto-coscienza è quello del nostro stato di veglia in relazione a un mondo di oggetti esterni. Ci consideriamo come "io" o "me" nella misura in cui siamo consapevoli di cose, eventi e processi. La "coscienza di veglia" (*jāgar-ita-sthāna*), o coscienza primitiva dell'Io, è "intenzionale": l'Advaita concorda con la fenomenologia esistenziale su questo punto: la coscienza di veglia deve avere un oggetto per poter esistere; essere svegli/coscienti vuol dire essere svegli/coscienti di qualcosa.⁷¹ E questo essere svegli/coscienti non è mai statico. La coscienza di veglia sposta continuamente le sue energie di attenzione su oggetti diversi e su aspetti diversi di uno stesso oggetto; perde interesse e poi viene nuovamente stimolata da altri interessi. La coscienza di veglia è dunque vincolata al tempo; quando siamo in essa (nella coscienza di veglia) noi non vediamo tutte le cose simultaneamente; né pensiamo alle cose in una totalità comprensiva; siamo costretti a una rappresentazione sequenziale, a considerare le cose una per volta.

Secondo la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, nella quale si dà un'analisi degli stati di coscienza del Sé, la coscienza di veglia è diretta al godimento degli oggetti grossolani.⁷²

⁷¹ Oppure, come dice Sureśvara: «Non c'è manifestazione dell'Io senza una modificazione della mente diretta all'esterno» (*Naiṣkarmya Siddhi*, op. cit., III, 58).

⁷² «Il primo quarto è Vaiśvānara [tutti gli esseri], la cui sfera di azione è lo stato di veglia, la cui coscienza si relaziona alle cose esterne, e che possiede sette membra e diciannove bocche, e che fruisce degli oggetti grossolani» (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, 3). Śaṅkara, nel suo commento a questo passo, non attribuisce alcuna importanza alle sette membra; dice che sono inserite solo per completare la corrispondenza simbolica con

È implicata nel desiderio e perciò insoddisfatta, perché nessun oggetto è in grado di mantenere costantemente l'interesse che suscita in noi; nessun oggetto è in grado di soddisfare pienamente le richieste che gli rivolgiamo. All'inizio, dunque, siamo consapevoli di noi stessi come esseri svegli, vincolati al tempo, in cerca di piacere, ma in seguito come esseri insoddisfatti. Il Sé insoddisfatto, secondo l'Advaita, è quello che si identifica col corpo fisico. Nella coscienza di veglia siamo consapevoli di essere parte della natura fisica, che siamo da essa formati e sostenuti e che prima o poi ad essa ritorneremo. La *Taittirīya Upaniṣad* parla di questo tipo di identificazione come *annamayakośa*, la "guaina" o la "veste" del cibo (materia).⁷³ Nella coscienza di veglia pensiamo "questo corpo fisico sono io": e in questo modo non cogliamo la verità del Sé. Il corpo fisico (o quello che viene denominato lo *sthūla-sarīra*, il "corpo grossolano") non può essere il Sé, perché è condizionato, temporaneo, finito.

Il primo stadio nello sviluppo dell'autocoscienza, o il punto iniziale della fenomenologia della coscienza, è la coscienza di veglia, il punto di osservazione fondamentale della filosofia. All'Advaita non interessa qui affrontare la coscienza di veglia dal punto di vista funzionale; non gli interessa, cioè, spiegare il modo in cui la coscienza

il sacrificio *agnihotra* così come viene esposto nella *Chāndogya Upaniṣad*, v, 18, 2. Le "diciannove bocche" – i cinque sensi, i cinque organi di azione, le cinque forze vitali e la quadruplici divisione dell'organo interno (*antahkārana*) – invece, sono considerate le vie tramite cui siamo condotti agli oggetti grossolani e ne diventiamo fruitori. Sono costituenti psicofisici del Sé che lo mettono in contatto con gli oggetti esterni e rendono possibile il suo attaccamento nei loro confronti.

⁷³ *Taittirīya Upaniṣad*, II, 2.

di veglia funziona in relazione ai suoi contenuti. All'Advaita interessa solo identificare la coscienza di veglia e indicare il tipo di autoidentificazione che ne consegue. Nella coscienza di veglia il Sé si dimentica di sé. Laddove in realtà il Sé è l'Ātman, "soggetto" puro, qui si considera come mero oggetto. È qualche cosa in mezzo ad altre cose; è "estraniato" dalla pienezza del suo essere.

Il secondo livello o stato di coscienza individuato dall'Advaita è la "coscienza di sogno" (*svapna-sthāna*).⁷⁴ È il livello del Sé che conosce interiormente le impressioni riportate dallo stato di veglia: è il livello del Sé che trae i suoi elementi sensuali e passionali dall'esperienza passata e, a sua volta, influenza l'esperienza futura all'interno dello stato di veglia. Lo stato di sogno è lo stadio di immaginazione e realizzazione dei desideri e nella funzione, se non nel contenuto, potrebbe essere equiparato al "subconscio" della psicologia analitica. Śaṅkara afferma che «dopo la cessazione nel sonno delle attività dei sensi [l'individuo] crea un sottile corpo di desideri, e plasma i propri sogni alla luce del proprio intelletto». ⁷⁵ Lo stato di sogno è quindi una naturale estensione dello stato di veglia ma, come ulteriormente indicato da Śaṅkara, lo stato di veglia sussiste finché non è raggiunta la conoscenza del Brahman, mentre lo stato di sogno è declassato ogni giorno dalla veglia. In altre parole la materia dei sogni, sebbene radicata nella veglia, dal punto di vista empirico non è reale come i contenuti di quest'ultima, perché la riconosciamo per quello che è, vale a dire immaginazione e desiderio (l'esistente illusorio).

⁷⁴ *Māṇḍūkya Upaniṣad* 4; cfr. anche *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, 3, 9-10.

⁷⁵ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., III, 2, 4.

Tuttavia, l'Advaita Vedānta attribuisce una notevole importanza alla fenomenologia della coscienza di sogno per mostrare la continuità della coscienza e la persistenza dell'autocoscienza attraverso tutti gli stati. Nello stato di sogno si mostra chiaramente l'indipendenza del soggetto dell'esperienza dal proprio oggetto. Possiamo essere profondamente coinvolti negli oggetti del sogno, ma manteniamo comunque una certa indipendenza nei loro confronti (come espresso dal giudizio "ho fatto un sogno"), una ben maggiore libertà di quella possibile nella coscienza di veglia. Quando si è nello stato di sogno si possono violare tutte le leggi delle relazioni spazio-temporali che vigono tra gli oggetti empirici; e si possono prontamente "trasporre" le relazioni emotive che si intrattengono con questi oggetti da un tipo di esperienza passata a un'altra. Ma poiché siamo coinvolti nei nostri sogni, e al contempo ne siamo i testimoni, identifichiamo erroneamente il nostro Sé con i contenuti della nostra coscienza quasi liberata. Questi contenuti sono chiamati "elementi sottili" (*tanmātra*): non solo sono meno grossolani degli oggetti della coscienza di veglia, ma ne influenzano l'intero tessuto, costituendo in questo modo il materiale che forma gran parte della "personalità". Ed è esattamente questa influenza sottile che rende difficile al *jīva* conoscere se stesso, diventare completamente consapevole delle forze che lo motivano e ne plasmano le attitudini e i valori. I contenuti dello stato di sogno sono elusivi, e dal punto di vista di colui che li sperimenta, in larga parte involontari; si presentano da soli senza selezione o controllo cosciente. Inoltre, nella misura in cui lo stato di veglia è intimamente legato allo stato di sogno, è anch'esso

in larga parte involontario. Dunque, al *jīva* è negata la completa libertà di scegliere i contenuti della coscienza. L'Advaitin concorderebbe con Spinoza sul fatto che noi pensiamo di essere liberi quando siamo consapevoli dei nostri desideri, ma in realtà non siamo liberi perché non riusciamo a capire le cause dei nostri desideri – cause che, per l'Advaitin, sono riconducibili alla causa radicale dell'*avidyā*.

Secondo il Vedānta, i tre *kośa* (o “involucri”) che sono associati allo stato della coscienza di sogno e che costituiscono il “corpo sottile” (*sūkṣma-śarīra*) del Sé sono il *prāṇamayakośa*, l'involucro della “vitalità”, il *manomayakośa*, l'involucro della “mente”, e il *vijñāmayakośa*, l'involucro della “comprensione”. Il *prāṇamayakośa* è il Sé identificato come essere vitale. Inizialmente identifichiamo noi stessi non solo come esseri fisici grossolani, ma anche come esseri animati. La *Taittirīya Upaniṣad* ritiene che questo aspetto vitale del nostro essere sia costituito da cinque soffi⁷⁶ che pervadono il corpo e donano energia ai sensi e agli organi di azione,⁷⁷ che costituiscono anch'essi tale veste del Sé. Sebbene la fisiologia sia senza dubbio rudimentale, rappresentando solo la consapevolezza più básica della natura della vitalità, l'analisi indica un avanzamento dell'autocoscienza nella direzione del vero Sé e il tipo di identificazione errata che operiamo. La moderna psicologia (in particolare a partire da Freud) ha mostrato come tutti noi crediamo che la “morte è ciò che accade agli al-

⁷⁶ Identificati con l'inspirazione (*prāṇa*, “il soffio che entra”), l'espirazione (*apāna*, “il soffio che esce”), il respiro-soffio diffuso (*vyāna*), lo spazio corporeo (*ākāśa=samāna*), che è il “contesto” delle forze vitali, e il supporto (*puccha=udāna*) di queste funzioni.

⁷⁷ Identificati con parola, mano, piede, ano e genitali.

ti"; non riusciamo a immaginare cosa vorrebbe dire per la nostra coscienza cessare di essere; ci riteniamo immortali. Questa credenza è radicata nel *prāṇamayaśāśa*, nel nostro identificarci come esseri vitali permanenti. Ma non esiste, per così dire, un'autentica, ovvero spirituale, immortalità per il *jīva* in quanto *jīva*: è condannato "all'esistenza", alla realtà fenomenica, finché non realizza l'Ātman.

Il *manomayaśāśa* e il *viññānamayaśāśa* comprendono la vita mentale del Sé. Sono costituiti rispettivamente dal *manas* e dal *buddhi* (ciascuno unito ai cinque organi di senso). In tutta la storia della filosofia indiana si riscontra una distinzione generale tra due aspetti - funzioni o ambiti - della vita mentale: quella del *manas* ("mente sensoriale") e del *buddhi* ("intelletto"). Il preciso significato di questi due ambiti della vita mentale, come anche il ruolo che viene loro attribuito, differiscono sia da sistema a sistema che nei diversi stadi di sviluppo di un singolo sistema, ma c'è un nucleo di significato comune. Il *manas*, la "mente sensoriale", è uno strumento, spesso considerato come un vero e proprio organo di senso, che assimila e sintetizza le impressioni e così mette il Sé in contatto con gli oggetti esterni. È coinvolta con questi oggetti e di conseguenza dà origine al possessivo "mio". Il *manas* però presenta una forma di cecità, privo com'è di una capacità di discernimento oggettivo, e per questo viene considerato una condizione mentale del "dubbio" (*vikalpa*). Il *manas* si precipita, per mezzo dei sensi, verso la forma di qualsiasi oggetto che gli viene presentato e la assimila a sé. Si limita a fornire al Sé materiali percettivi che devono essere elaborati, trasformati e guidati da una funzione mentale superiore. Questo è il lavoro del *buddhi*, "l'intelletto" o "ragione". Il *buddhi* è uno strumento

di differenziazione, una facoltà di giudizio; determina le nostre attitudini intellettuali, fortifica le nostre convinzioni e rende possibile la comprensione. Ogni qual volta si è consapevoli di se stessi in quanto esseri razionali capaci di intuizione intellettuale e giudizio, si è coinvolti in questo *viññānamayaśāśa*. Sia il *manomayaśāśa* che il *viññānamayaśāśa* formano l'*antahkāraṇa* o "organo interno", che è l'espressione psicologica della totalità delle funzioni mentali negli stati di coscienza di veglia e di sogno.

Secondo l'Advaita, tutte le attività mentali del Sé che lo identificano come un essere mentale sono soggette a un'*avidyā* avvolgente. Nessuna vera autoconoscenza è possibile finché l'Ātman non è realizzato, finché non avviene un cambiamento fondamentale nella coscienza. Il Sé empirico, essendo un soggetto, non può essere un oggetto di se stesso. Tutta la conoscenza che avviene al di là dell'Ātman è all'interno della dimensione soggetto/oggetto: il Sé come conoscente, nel contesto degli stati di coscienza di veglia e di sogno, si separa necessariamente dall'oggetto della conoscenza e perciò impone sempre qualcosa di sé all'oggetto. In breve, con *manas* e *buddhi*, con la totalità delle funzioni mentali, possiamo avere dominio di noi stessi ma non essere dominati dal Sé.

Lo stadio di coscienza successivo identificato dal Vedānta è quello di "sonno profondo" (*suṣupti*), che è caratterizzato da una forma di "beatitudine" (*ānanda*) conseguente alla sospensione di tutte le distinzioni.⁷⁸ Il suo *kośa* corrispondente è l'*ānandamayakośa* e viene definito *kāraṇa-śarīra*, il "corpo causale" del Sé. La coscienza del sonno profondo non è una "coscienza tra-

⁷⁸ *Māṇḍūkya Upaniṣad*, 5.

scendentale”, la coscienza spirituale in cui l'unicità è raggiunta, ma non per questo va interpretata come un vuoto.⁷⁹ Inizialmente definita, in termini negativi, come un'assenza di oggetti, di desideri, e di attività, viene poi descritta in termini positivi come uno stato di coscienza gioiosa. Śaṅkara scrive che è «un'abbondanza di gioia causata dall'assenza dell'infelicità implicata nello sforzo [usuale] della mente».⁸⁰ La coscienza di sonno profondo è il Sé in quanto unificato e integrato; non è tanto il superamento delle distinzioni che portano ad attività e desideri, quanto (come *saguṇa Brahman*) un processo di armonizzazione e un porsi come “testimone” (*sākṣin*) nei loro confronti. In altre parole, qui le distinzioni non sono abolite ma sono presenti in una sorta di pura potenzialità: e per questa ragione si dice che il *jīva* percepisce la pura *anidhā*, la causa o fonte di tutte le distinzioni. Inoltre la coscienza di sonno profondo, con la sua corrispettiva autoidentificazione, il *ānandamayakośa*, è definita anche “causale”; è il fondamento delle azioni future; i vari involucri che sono manifesti negli stati di veglia e di sogno sono qui latenti e pronti a dispiegarsi qualora sollecitati dagli effetti dell'esperienza passata (*karma*).⁸¹

⁷⁹ L'Advaitin sostiene che nello stato di sonno profondo la coscienza è presente, che il sonno profondo è uno stato di coscienza e non di incoscienza, anche se non vi sono oggetti con cui possa relazionarsi o interagire. Questo perché, tornando alla coscienza di veglia, noi affermiamo “ho dormito meravigliosamente”. Se la coscienza fosse del tutto assente in quello stato, non sarebbe possibile darle una conferma mnemonica. La coscienza, così si ritiene, persiste dunque anche in assenza di tutti gli strumenti sensoriali e dell'esperienza cognitiva.

⁸⁰ Śaṅkara, commento alla *Māṇḍūkya Upaniṣad*, 1, 5.

⁸¹ Cfr. Vidyārāṇa, *Pañcadaśī*, XI, 69-72.

Per concludere, la *Māṇḍūkya Upaniṣad* descrive il puro stato di coscienza associato all'Ātman attraverso una serie di affermazioni e negazioni:

Si considera il quarto stato quello che non è conscio del mondo interno, né conscio del mondo esterno, né conscio di entrambi i mondi, né una massa di coscienza, né una coscienza semplice, né incoscienza; che è invisibile, al di là della determinazione empirica, oltre la comprensibilità (della mente), indimostrabile, impensabile, indescribibile; della natura di sola coscienza in cui tutti i fenomeni cessano, immutabile, uno stato pacifico e non-duale.⁸²

Questa è la coscienza trascendentale (*turya*, letteralmente il “quarto”), il cui raggiungimento conduce alla realizzazione del Sé, alla “liberazione” (*mokṣa*).

Nel tardo Advaita, come abbiamo già notato, si fa una distinzione tra due tipi di esperienza spirituale collegata alla coscienza trascendentale: quello del *satikalpa samādhi*, l'esperienza, per così dire, di confine tra lo *jīvanmān* e il *paramān*; e quello del *nirvikalpa samādhi*, la pura esperienza della realtà. La distinzione tra i due stati è sottile ma importante, perché porta alla luce chiaramente l'irriducibile non-dualità dell'Advaita Vedānta e perché rende chiaro, in termini di distinzione tra il *satikalpa samādhi* e la *susuphi* (“stato di sonno profondo”), la fondamentale differenza tra l'Ātman e il *jīva* – dal punto di vista di osservazione del *jīva*.

Satikalpa samādhi significa “esperienza spirituale determinata”. In essa è assente una consapevolezza della dualità ma, a differenza della *susuphi* (“stato di sonno

⁸² *Māṇḍūkya Upaniṣad*, 6.

profondo”), l'enfasi non è tanto sull'assenza della dualità quanto sulla presenza della non-dualità. Mentre nella *susupti* il Sé è ancora un soggetto cosciente, sebbene non ci sia nulla propriamente da conoscere, nel *sarikalpa samādhi* il Sé è consapevole solo della presenza della realtà. Nello stato di *susupti* tutte le attività fenomeniche del Sé sono sospese in una sorta di sereno spazio vuoto; nel *sarikalpa samādhi* sono concentrate sul reale. Nella *susupti* il Sé è ancora in gran parte il *jīva*; nel *sarikalpa samādhi* il Sé viene riassorbito nell'Ātman.⁸³

Il *Nirvikalpa samādhi* è il compimento del processo. È la pura intuizione “indeterminata” della non-dualità. Nel *sarikalpa samādhi* il Sé è consapevole della realtà; nel *nirvikalpa samādhi* è la realtà.

IV

Per sintetizzare: l'analisi advaitica del Sé in quattro stati di coscienza mostra che non c'è discontinuità nella coscienza, che c'è una sola coscienza, cioè quella associata con l'Ātman, che appare in diversi stati a causa dei vari *upādhi*, o identificazioni erronee del Sé con uno o più aspetti dell'individualità fenomenica. I quattro stadi di coscienza, quindi, sono veramente stadi nello sviluppo del proprio potere di consapevolezza e sono messi in corrispondenza con i livelli ontologici riconosciuti dall'Advaita. Gli stati di veglia e di sogno, che possono essere riuniti sotto

un'unica categoria,⁸⁴ corrispondono al mondo fenomenico dei corpi grossolani e sottili (chiamati in questo contesto *vīṭal* e *hrīṅyagarbha*); lo stato di sonno profondo e di *sarikalpa samādhi* al Brahman dotato di “attributi” (*saguṇa*) o al divino (Īśvara); e la coscienza trascendentale, il *turya*, il *nirvikalpa samādhi*, al *nirguṇa Brahman* o alla realtà.

E proprio come i livelli ontologici formano una gerarchia di esistenza e valore — il cui termine ultimo non è tanto parte della serie quanto un annullamento della serie stessa, essendo a essa incommensurabile — così gli stadi nello sviluppo della coscienza formano una gerarchia, il cui ultimo stadio trascende e supera tutti gli altri. Nello stato di veglia-sogno il Sé è avvinco agli oggetti, esterni e interni, e perde di vista la sua vera natura di puro “soggetto”. Nella coscienza di sonno profondo il Sé è libero dagli oggetti ma non ha ancora trascorso se stesso. Il *turya*, il quarto stato, è quell'auto-trascendenza che comporta la consapevolezza di sé come non-differente dalla realtà e la consapevolezza della finitudine e della mancanza di realtà ultima di ciò che lo ha preceduto.

Dal punto di vista fenomenico, in quanto *jīva*, in quanto esseri individuali dotati di coscienza, siamo personalità multiple. Ci trasformiamo nei ruoli e nelle funzioni che assolviamo; diventiamo il tipo di persone che immaginiamo di essere; diventiamo le molte identificazioni che costituiano come diversi aspetti del

⁸³ Tuttavia, «anche la visione secondo cui il Sé diviene Brahman è solo una formulazione verbale, perché egli è sempre Brahman» (Śaṅkara, commento alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, op. cit., IV, 4, 6).

⁸⁴ Questa riduzione della coscienza di veglia e di sogno a un'unica categoria è giustificata dal modo in cui si instaurano rapporti fra i vari stati di coscienza, dal fatto che entrambi sono ritenute costituite dalle stesse “sette membra” e “diciannove bocche” e dai loro contesti ontologici, che presi insieme costituiscono il mondo fenomenico.

nostro Sé. Anche se riconosciamo le forze e i condizionamenti, sociali, fisici e psicologici, che agiscono su di noi, continuiamo a esserne vittime; attribuiamo loro una realtà ultima perché non conosciamo altro su cui sostituirli. Questo, secondo l'Advaita Vedānta, è indipendente del Sé individuale e quindi a negare la realtà del Sé. La sua causa radicale è l'*avidyā*, "l'ignoranza". Siamo nell'ignoranza finché dotiamo le nostre vesti fisiche, biofisiche, mentali ed emotive di essere, realtà e valore – senza renderci conto che tutto l'essere, la realtà e il valore sono radicati, e trovano la loro sorgente, nel nostro vero Sé. Siamo nell'ignoranza nella misura in cui consideriamo un'espressione della coscienza (veglia, sogno, sonno profondo) come il più alto sviluppo della coscienza – senza renderci conto che la nostra coscienza, essendo identica all'Assoluto, non conosce limiti.

Il Sé è uno, non è differente da Brahman. Questa è l'affermazione metareligiosa e metapsicologica centrale dell'Advaita Vedānta. Ciò significa che l'essere umano è essenzialmente spirituale; che nella dimensione più profonda del suo essere non è più "l'individuo" che, a livello ordinario, crede di essere, ma è precisamente la realtà stessa. L'affermazione non è basata su una mera speculazione, ma sull'esperienza suffragata da un'analisi fenomenologica di ciò che scambiamo erroneamente per noi stessi. Per l'Advaita, dichiarare di essere la realtà è l'atto di un uomo liberato. La conoscenza della non-differenza conduce alla liberazione, alla realizzazione delle nostre potenzialità di esseri umani.

Capitolo 5 Karma

Nel modo in cui uno agisce, nel modo in cui uno si comporta, così egli diviene. Colui che fa del bene diventa buono.

*Colui che fa del male diventa maligno.
Si diventa virtuosi con un'azione virtuosa,
cattivi con una cattiva azione.*⁸⁵

*Grossolano e fine, molteplice.
L'incarnato sceglie le forme secondo le proprie qualità.*⁸⁶

Secondo la dottrina del *karma*, ognuno – in quanto *jīva* schiavo del mondo – è condizionato e determinato dalla propria condotta, così come viene messa in atto in un periodo di innumerevoli nascite, morti e rinascite. Ogni atto che si compie ha il suo effetto nel mondo e forma in colui che agisce una *saṁskāra* o *vāsanā* ("tendenza") che diventa la base per le sue azioni future. Il *karma* è quindi una "legge" che stabilisce la relazione che si instaura tra la propria azione come *jīva* e il proprio stato d'essere.⁸⁷

⁸⁵ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, 4, 5, in R. Hume, *Thirteen Principal Upaniṣads*, Oxford University Press, Londra 1931.

⁸⁶ *Śvetāśvatara Upaniṣad*, V, 12, in ivi.

⁸⁷ Alla possibile obiezione secondo cui il *karma* nega all'uomo la libertà ed è quindi una forma di negazione di sé, M. Hiriyanna, un'insigne autorità nel campo della filosofia indiana, scrive: «Agire con motivazioni arbitrariamente mutevoli equivarrebbe ad agire per impulso, come fanno molti animali inferiori. Perciò la libertà non va considerata una licenza indiscriminata, ma la capacità di determinarsi da sé. Pertanto, quando chiediamo se la credenza nel *karma* non abbia come esito il fatalismo, tutto ciò che intendiamo è se impedisce o meno l'autodeterminazione. Che non lo faccia è evidente, perché

Forse non c'è altra dottrina di base nella filosofia indiana che abbia avuto una tale presa sul pensiero popolare e sulla religione pratica dell'India⁸⁸ e che,

la dottrina riconduca le cause che determinano un'azione all'individuo stesso che agisce» (M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd., Londra 1949, p. 47). Hiriyanna passa quindi a osservare il modo in cui la trasmutazione è implicata nella dottrina del *karma*. «Dal momento che però queste cause non possono essere trovate tutte nei limiti ristretti di una singola vita, essa [la dottrina] postula la teoria del *sanjāna* o dell'esistenza continua del Sé (*jīva*) in una successione di vite. Perciò la teoria della trasmutazione è un corollario necessario della dottrina del *karma*» (*ibidem*). D'ora in poi, quando verrà usato il termine *karma*, indicherà la dottrina congiunta della "legge" del *karma* – il principio di causalità secondo cui tutte le azioni morali producono effetti morali – e del *sanjāna* – il principio secondo cui c'è una trasmutazione del Sé (il *sūkṣma-sārta* o "corpo sottile") in una serie di nascite, morti e rinascite.

⁸⁸ È difficile, se non impossibile, determinare la fonte precisa del *karma* nella tradizione vedica o in quale momento del suo sviluppo ha preso piede. Alcuni studiosi (ad es. A.A. Macdonnell, C. Eliot e A.B. Keith) credono sia un'idea essenzialmente non-ariana, un'idea tratta da fonti dravidee, mentre altri studiosi credono che abbia le sue radici nello stesso *Rg Veda*. R.D. Ranade, ad esempio, insieme a R. Otto, O. Böhtlingk e K.F. Geldner, sostiene che un'analisi di *Rg Veda* I, 164 mostra che i «tre momenti principali dell'idea di "trasmutazione" [...] si trovano implicitamente fin dai tempi del *Rgveda*; e quando sono abbinati all'idea incipiente della qualità dell'azione (*dharma*) che determina un'esistenza futura, pensiamo non vi sia motivo di continuare ad affermare che l'idea di "trasmutazione" [o di *karma*] è un'idea non-ariana...» (R.D. Ranade, *A Constitution Survey of Upanisadic Philosophy*, Oriental Book Agency, Poona 1926, p. 132). Un'altra posizione oggi largamente sostenuta è che il *karma* sia un'estensione upanisdica di alcune credenze di base prevalenti nell'antico periodo sacrificale vedico; ovvero la credenza secondo cui l'esecuzione di certe azioni rituali produce automaticamente dei particolari risultati. Il *karma* è solo l'estensione alla sfera morale della credenza nell'efficacia meccanica che regola il sacrificio. Se il *karma* abbia le sue radici nel *Rg Veda* o sia stato preso in prestito da fonti non-ariane, o se ancora sia solo un'estensione naturale di credenze presenti negli antichi tempi vedici è una questione di

nonostante la *Repubblica* e il *Fedone* di Platone, abbia incontrato altrettanta resistenza tra i filosofi occidentali, come la dottrina del *karma*. Uno dei motivi è che la filosofia indiana non è riuscita a chiarire ed esplicitare qual è lo statuto epistemologico dell'idea di *karma*. I filosofi indiani, compresi i pensatori advaitici, non hanno mai affrontato la dottrina del *karma* in modo critico. Lo scopo di questo capitolo è mostrare quale dev'essere, di fatto, lo statuto logico del *karma* nel quadro metafisico ed epistemologico dell'Advaita Vedānta, e indicare quindi che posizione occupa all'interno del sistema Advaita. Al *karma* viene qui conferito un ruolo di notevole rilievo, a causa della sua importanza nel pensiero indiano: ci consentirà di spiegare e applicare integralmente alcuni degli insegnamenti epistemologici fondamentali del Vedānta. La nostra tesi è che per l'Advaita Vedānta il *karma* è una "funzione utile", una teoria che non è dimostrabile, ma è utile per interpretare ciò che viene esperito.⁸⁹

importanza storica. Comunque tutti i sistemi di pensiero indiani successivi concordano sul fatto che il *karma* è all'opera nella vita; il loro dissenso è solo su *che cosa* trasmuta e *come* ciò abbia luogo: il *fatto* che abbia luogo è accettato, e solo questo ha importanza filosofica.

⁸⁹ Non stiamo insinuando che Śaṅkara, o altri membri della scuola Advaita, sostengano esplicitamente che il *karma* è una "funzione utile" in effetti tendono ad affermare il *karma* senza alcun tipo di riserva o specificazione; ci interessa solo mostrare che lo statuto di "funzione utile" del *karma* è una conseguenza logica del contesto metafisico ed epistemologico dell'Advaita.

Secondo la filosofia indiana, soprattutto come è sviluppata nel sistema Nyāya, un *pramāṇa* è un "mezzo di conoscenza valida". Un *pramāṇa* è ciò che produce conoscenza conforme alla realtà; è ciò che consente al soggetto di conoscere un oggetto.

Seguendo la scuola di Bhāṭṭa della Mīmāṃsā, l'Advaita Vedānta identifica sei *pramāṇa*, o "mezzi di conoscenza valida". Essi sono *pratyakṣa* ("percezione"), *upamāna* ("confronto"), *anupalabdhi* ("non-cognizione"), *anumāna* ("inferenza"), *arthāpatti* ("postulazione") e *śabda* ("testimonianza"). Per mostrare l'indimostrabilità del *karma* all'interno del quadro dell'Advaita Vedānta, bisogna porre l'attenzione sul fatto che il *karma* non può essere assicurato da nessuno di questi *pramāṇa* e non può essere accertato da nessun mezzo di conoscenza accessibile all'essere umano.⁹⁰

È chiaro che il *karma* non può essere dimostrato in termini di *pratyakṣa* ("percezione"), descritto dal Vedānta come il volgersi all'esterno del *manas* ("mente") o dell'*anātābhāṇa* ("organi interni") attraverso gli *indriya* ("sensi") per raggiungere l'oggetto e assumere la sua forma, semplicemente perché non è un oggetto come un tavolo, un albero o un vaso, che sono accessibili all'esperienza sensoriale immediata. Il *pratyakṣa* fornisce la conoscenza delle qualità di un oggetto (come il suo colore, la sua dimensione, la sua consistenza) e le relazioni che lo costituiscono (ad esempio, l'universale

⁹⁰ Come *pramāṇa*, Śāṅkara fa riferimento solo a *pratyakṣa*, *anumāna* e *śabda*; gli Advaitin successivi contemplano anche gli altri.

"avvolgita" nella percezione di un tavolo); non offre e non può offrire la conoscenza delle relazioni formulabili da una legge fisica.⁹¹

Lo stesso vale per *upamāna* ("confronto") e *anupalabdhi* ("non-cognizione"), che producono rispettivamente conoscenza derivata da giudizi di somiglianza (cioè che un oggetto ricordato è simile a uno percepito) e da giudizi di assenza (cioè un oggetto specifico è non-esistente in un dato momento e luogo). I giudizi fondati sull'*upamāna* sono del tipo "y è come x", dove x è un oggetto percepito sul momento e y è un oggetto percepito in precedenza sul momento e y è un oggetto sotto forma di ricordo. I e ora riportato alla coscienza sotto forma di ricordo. I giudizi fondati sull'*anupalabdhi* sono del tipo "non c'è z in questa stanza", dove z è un oggetto che, se fosse presente, sarebbe percepito in quel momento: nessuno dei due è del tipo la "legge del *karma* è operativa in natura". Sebbene l'Advaita mantenga questi primi tre *pramāṇa* separati e distinti l'uno dall'altro, essi hanno un elemento comune: il luogo fondamentale da cui si originano è la percezione.

Per allargare la cosa nei termini dell'esperienza empirica complessiva, oggi è generalmente accettato che una teoria sull'esperienza, per essere considerata empiricamente valida, deve soddisfare almeno un requisito. Dobbiamo essere in grado di passare (direttamente o indirettamente, tramite deduzione) dalla teoria ai dati su cui verte e determinare, mediante osservazione, se la teoria, o l'ipotesi, metta insieme i dati in maniera probante. Secondo questo requisito fondamentale, il *karma* non è dimostrabile. A nostra conoscenza, non

⁹¹ Cfr. T.M.P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, op. cit., p. 19.

esiste un modo in cui possiamo osservare la nostra "vita precedente" e il suo effetto sulla nostra "vita presente". In linea di principio, si può considerare se la propria condotta determini il proprio essere nella propria "vita presente"; si può vedere se le proprie azioni si ripercuotano sulla propria natura e condizionino la propria personalità; tuttavia, per quanto ne sappiamo, non si può vedere nulla al di là di questo.⁹² "Come si agisce, così si strabale all'interno della propria "vita presente": ma non è dimostrabile come legge che si estende al di là della propria "vita presente"; e affermarlo in questa forma, come una verità oggettiva, implicherebbe estrapolarla in maniera ingiustificata da un fatto fenomenico limitato. In linguaggio kantiano, sarebbe come estendere un concetto al di là dell'esperienza.

Il successivo *pramāṇa* (la "fonte di conoscenza valida") è quello dell'*anumāna*, "l'inferenza"; e qui basta richiama-

⁹² È vero ovviamente che i *rāja-yogin* affermano che «portando [all'altro verso la concentrazione] alla coscienza (*samīkṣā*) le tendenze residue (*saṁskāra*), si ottiene la conoscenza delle vite precedenti (*pūrna-jāti*)» (*lga Sūtra*, III, 18), ma l'Advaitin non usa questa affermazione a sostegno del *karma*, e anche se lo facesse dovrebbe affrontare la difficoltà, simile a quella della parapsicologia in generale, di stabilire nuove leggi naturali empiriche sulla base dell'esperienza percettiva "extrasensoriale" di poche persone privilegiate. Fino a quando non sarà possibile ottenere un'apprensione diretta degli stati di vita precedenti, tale da poter servire come dato di conferma per il *karma*, quest'ultimo rimarrà necessariamente indimostrato. E deve essere considerato anche indimostrabile, nella misura in cui la capacità di ottenere tali dati sembrerebbe richiedere un tipo di persona diverso – biologicamente e fisicamente – rispetto all'essere umano che conosciamo oggi. Quando si asserisce un'indimostrabilità empirica, si intende che ci si sta occupando dell'umanità così com'è adesso e non di come potrebbe presumibilmente evolversi.

re l'attenzione sul fatto che per l'Advaita si ottiene una conoscenza inferenziale valida solo quando si raggiunge una conoscenza della "relazione invariabile" (*vyāpī*) tra ciò che è "inferito" (*sādhya*) e la "ragione" o la "base" (*hetu*) da cui è tratta l'inferenza. *Anumāna* è una conoscenza mediata che si basa sull'apprensione, non contraddetta sul piano dell'esperienza, di un accordo universale tra due cose. Un'inferenza valida richiede una concomitanza invariabile tra il termine maggiore e quelli medi. Ora il *karmā* non può essere provato dall'inferenza per la semplice ragione che, nella filosofia indiana, la natura del ragionamento inferenziale preclude la possibilità che una legge universale come la dottrina del *karma* sia la conclusione di un'inferenza. Potrebbe essere il risultato di una semplice induzione, ma non di un'inferenza in quanto tale.⁹³

A parte il *pramāṇa* dell'inferenza, esiste un'altra nozione di dimostrazione razionale implicita nell'Advaita Vedānta. Un'idea o una dottrina possono essere ritenute dimostrate se sono "coerenti" con i principi metafisici di base del Vedānta (o derivanti da loro) e se la loro negazio-

⁹³ L'Advaita ritiene che la proposizione universale, la *vyāpī*, debba essere la conclusione di un'induzione tramite semplice enumerazione e non di un'inferenza. Secondo questo modello di induzione, due cose possono essere considerate universalmente correlate quando nella nostra esperienza non si dà eccezione alla loro correlazione. E qui è ovvio che il *karma* non può essere neanche un'autentica *vyāpī*, perché le conseguenze dell'azione morale, nella misura in cui influenzano l'agente lungo un periodo di innumerevoli nascite, sono prevalentemente invisibili, quindi non le si può vedere in una correlazione certa con le azioni. Per l'Advaita l'induzione, e dunque in ultima analisi l'inferenza, dipende dalla percezione e può arrivare solo a far emergere le implicazioni delle relazioni basate sulla percezione, non oltre. Per uno studio più approfondito del modello indiano classico di inferenza, cfr. K.H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1968, cap. V.

ne comporta conseguenze autocontraddittorie.⁹⁴ Secondo la filosofia upanishadica, in cui il *karma* (nella tradizione brahmanica) è formulato per la prima volta in maniera esplicita, così come viene interpretata dall'Advaita, l'unità sovrappersonale dell'essere (Brahman), in sé e come si manifesta in quanto fondamento dell'essere umano (Ātman), è la sola cosa completamente reale ed è quindi, come abbiamo visto, l'unica "verità". Tutte le altre dimensioni e interpretazioni dell'esperienza hanno solo un'esistenza e un valore di verità relativi o provvisori. E il *karma*, secondo questo modo di pensare, non può essere applicato a tale unità. Nello stato dell'essere indicato con i termini "Brahman" o "Ātman" non c'è niente che possa essere soggetto al *karma*. Nella sua vera natura, il Sé è eterno e non è quindi toccato da nulla che riguardi il *jīva* o il mondo empirico "dei nomi e delle forme" (*nāma-rūpa*).⁹⁵ Il *karma*, quindi, è solo un'idea "relativa" e non deriva dalla vera natura dell'essere. La sua necessità non è logicamente implicata dai principi metafisici dell'Advaita e la sua negazione non porta a conseguenze autocontraddittorie.⁹⁶ Il *karma*, per ciò, se considerato come un concetto razionale o un'idea distinta da una teoria empirica e scientifica, non è dimostrato e, all'interno dell'Advaita Vedānta, è razionalmente indimostrabile.

⁹⁴ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, *op. cit.*, II, 1, 6 e II, 2, 10.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, I, 2, 50.

⁹⁶ Un esempio di idea che sarebbe razionalmente dimostrata nel contesto dell'Advaita potrebbe essere l'affermazione stessa secondo cui tutte le verità diverse dall'Ātman-Brahman sono necessariamente parziali, relative e incomplete. Tale idea è la diretta conseguenza dell'asserzione secondo cui Brahman è l'unità che include e trascende tutte le esperienze sensorio-mentali.

Sarebbe connesso all'*anumāna* ma, secondo l'epistemologia advaitica, separato da essa, è il *pramāṇa* noto come *arthāpatti* ("postulazione"); secondo alcuni interpreti dell'Advaita, il *karma* può essere legittimato da questa modalità di conoscenza. Dharmarāja, l'autore di un classico trattato advaitico di epistemologia, scrive:

L'*arthāpatti* consiste nella postulazione, da parte di una conoscenza che va resa intelligibile, di ciò che [la] renderà intelligibile [...] per esempio: poiché, in assenza dell'atto del mangiare di notte, la grassezza di un uomo che di giorno non mangia è intelligibile, la sua grassezza è ciò che va reso intelligibile; oppure, poiché in assenza dell'atto del mangiare di notte c'è unintelligibilità, l'atto del mangiare di notte è ciò che [la] rende intelligibile.⁹⁷

In altre parole, l'*arthāpatti* è presupporre o postulare qualcosa che fatto al fine di renderne intelligibile un altro. Nell'esempio citato, a parte eventuali carenze fisiologiche, si osserva che se un uomo che digiuna durante il giorno continua a prendere peso (o non lo perde), si deve presumere che stia mangiando di notte, perché non c'è altro modo per conciliare il digiuno e l'aumento di peso. Nell'esporre l'*arthāpatti*, un moderno interprete e critico indiano del Vedānta afferma che «l'assunto [...] è legittimato ed è un valido luogo di conoscenza [...] poiché il fatto assunto è l'unico che possa fungere da spiegazione» e che «tutte le supposizioni necessarie e indispensabili, come [...] la legge del *karma* necessaria per spiegare l'al-

⁹⁷ *Vedāntaparibhāṣā*, V, 1-2, in S. S. Suryanarayana Sastrī, Adyar Library, Madras 1942.

trimenti inspiegabile buona o cattiva sorte delle persone [...] sono casi di *arthāpatti*». ⁹⁸

Ma il *karma* non è legittimato da questo *pramāṇa*, dato che non soddisfa il requisito di unicità. Il *karma* non è l'unica supposizione possibile che spieghi la buona e la cattiva sorte delle persone (ci sono, per esempio, le differenze di capacità morali, intellettuali e spirituali) dacché in effetti ne sono state proposte molte altre (ad esempio, la predestinazione divina o fattori ereditari naturalistici) in grado di generare forti convinzioni. Il *karma* non è quindi dimostrato dall'*arthāpatti*: non è l'unico modo in cui le disuguaglianze possono essere rese intelligibili.

L'ultimo *pramāṇa* accettato dall'Advaita Vedānta è il *śabda*, la "testimonianza". In generale, indica la validità dell'accogliere come vera un'informazione ricevuta da una persona "affidabile" o da un esperto. Nell'Advaita, il termine *śabda* è usato principalmente in relazione a *śruti*, le scritture vediche, e più specificamente a ciò che viene detto in alcuni passi delle *Upaniṣad*. Ancora una volta, senza tratteggiare tutte le complessità storiche e psicologiche implicite in questa fede nell'autorità dei Veda, è necessario richiamare l'attenzione solo su alcuni fatti centrali: cioè che per l'Advaita, come per gli altri sistemi filosofici "ortodossi", il richiamo alla *śruti* non è privo di riserve; e il richiamo stesso si basa, in ultima analisi, sull'accettazione delle intuizioni ottenute attraverso l'esperienza spirituale. Non è necessario leggere molto della letteratura filosofica ortodossa per rendersi conto di come alcuni curiosi principi di esegesi scrittu-

⁹⁸ D.M. Datta, *The Six Ways of Knowing*, University of Calcutta, Calcutta 1960, pp. 240-41; 246.

rale siano utilizzati per supportare idee che, in molti casi, hanno ben pochi nessi con la scrittura. Ad esempio, molto spesso di fronte a un'affermazione, per armonizzarla con la propria posizione filosofica, si ricorre al principio della ricerca di un "secondo significato", e non si accetta subito quello principale e ovvio. Inoltre, è raro che un Advaitin si attenga a un'espressione scritturale se contraddetta direttamente dall'esperienza empirica o razionale.⁹⁹ L'autorità delle scritture deriva dall'esperienza spirituale ed è accettata solo per quelle verità che trascendano la ragione e i sensi. È stato correttamente sottolineato che «per scopi filosofici, possiamo in linea generale sostituire l'esperienza spirituale alla fede nelle scritture».¹⁰⁰ E anche in questo caso l'accettazione della *śruti* non è tanto questione di pura e semplice fede in essa. L'accettazione è piuttosto un mezzo per ottenere la realizzazione del Sé. Śaṅkara stesso scrive:

L'esistenza di oggetti come le scritture, ecc., è dovuta all'esistenza empirica che è illusoria. La scrittura [e la distinzione tra] insegnante e oggetto dell'insegnamento è illusoria ed esiste solo come mezzo per realizzare la realtà.¹⁰¹

In termini di esperienza spirituale, per l'Advaita un'idea può essere ritenuta dimostrata o convalidata solo se, dal punto di vista fenomenologico, descrive un contenuto di tale esperienza. Le *Upaniṣad*, secondo l'interpretazione

⁹⁹ Cfr Śaṅkara, *Gītābhāṣya*, xviii, 66, e *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*, II, 1, 20.

¹⁰⁰ Krishnachandra Bhattacharya, *Studies in Philosophy*, Progressive Publishers, Calcutta 1956, vol. I.

¹⁰¹ Commento al *Māṇḍūkya Kārikā*, IV, 73, in *op. cit.*

advaitica, fanno distinzioni nette tra “ignoranza” (*avidyā*) e “conoscenza spirituale” (*vidyā*), “esistenza relativa” o “finita” (*māyā*) e la “pienezza dell’essere” (Brahman) e tra la “schiavitù” (*bandha*) e la “liberazione” (*mokṣa*). Quando si ottiene la realizzazione e la conoscenza intuitiva o conoscenza del Sé, il *karma*, come altri aspetti dell’esperienza fenomenica, scompare dalla coscienza e non vale più come verità del proprio essere.¹⁰² Per l’Advaitin l’esperienza spirituale è esperienza di unità o identità: non si può esperire il tempo sequenziale – passato, presente, futuro – quando si è in uno stato d’essere che trascende tutte le “categorie di tempo” (*nirvikalpa samādhi, turīya*). Il *karma*, quindi, non può essere un contenuto dell’esperienza spirituale.

Il *karma* non è dimostrato, e per l’Advaita Vedānta è indimostrabile; pertanto, dal punto di vista logico ha lo statuto di “una finzione”.¹⁰³ Ci rimane da decidere la sua “comodità” o “utilità” nell’interpretare l’esperienza umana.

Se ci mettiamo al posto dei guru delle *Upaniṣad*, possiamo vedere come abbiano dovuto affrontare nu-

¹⁰² Nell’interpretazione Advaita, il *jīvanmukta*, l’uomo liberato in vita, ha distrutto completamente tutte le azioni accumulate del passato che non hanno ancora dato frutti. Questo si chiama *sañcita karma*: viene distinto dall’*āgāmi karma*, le azioni che saranno compiute nel futuro, e dal *prārabdha karma*, le azioni compiute nel passato che hanno già iniziato a dare frutti. Il *prārabdha karma* non può mai essere cancellato del tutto: per il *jīvanmukta*, tuttavia, esso si esaurisce naturalmente senza influenzarlo. Cfr. *Brahma-Sūtra* III, 3, 27 e IV, 1, 15; e il commento di Śaṅkara alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, *op. cit.*, I, 4, 7.

¹⁰³ “Finzione”, in questo contesto, non vuol dire un concetto o una teoria necessariamente falsa; piuttosto un concetto o una teoria possono essere chiamati “una finzione” quando sono indimostrabili, quando è impossibile determinarne la verità o falsità o quando, nel linguaggio dell’Advaita, non può essere provato da nessuno dei *pramāṇa*.

merosi problemi pratici e filosofici collegati al modo di insegnare ai propri allievi la via per ottenere *mokṣa*, e che sono stati precisamente questi problemi a indurli filosoficamente ad accettare il *karma*. Il primo problema era riuscire a trovare una definizione o una concezione di *mokṣa* o della liberazione stessa. Praticamente in ogni testo advaitico lo stato di *mokṣa* è definito inizialmente in termini di "liberazione dalla schiavitù" (*bandha*), e uno dei concetti centrali utilizzato nella nozione di schiavitù è *karma*. Ma qual è la necessità, ci si potrebbe chiedere, di definire la liberazione nei termini di una schiavitù fondata sul *karma*? La risposta delle *Upaniṣad* sembra essere che, a parte i pochissimi che giungono, per così dire, naturalmente all'Advaita, la consapevolezza di essere in schiavitù è necessaria per ispirare la ricerca della liberazione;¹⁰⁴ e che il *karma* offre un mezzo pronto per ispirare questa consapevolezza. Basta solo un po' di immaginazione per riconoscere il *karma* all'opera nella vita; è molto più facile parlare e convincere un altro degli effetti duraturi delle sue azioni che parlare, ad esempio, della natura vincolante delle sue idee, dei suoi concetti e del suo linguaggio. Ognuno può diventare consapevole delle motivazioni fondate sul desiderio che conducono ad azioni e a decisioni che hanno conseguenze morali. Il *karma* viene così impiegato per formulare una definizione di "schiavitù" che è necessaria per formulare una definizione di liberazione.

¹⁰⁴ «Finché la natura della salvezza non viene accertata definitivamente in modo specifico, in chi potrebbe mai sorgere un desiderio per essa?» (Madhusūdana Sarasvatī in R.D. Karmarkar, *Vedāntakalpalatīkā*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1962, p. 13).

Strettamente collegato a questo problema, e di più specifica applicazione concreta, è quello della preparazione morale. I saggi delle *Upaniṣad* erano consapevoli che ci sono dei prerequisiti morali per lo studio della filosofia. Per colui che aspira all'illuminazione, la purezza del cuore, l'autocontrollo, la rinuncia ai piaceri dei sensi e qualità simili sono importanti.¹⁰⁵ Il secondo problema quindi era: "Come si possono persuadere le persone a condurre una vita morale?". Una delle migliori risposte a questo problema è il *karma*. Se le persone sentono che qualsiasi atto o decisione è di straordinaria importanza, che qualsiasi cosa faranno influenzerà l'intera natura del loro essere, ora e in futuro, ci penseranno due volte prima di condurre una vita immorale. La salvezza consiste nell'illuminazione: la moralità è di aiuto all'illuminazione; chi agisce in altro modo è condannato al *saṃsāra*. Śaṃkara avvalora quest'interpretazione del *karma* come "funzione utile" quando afferma: «Se una persona non è consapevole dell'esistenza del Sé in una vita futura, non si sentirà incline a ottenere il bene e a evitare il male in questa vita. Infatti esiste l'esempio dei materialisti».¹⁰⁶

Senza dubbio i saggi delle *Upaniṣad* erano consapevoli anche dell'enorme distanza che molte persone devono percorrere prima di essere perlomeno disposte a perseguire una vita spirituale; e che, anche qualora fossero in grado di intraprendere la ricerca spirituale, potrebbero comunque fallire in molti modi. Non sembra proprio possibile che basti una sola vita per raggiungere lo stato

¹⁰⁵ Ad es. *Kaṭha Upaniṣad*, I, 2, 2.

¹⁰⁶ Śaṃkara, introduzione alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, in vol. VIII di S. Nikhilananda, *The Upaniṣads*, Harper & Brothers, New York 1957.

di *mokṣa*. Molte persone, per quanto duramente si sforzino e si dedichino alla ricerca, di fatto ottengono ben poco. Come possiamo evitare quindi, si saranno chiesti molti guru, che i nostri allievi si scoraggino e ritirino? La dottrina del *karma* risolve tale difficoltà in maniera molto diretta. Nessuno sforzo è vano. Ciò che non riusciamo a ottenere in questa vita, lo otterremo, o saremo meglio preparati a ottenerlo, in un'altra vita.¹⁰⁷

L'ultimo problema a cui il *karma* offre una soluzione è quello che viene sottolineato più di frequente: il problema dell'ineguaglianza e del male, del perché tra gli esseri umani vi siano così grandi differenze in quanto a capacità spirituali e mentali o del perché vengano occupate posizioni così diverse nell'ordine socioeconomico. La dottrina del *karma* offre un'utile (per quanto non dimostrabile) risposta a tale problema. Le differenze spirituali e intellettuali tra *jīva* sono il frutto della loro condotta. La posizione sociale che si occupa in un determinato momento è il risultato delle azioni precedenti. Lo studente che è meno dotato dal punto di vista intellettuale deve solo osservare la sua condotta passata e presente. La sofferenza, la sventura e l'ignoranza non possono essere ricondotte, in ultima analisi, a nulla che sia al di fuori delle condizioni dell'esperienza umana stessa.

Riassumendo: la legge del *karma*, che occupa un posto così importante nel pensiero indiano e che è centrale per il modo in cui viene concepito il supremo valore dello stato di *mokṣa*, per l'Advaitin deve avere lo statuto logico di una finzione utile. Non può essere provata con

¹⁰⁷ Ad es. la *Bhagavadgītā*, VI, 37-44, che parla di cosa accade all'uomo che si allontana involontariamente dal sentiero dello *yoga*.

nessun “mezzo di conoscenza valida” riconosciuto dal sistema. *Pratyakṣa* (“percezione”), *upamāna* (“confronto”) e *anupalabdhi* (“non-cognizione”) hanno a che fare solo con i fenomeni immediatamente percepiti e, com’è abbastanza evidente, una legge che afferma che ogni azione determina conseguenze specifiche nel corso di una serie di innumerevoli nascite e morti non può essere il contenuto della percezione sensoriale. Per com’è concepita nella tradizione, l’*anumāna* (“inferenza”) dipende dal riconoscimento che un soggetto possiede una proprietà pervasa da un’altra proprietà, e quindi può far emergere solo le implicazioni dell’esperienza sensoriale; l’*anumāna* non può provare che il *karma* sia operativo in natura. Allo stesso modo, *arthāpatti* (“postulazione”) non può essere il mezzo attraverso il quale è ottenuta la conoscenza del *karma* poiché il *karma* non è il solo e unico modo possibile per spiegare l’esistenza delle ineguaglianze in natura, e l’*arthāpatti* esige proprio che la spiegazione sia unica ed esclusiva. Per finire, il *karma* non può essere ottenuto attraverso il *śabda* (“testimonianza”) o, per l’Advaitin, attraverso l’accettazione della *śruti*, poiché non è un contenuto dell’esperienza spirituale. Ciononostante, nella speranza che potesse risolvere alcuni problemi specifici propri di una pratica filosofica che aspira alla realizzazione della conoscenza di sé e alla liberazione, il *karma* è stato usato dagli insegnanti *Upaniṣadīci* e ripreso successivamente dagli Advaitin.

Capitolo 6

Aspetti di epistemologia advaita

Nella nostra disamina del *karma* abbiamo visto come l'Advaita Vedānta distingue sei *pramāṇa*, i mezzi di conoscenza valida. Ora è necessario esaminare lo statuto di questi *pramāṇa* e considerare come si relazionano alle questioni epistemologiche più ampie che ogni sistema filosofico deve affrontare.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Negli ultimi tempi si è sviluppata una notevole riflessione su molti aspetti tecnici dell'epistemologia Advaita. Le funzioni dei vari *pramāṇa*, la natura del "significato" e "dell'errore", ecc. sono state esaminate con cura (cfr. "Bibliografia", *infra*, p. 147). Non ci occuperemo qui di molti di questi argomenti, perché rientrano più propriamente nel contesto dell'analisi e dell'esposizione storica che in quello di una "ricostruzione". Inoltre, salvo che nelle fasi più tarde della tradizione, e anche qui solo in misura limitata (ad es. con Dharmarāja nel XVII secolo), c'è scarsa consapevolezza dell'epistemologia come disciplina filosofica distinta. Śaṅkara non tratta i *pramāṇa* come un argomento separato e non indica nemmeno tutti e sei quelli che per gli Advaitin posteriori sarebbero diventati standard. Nell'Advaita le questioni epistemologiche sono intrecciate ai problemi metafisici e per il nostro scopo si comprendono meglio alla luce delle loro implicazioni filosofiche complessive.

Secondo la *Mundaka Upaniṣad* (I, 1, 4) «ci sono due tipi di "conoscenza" (*vidyā*) da raggiungere, una "superiore" (*parā*) e una "inferiore" (*aparā*)». ¹⁰⁹ La *parāvidyā*, la conoscenza superiore, è la conoscenza dell'Assoluto (*Brahman*, Ātman); l'*aparāvidyā*, la conoscenza inferiore, è la conoscenza del mondo – degli oggetti, degli eventi, dei mezzi, dei fini, delle virtù e dei vizi. Il contenuto della *parāvidyā* è la realtà; quello dell'*aparāvidyā*, il "mondo fenomenico".

Questi due tipi di conoscenza devono essere incommensurabili: infatti, secondo l'Advaita, la conoscenza superiore è *sui generis*: non è raggiunta per via di un movimento progressivo attraverso i livelli inferiori di conoscenza, come se fosse il termine ultimo di una serie, ma tutta in una volta, in maniera intuitiva, immediata per così dire. La *parāvidyā*, per la natura del suo contenuto, possiede una qualità unica di ultimità: essa annulla ogni presunta ultimità eventualmente attribuita a qualsiasi altra forma o modalità di conoscenza (ad esempio, la ragione o i sensi). Proprio come il Brahman non è una realtà tra le altre, ma è la realtà in un modo così completo che tutti gli altri ordini di essere, se considerati indipendenti o separati da esso, sono condannati alla *māyā*, allo stesso modo la *parāvidyā* non è una forma di conoscenza tra le altre, ma è la conoscenza in maniera così completa da scavalcare e superare ogni pretesa di "reale" conoscenza eventualmente avanzata da qualsiasi altro

¹⁰⁹ Nella *Mundaka Upaniṣad* questo passo viene riportato più nel contesto degli interessi rituali che di quelli epistemologici. Tuttavia, il significato filosofico della questione è piuttosto evidente.

tipo o modalità di sapere. Di conseguenza la *parāvidyā*, la "conoscenza superiore", è autocertificante: nessun'altra forma di conoscenza inferiore, come l'inferenza o la percezione, è in grado di dimostrarla o di confutarla. Nell'epistemologia advaitica, la principale distinzione assiologica è quindi tra *parāvidyā* e *aparāvidyā*. Dal punto di osservazione della *parāvidyā*, tutte le altre forme o modi di conoscenza sono ugualmente *aparāvidyā*. Una volta che Brahman è realizzato, tutti gli altri ordini di conoscenza sono considerati in contatto con l'*avidyā*, di conoscenza "ignoranza" radicale.

Ma fino a quando non viene raggiunta la sapienza spirituale, la visione della non-dualità, la (gerarchia della) conoscenza inferiore rimane una forma di conoscenza valida. Come dice Śaṅkara:

Prima della realizzazione di Brahman come il Sé del tutto, tutte le transazioni [del mondo fenomenico] in via provvisoria sono abbastanza reali [...]. Finché la verità dell'unicità del Sé non si realizza, non viene raggiunta la conoscenza che tutti questi effetti, [...] la cosa da conoscere e il frutto [della conoscenza], sono irreali, in quanto soggetti a dimostrazione. ¹¹⁰

In breve la mente non ha modo di negare logicamente i risultati del proprio funzionamento, ovvero di negare la realtà dei suoi stessi contenuti. Ogni tentativo di dimostrare la falsità di tutta la conoscenza senza fare riferimento a un eterno Assoluto è destinato al fallimento, poiché la mente che negasse la propria logica senza fare riferimento al Brahman dovrebbe di base utilizzare

¹¹⁰ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., II, 1, 14.

proprio quella stessa logica e ogni tentativo di negarla risulterebbe quindi contraddittorio.

È importante riconoscere questa sottigliezza, perché è molto facile travisare le conseguenze implicite nella definizione advaitica della *parāvidyā* come visione intuitiva unica e autocertificante della non-dualità. Ciò comporta infatti che tutte le altre forme di conoscenza, come il ragionamento, sono in ultima analisi senza valore, ma – e questo è il punto cruciale – tale affermazione vale solo per chi ha raggiunto questa conoscenza speciale e si è realizzato come identico al Brahman. Non vale e non può valere per chi non ha raggiunto questa comprensione spirituale. Per questa persona, o per il punto di vista fenomenico in generale, la percezione, l'inferenza e i frutti di tutti i *pramāṇa* sono legittimati come strumenti di conoscenza validi. E inoltre, dal punto di vista della *parāvidyā*, i *pramāṇa* sono legittimati come strumenti pratici di conoscenza; vale a dire, sono validi a condizione che non rivendichino un proprio carattere definitivo.

Nell'Advaita abbiamo quindi questa specifica gerarchia di conoscenza: una volta ottenuta la visione spirituale intuitiva, che è l'obiettivo ultimo della conoscenza, questa relega tutte le altre forme e tutti gli altri tipi di conoscenza a un gradino inferiore – perché nessuna di loro è in grado di condurre alla realizzazione della realtà oppure di dimostrare o confutare la realtà; ma se non è raggiunta, assicura (e non intralcia) la validità delle forme inferiori di conoscenza, a patto che vengano applicate in modo appropriato alle loro relative sfere fenomeniche. I *pramāṇa*, quali la percezione, l'inferenza e il confronto, sono legittimati come mezzi di conoscenza valida fintanto che non hanno alcuna pretesa di finalità o definitività.

Śaunaka, possessore di grandi ricchezze, avvicinatosi secondo il dovuto ad Aṅgiras gli chiese: «O signore, qual è la cosa che, conosciuta, permettedi conoscere tutto?». ¹¹¹

E infatti la risposta data è che ciò che quando è conosciuto rende tutto il resto conosciuto è il Brahman.

Ma questo non significa che la conoscenza del Brahman porti con sé una conoscenza dei particolari, dei singoli oggetti e delle loro relazioni nel passato, presente o futuro, poiché il Brahman è incommensurabile rispetto al mondo empirico: secondo l'Advaitin, il mondo empirico della molteplicità scompare dalla coscienza al raggiungimento "dell'unità" che è il Brahman. La *parāvidyā*, la conoscenza superiore del Brahman, non è quindi una qualche forma di conoscenza magica e soprannaturale della natura. Non fornisce informazioni sulle evidenze dell'ordine naturale che non siano conseguibili attraverso i *pramāṇa*. ¹¹² Come dice Śaṅkara: «La conoscenza [...] si limita a rimuovere le opinioni errate, non crea nulla». ¹¹³

¹¹¹ *Upaniṣad vediche, op. cit.*, p. 315.

¹¹² Cfr. commentario alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, 1, 20, in cui Śaṅkara mostra non solo che un «mezzo di conoscenza non ne contraddice un altro», ma anche che la conoscenza scritturale, o l'esperienza intuitiva, non possono contraddire la testimonianza dei sensi o della ragione allorché operano nel proprio campo. «Neanche citando un centinaio di esempi [dalla *śruti*]» scrive, «potrai provare che il fuoco è freddo o che il sole non emana calore, perché sapremo già che i fatti stanno altrimenti grazie a un altro mezzo di conoscenza» (in Swāmi Mādhavānanda, *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad: With the Commentary of Śaṅkarācārya*, Advaita Ashrama, Almora 1950).

¹¹³ *Ivi*, I, 4, 10.

Il “tutto il resto” che si conosce quando si conosce il Brahman deve significare quindi “tutto il resto che abbia valore”. In altre parole, quando il Brahman è realizzato, *non c'è bisogno di conoscere altro*. Quando il Sé si è riconosciuto tutt'uno con la realtà, non resta niente di valore da sapere.

IL “PERCHÉ” DELL'AVIDYĀ

Come abbiamo visto, dal punto di osservazione del Brahman, della *parāvidyā*, tutti gli altri livelli di conoscenza sono a contatto con l'*avidyā*, “l'ignoranza”. L'*avidyā*, caratterizzata da un intimo rapporto con i concetti di *māyā* e *adhyāsa*, è la principale categoria epistemologica dell'esperienza fenomenica.

Ognuno, essendo il Brahman, è davvero identico al tutto anche prima di conoscere il Brahman, ma l'ignoranza sovrappone l'idea che non sia il Brahman e non sia il tutto.¹¹⁴

Ma, ci si potrebbe chiedere, qual è il “perché” ultimo dell'*avidyā*? Qual è la sua fonte ontologica? Perché, in primo luogo, ne siamo succubi?

La risposta dell'Advaitin a queste domande mostra perché non possono essere poste in modo intelligibile. «Conoscenza e ignoranza», scrive Śaṅkara, «non possono coesistere nello stesso individuo, perché sono contraddittorie come la luce e l'oscurità».¹¹⁵ La conoscenza

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ivi*, III, 5, 1.

distrugge l'ignoranza, da ciò ne deriva che dal punto di vista della conoscenza non c'è ignoranza la cui origine possa essere oggetto di discussione. E quando si è nello stato di ignoranza, non si può stabilire un'origine temporale di ciò che è concepibile solo nel tempo (come avrebbe poi mostrato Kant nella filosofia occidentale) o descrivere il processo attraverso cui questa ignoranza viene posta in essere ontologicamente. L'Advaitin si trova così nell'*avidyā*; cerca di capirne la natura, di descriverne il funzionamento e di superarlo: non può dirci il suo perché originario o i processi mentali che lo costituiscono. Per quanto riguarda la sua fonte ontologica, l'*avidyā* deve necessariamente essere inintelligibile.

L'AUTOVALIDITÀ DELLA CONOSCENZA

I *pramāṇa*, come abbiamo sottolineato in precedenza, sono legittimati come validi mezzi di conoscenza dall'Advaitin a condizione che non abbiano la pretesa di stabilire alcuna conoscenza definitiva o ultima. Pertanto, tutta la conoscenza fenomenica ottenuta attraverso i *pramāṇa* è "vera", ma nulla di tutto ciò è "vero". La dottrina che sostiene maggiormente tale apparente contraddizione in termini è conosciuta come il *svataḥprāmāṇyavāda*, la "teoria dell'autovalidità" di tutta la conoscenza.

Insieme alla scuola Mīmāṃsā di Kumarila Bhāṭṭa (VII secolo) l'Advaitin sostiene in primo luogo che tutta la conoscenza è "intrinsecamente valida" (*svataḥ prāmāṇya*) perché la validità deriva dalle condizioni stesse che consentono la conoscenza; e secondo, che è valida in senso ultimo solo quella conoscenza o esperienza che non sia

contraddetta da alcun'altra conoscenza o esperienza. Tutta la conoscenza ottenuta tramite percezione, inferenza *et similia* è vera fin dove arriva, ma solo la conoscenza della realtà è in ultima analisi vera, poiché non è mai declassata da altre conoscenze o esperienze.¹¹⁶

Un'idea è ritenuta vera o valida, quindi, nel momento in cui è accolta (nel contesto della teoria non viene fatta alcuna distinzione tra "verità" e "validità"), e mantiene la sua validità finché non viene contraddetta nell'esperienza o si dimostra che è basata su un'apprensione difettosa.

Ad esempio, secondo questa teoria, se in condizioni di luce normale e con una buona vista io vedo un oggetto e reputo che sia un tavolo, mi fido immediatamente e giustamente del mio giudizio e del fatto che possa tranquillamente poggiarci sopra un libro o un bicchiere. Ogni volta che si manifesta una cognizione o ha luogo un giudizio, esso produce la garanzia della propria verità. Il giudizio può essere sbagliato, ma ce ne rendiamo conto solo più tardi (ad esempio, se il libro poggiato cade attraverso il tavolo). Il *svatahprāmāṇyavāda* è quindi una specie di aberrante pragmatismo. La "falsità" accade a un'idea, non la "verità".¹¹⁷ In altre parole, una cognizione è come l'imputato in tribunale che è considerato innocente fino a prova contraria; è ritenuta vera fino a quando non si dimostra nell'esperienza che è falsa.

¹¹⁶ Per una breve formulazione di questa dottrina nella lettura Advaita classica, cfr. il *Vedāntaparibhāṣā* di Dharmarāja, "Capitolo 7".

¹¹⁷ Qui l'autore rinvia alla nota frase di W. James nella sua epistemologia pragmatista: «La verità accade a un'idea», in *Pragmatismo*, Il Saggiatore, Milano 1994. [N.d.T.]

Secondo i pensatori vedantici, il *svatahprāmānyavāda* è quindi una “psicologia della credenza” e implica una giustificazione logica del modo in cui crediamo. Dal punto di vista psicologico, la teoria sostiene che una persona crede realmente nella validità della propria cognizione non appena questa si presenta. Nel momento in cui si percepisce un oggetto e lo si giudica essere un “qualcosa”, si presume che il proprio giudizio sia corretto; non ci si impegna in un elaborato processo di ragionamento per sostenere tale giudizio; piuttosto si agisce immediatamente in base a esso. Dal punto di vista psicologico, quindi, siamo predisposti ad accettare come validi tutti i nostri giudizi a meno di non avere qualche ragione specifica per dubitarne, e siamo abbastanza disposti a condurre la nostra vita in base a questi giudizi.

Secondo i vedantici, tutto questo processo di credenza è legittimato logicamente, perché non esiste un luogo al di fuori del processo stesso di acquisizione della conoscenza dove possiamo cercare un modo per confermare un giudizio. Si possono cercare delle condizioni esterne per falsificare un giudizio, ma le cognizioni vanno considerate “autoluminose” (*svaprakāśa*). Se si dovesse fare un’inferenza a sostegno della validità della propria cognizione (come avverrebbe in ogni dottrina che considerasse le condizioni esterne come mezzi per convalidare, e non semplicemente falsificare, una cognizione), allora ci si ritroverebbe nella posizione di doverne fare un numero infinito, poiché ogni inferenza di quel tipo ne richiederebbe un’altra, *ad infinitum*.¹¹⁸ Se, per esempio,

¹¹⁸ Cfr. Kumārila, *Śloka-vārttika*, II, 47, per gli argomenti di base della Mīmāṃsā che vengono accettati dall’Advaita Vedānta.

qualcuno dovesse ritenere (come fanno i principali oppositori dei pensatori vedantici, i Naiyāyika) che la verità consiste nella corrispondenza tra affermazione e realtà, e che il criterio di verifica è un'inferenza valida supportata da "un'attività fruttuosa", un pensatore vedantico argomenterebbe come segue: un giudizio ("questa è acqua") non è convalidato da un'inferenza ("qualsiasi oggetto che abbia la serie x di qualità è acqua; questo oggetto ha la serie x di qualità, quindi, quest'oggetto è acqua") e da un'esperienza di supporto ("bevo l'acqua e scopro che mi disseta"), perché le premesse dell'inferenza dovrebbero essere stabilite da un'altra interferenza e l'esperienza di supporto dovrebbe essere dimostrata come definitiva (perché certi bisogni e desideri vengono soddisfatti semplicemente sognando gli oggetti appropriati), e così via all'infinito. Le inferenze possono essere utili per rimuovere alcuni dubbi che ostacolano la conoscenza ma, una volta rimossa la causa del dubbio, la conoscenza è presente con la sua intrinseca validità e con la convinzione nella sua validità. In altre parole, cerchiamo supporto per un giudizio solo quando nutriamo dubbi al riguardo, e siamo in grado di eliminare tale dubbio solo quando riusciamo a trovare il tipo di condizioni che possano falsificare tale giudizio. Non è necessario alcun criterio di verifica, perché il principio di non-contraddizione è il solo garante della validità di un giudizio.

Tuttavia, il principio di non-contraddizione, pur assicurando la validità dei *pramāṇa*, mostra anche la loro definitiva non validità, poiché "non-contraddizione" in questo caso non significa tanto assenza di autocontraddizione logica ("la sedia è e non è in questa stanza") quanto impossibilità di declassamento – l'impossibilità di rifiuta-

re qualcosa in base a una diversa esperienza – e ciò è in definitiva applicabile solo alla realtà. Per principio, tutti i contenuti dei *pramāṇa* possono essere declassati; tutte le attività di un *pramāṇa* possono essere declassate da un'esperienza e da un'intuizione di qualità superiore.

Abbiamo così una duplice teoria della verità: tutta la conoscenza ottenuta attraverso i *pramāṇa* è vera, ma in definitiva niente di tutto ciò è vero.

Credo sia necessario riconoscere come, per un occidentale che cerca di valutare questa teoria, la prima reazione sia rifiutarla (o almeno ritenerla piuttosto strana) perché va contro un'abitudine positivista profondamente radicata nella nostra mente che, in gran parte sotto l'influenza della scienza, confida nel carattere "ipotetico" della verità: niente è vero (a eccezione delle affermazioni analitiche) a meno che non si dimostri tale nell'esperienza. Pensiamo che il tratto distintivo di una persona intelligente sia accostarsi a tutte le idee, le percezioni e i concetti con una certa circospezione ed esitazione, e rivolgersi all'esperienza per confermare o convalidare una cognizione, non semplicemente per falsificare ciò che altrimenti sarebbe considerato intrinsecamente vero.

Ci colpisce anche che il *svatahprāmāṇyavāda*, in contrasto con "l'apertura" del nostro approccio, tenderebbe a soffocare diversi tipi di indagine o i motivi stessi per intraprenderli, poiché colui che aderisce al *svatahprāmāṇyavāda* rimarrebbe beato nella propria conoscenza fino al momento in cui quest'ultima non venisse bruscamente smentita.

Tuttavia, la risposta di un Advaitin a queste critiche sarebbe semplice e diretta. Risponderebbe che il *svatahprāmāṇyavāda* non esclude il dubbio o la sospensione

della credenza, perché il dubbio non è di per sé un giudizio o una cognizione; è semplicemente un atteggiamento interrogativo della mente. Si può, certamente, avere una cognizione dubbiosa (“dubito che un essere umano atterrerà su Marte quest’anno”), e ciò rientra nella teoria advaitica della verità, poiché si accoglie il proprio dubbio come valido. Si può avere una cognizione dubbiosa, dunque, ma non si può dubitare in modo significativo della propria cognizione – che sia dubbiosa o meno.

Pertanto, una critica più convincente potrebbe essere quella per cui secondo la teoria advaitica della verità nessuno sarebbe mai in grado di sapere se le proprie idee sono vere, qualsiasi senso positivo attribuiamo a questo termine: tutto quello che si può sapere è ciò che non si è dimostrato falso. In altre parole, per questa teoria non c’è nulla di *positivo* nella nozione di verità. È come la dottrina del male di sant’Agostino, in cui il male è considerato una privazione del bene; solo che nella teoria advaitica sembra che la falsità sia suprema, e che la verità ne sia la privazione.

Questa conclusione non solo è compatibile con l’Advaita Vedānta, ma anche necessaria alla sua posizione metafisica. Come abbiamo già sottolineato, l’Advaitin è convinto che l’attività di un *pramāṇa* possa essere contraddetta da un’esperienza qualitativamente superiore. La totalità della percezione e della ragione viene negata nel momento in cui si scorge la verità del Brahman. Se solo il Brahman è reale, chiaramente non può esserci un altro livello di verità che sussista in una qualche forma definitiva. Dal punto di vista del Brahman, tutte le altre forme di conoscenza sono false.

La difficoltà, quindi, forse si riduce a questo: che mentre la totalità della percezione e della ragione, ecc. può essere correttamente considerata valida fino a quando non è sostituita da un'esperienza superiore o da un'intuizione più profonda, non ne consegue che ogni atto di percezione e di ragione debba essere considerato allo stesso modo. Qualsiasi livello di conoscenza può essere reso inadeguato da un livello più adeguato e comprensivo, e accettare il livello inferiore come valido prima che si dimostri la sua inadeguatezza sembra ragionevole; tuttavia questo non significa che lo stesso valga per gli atti specifici di conoscenza all'interno di quel livello. In breve, quello che stiamo cercando di indicare è che, da un lato, il *svatahprāmānyavāda* può essere legittimato quando rivolto alla percezione e alla ragione come forme generiche di attività epistemica (poiché giustamente noi crediamo all'adeguatezza dei nostri sensi e della ragione finché non impariamo altrimenti), ma che, dall'altro, potrebbe non essere legittimato quando applicato a specifici giudizi percettivi o atti cognitivi. Bisognerebbe poter parlare (senza dubbio con maggior chiarezza) in termini di *adeguatezza* di un mezzo di conoscenza (il suo limite e la sua estensione) e di *verità* o *falsità* delle affermazioni generate attraverso di esso.

LA PERCEZIONE COME ATTO DI COINVOLGIMENTO

Avidyā ci vincola a un livello limitato di esperienza fenomenica: e questo livello limitato è il dominio in cui agiscono i *pramāṇa*. A questo proposito è interessante osservare come la teoria advaitica della percezione supporti

questa affermazione dimostrando che ogni atto percettivo porta un po' di mondo nella propria coscienza.

La "percezione" (*pratyakṣa*) è il mezzo di conoscenza ottenuto tramite un contatto immediato con gli oggetti esterni. Secondo l'Advaita Vedānta, la percezione ha luogo quando la mente (il *manas*, "l'organo interno" – l'*antaḥkāraṇa*), attraverso i vari sensi, assimila la forma (la "Gestalt fisica"?) dell'oggetto a essa presentato, o da essa selezionato, e se ne appropria. La percezione richiede una "modifica" (*vṛtti*) della mente, un cambiamento della sua forma propria secondo la forma dell'oggetto; richiede che l'oggetto sia illuminato dalla luce della coscienza.

Ora, sebbene questa luce autosplendente della coscienza (che in questo contesto è chiamata *sākṣin*, "testimone") rimanga essenzialmente imperturbato da ciò che illumina, la conoscenza percettiva – al livello del Sé empirico – è chiaramente un contributo congiunto del Sé e dell'oggetto.¹¹⁹ Per l'Advaita, la mente non si limita a ricevere passivamente stimoli o impressioni, a combinarli in percezioni e manipolarli conservando al contempo, in forma inalterata, le proprie strutture (come se la mente fosse una specie di dispositivo di rilevamento); piuttosto la mente è attiva fin dall'inizio nelle sue relazioni con l'oggetto e assume su di sé qualcosa del carattere del oggetto. Per l'Advaita conoscere un oggetto dal punto di vista percettivo (il suo colore, la sua dimensione, la sua consistenza e le relazioni innate in esso) significa diventare l'oggetto e integrarlo in sé.

Di conseguenza il Sé, in quello stato di coscienza nel quale ha luogo l'esperienza percettiva, è sempre impli-

¹¹⁹ Cfr. Śaṅkara, commento alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, op. cit., III, 4, 2.

cato nel mondo. Essere desti, in stato di veglia, significa trovarsi coinvolti in forme e relazioni; vuol dire avere la mente piena di oggetti e di desideri generati dal contatto con gli oggetti. L'esperienza percettiva non solo illumina il mondo esterno *per la* coscienza, ma porta anche il mondo cangiante *nella* coscienza; coinvolge il Sé nel mondo.

IL RUOLO DELLA RAGIONE

Tra i sei *pramāṇa* identificati dall'Advaita, l'*anumāṇa*, "l'inferenza", o la ragione in generale, ha un'importanza filosofica speciale, e questo perché il modo in cui si considera il potere (e i limiti) della ragione influenza radicalmente la modalità di interpretazione del mondo.

Nella filosofia indiana la teoria dell'inferenza presenta notevoli differenze rispetto alla logica occidentale classica, soprattutto perché implica, come sua parte integrante, una sorta di metodo scientifico di induzione e quindi non ha mai un carattere puramente formale (ad esempio, nella logica indiana la classe nulla non è ammessa; tutti i termini di un'argomentazione devono avere dei componenti). Per l'Advaita, l'inferenza è quindi un *pramāṇa* empirico: il suo compito, come abbiamo sottolineato in precedenza, è quello di trarre le implicazioni dell'esperienza sensoriale. E nel fare questo l'inferenza è necessariamente limitata o relativa, in quanto ogni *vyāpti* o relazione invariabile tra ciò che viene inferito e la causa da cui viene tratta l'inferenza possiede un fattore di probabilità. La proposizione universale è accettata come vera finché "funziona", finché cioè non viene falsificata da un singolo esperimento o una singo-

la osservazione determinanti; in linea di principio, esiste sempre la possibilità che in futuro venga falsificata. Quindi, nessuna proposizione universale o ipotesi scientifica è collegata a una necessità razionale.

Allo stesso modo, i principi guida fondamentali che informano questo *pramāṇa*, come la “causalità”, non hanno alcuna necessità razionale: per il Vedānta, sono fondamentalmente “euristici”; sono accettati per consentirci di organizzare i fatti percettivi, predire sequenze di eventi e guidarci nella nostra ricerca di nuovi fatti e relazioni. L'*anumāna* produce una conoscenza che è relativa all'estensione e al tipo dell'esperienza umana in esso riflessa, ed è così sempre soggetto a correzione.

Nella logica indiana c'è un'altra forma di ragionamento strettamente associata all'*anumāna* ed è chiamata *tarka*.¹²⁰ In generale, indica un ragionamento ipotetico; un ragionamento presentato per dimostrare qualcosa che, per sua natura, non è dimostrabile per via deduttiva, ma del quale sussiste qualche fondamento per affermarne la conclusione. Secondo l'Advaita, *tarka* non è un *pramāṇa*, un mezzo di conoscenza empirica valida, perché non c'è modo di provare la verità o la falsità di una conclusione attraverso il *tarka*. Il *tarka* nasce dall'immaginazione razionale delle singole persone ed è sempre soggetto a controargomentazione. Come dice Śaṅkara: «Non esistendo ostacoli all'immaginazione umana, per le questioni che vanno comprese solo alla luce di affermazioni della *śruti*

¹²⁰ Questo tipo di argomentazione fu ampiamente sviluppato dalla scuola filosofica indiana Nyāya e fu usato principalmente per dimostrare l'assurdità inerente alla contraddittorietà di una tesi, ad es.: «Se Dio non avesse creato il mondo, vi sarebbe un effetto senza una causa, il che è assurdo».

non si può fare affidamento sul mero "ragionamento" [*tarka*]. I pensieri di alcuni uomini intelligenti sono indicati come errori da altre persone intelligenti; mentre anche i pensieri di questi ultimi sono rifiutati da altri ancora più intelligenti». ¹²¹ Insomma, le conclusioni cui si giunge tramite il *tarka* non hanno alcun carattere definitivo.

Qual è allora il ruolo della ragione nell'Advaita Vedānta? Come già mostrato, l'Advaita accetta l'*anumāna* come *pramāṇa* empirico: la ragione è legittimata come lo strumento attraverso cui siamo in grado di comprendere e spiegare la nostra esperienza empirica. Inoltre, la ragione può essere usata per supportare le verità dell'esperienza spirituale nella forma di "ragionamento analogico" (*sāmānyatodrṣṭānumāna*); cioè il ragionamento basato su analogie tra i livelli dell'essere trascendentali ed empirici. Le analogie non dimostrano nulla; ma possono procurare una certa comprensione, tratta dall'esperienza, della natura di ciò che trascende l'esperienza empirica. La letteratura advaitica è piena di analogie e di analisi complesse che le riguardano. Esse non funzionano tanto come mezzo per *convincere* qualcuno in un senso razionalistico superficiale, ma come mezzo per *risvegliarlo* a nuove possibilità di esperienza. Come dice Śaṅkara:

(Se *śruti*) mostra che anche il ragionamento ha il suo posto [...] (ciò) non deve essere considerato, ingannevolmente, come un'ingiunzione all'utilizzo di un puro raziocinio indipendente, ma va compreso come rappresentazione del ragionamento quale ausiliario subordinato della conoscenza intuitiva. ¹²²

¹²¹ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., II, 1, 11.

¹²² Ivi, II, 1, 6.

Nella sua epistemologia, l'Advaita Vedānta è come un'arte fenomenologica. Il suo interesse principale è descrivere i momenti fondamentali dell'esperienza spirituale e di condurvi la mente. La ragione ha valore quando ci consente di operare nel mondo; e ha il massimo valore quando ci consente di trascendere noi stessi e di acquisire in tal modo una comprensione immediata.

L'EPISTEMOLOGIA "REALISTICA" DELL'ADVAITA

In precedenza è stato sottolineato che Śaṅkara, e la maggior parte dei suoi seguaci, rigettano un'interpretazione "idealistica soggettiva" della dottrina della *māyā* (secondo cui gli oggetti dell'esperienza possono essere ridotti, ontologicamente, al soggetto che conosce/percepisce) e insistono sulla separazione del soggetto e dell'oggetto *all'interno del mondo fenomenico*. Quando viene tradotto in termini epistemologici, questo rifiuto dell'idealismo soggettivo diventa l'affermazione di un tipo speciale di epistemologia "realistica".

È piuttosto curioso che questo aspetto dell'Advaita classico sia stato spesso trascurato dagli studiosi occidentali del pensiero indiano. Nella nostra fretta di leggere il Vedānta come un'estensione della tradizione idealistica, berkeleyana o hegeliana, non riusciamo ad apprezzarne il carattere distintivo. Per l'Advaita, "l'unità" vale solo a livello dell'esperienza del Brahman e non deve mai essere confusa con il mondo della molteplicità (il mondo di *nāma-rūpa*, "nomi e forme"). Qualsiasi confusione tra i due è proprio la caratteristica fondamentale di quella "falsa sovrapposizione" (*adhyāsa*) che è "l'ignoranza" (*avidyā*).

1. $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

[illegible][illegible][illegible]

l'esistenza del mondo esterno, come potrebbero usare l'espressione "come qualcosa di esterno"? [...]. Se accettiamo la verità come ci è data nella nostra coscienza, dobbiamo ammettere che percepiamo l'oggetto della percezione come qualcosa di esterno, non "come se fosse esterno".¹²⁴

Secondo Śaṅkara, la separazione del soggetto e dell'oggetto in tutta l'esperienza noetica è quindi un innegabile dato dell'esperienza. Nel momento in cui "l'Io" compare come oggetto non ha alcuna possibilità di negare le condizioni che suscitano il suo essere un "Io" – vale a dire, un senso di separazione tra se stesso e il mondo degli oggetti esterni. Inoltre, secondo l'Advaita, è solo il funzionamento della nostra coscienza in relazione a un lavoro esterno a garantire l'affermazione di possibilità e impossibilità nell'esperienza.

La possibilità o l'impossibilità delle cose [la loro esistenza e le qualità che possiedono] va determinata solo in base al funzionamento o non funzionamento dei mezzi di conoscenza corretta [...]. Il funzionamento e il non funzionamento dei mezzi di conoscenza corretta non vanno fatti dipendere da possibilità o impossibilità preconcrete. Possibile è tutto ciò che è appreso dalla percezione o da qualche altro elemento di prova; impossibile è ciò che non è appreso in questo modo.¹²⁵

E la natura del processo percettivo rivela che cosa e idea sono necessariamente distinte.

¹²⁴ Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., II, 2, 28.

¹²⁵ *Ibidem*.

Né, ancora, la non-esistenza degli oggetti deriva dal fatto che le idee abbiano la stessa forma degli oggetti; perché se non ci fossero oggetti, le idee non potrebbero avere la forma degli oggetti, e gli oggetti vengono effettivamente percepiti come esterni. Per lo stesso motivo [cioè poiché la distinzione di cosa e idea è data nella coscienza] l'invariabile concomitanza di idea e cosa va considerata solo come prova del fatto che le cose costituiscono i mezzi dell'idea, non del fatto che i due sono identici.¹²⁶

Come nelle argomentazioni già citate, e in altre qui non riportate, Śaṅkara è chiaramente interessato a sostenere una distinzione fra soggetto e oggetto come elementi attivi nel mondo fenomenico. E alla luce dei principi metafisici fondamentali dell'Advaita, questa posizione e i ragionamenti usati per sostenerla sembrano essere solidi. Dobbiamo ammettere che esiste qualcosa di inspiegabile nei fondamenti stessi della nostra situazione di "conoscitori" nel mondo empirico. "Conoscere" richiede autocoscienza – il funzionamento di un intelletto che percepisce e crea le forme, legato al tempo e incapace di esaurire le possibilità dell'esperienza. A questo livello del suo essere, il Sé non può né comprendersi come un soggetto indipendente dagli oggetti, né comprendersi come oggetto indipendente dal Sé inteso come soggetto. Le due cose si implicano a vicenda. Dal momento che una distinzione tra soggetto e oggetto è una condizione necessaria affinché *qualcuno* conosca *qualcosa*, non c'è modo di negare il soggetto o l'oggetto senza contraddirsi. Ciò che è caratteristico di questo "realismo morbido" dell'Advaita è, naturalmente, che la conoscenza così

¹²⁶ *Ibidem.*

ottenuta all'interno della *necessaria* struttura dualistica della conoscenza empirica è pervasa dall'*avidyā*. Quindi, un'epistemologia realistica è filosoficamente necessaria ma in ultima analisi falsa. È limitata a una sola parte dell'esperienza umana.

Capitolo 7

Etica advaita

La critica che viene spesso rivolta alla filosofia indiana in generale, e all'Advaita Vedānta in particolare, è quella di voltare le spalle a tutte le considerazioni teoriche e pratiche sulla moralità e di avere un carattere "a-etico", se non immorale. Se per "etica" si intende un'indagine rigorosa e autonoma dei problemi e delle domande che riguardano il significato del valore, la giustificazione dei giudizi e l'analisi dei concetti morali e delle concrete modalità esistenziali di comportamento, allora questa critica è giustificata. È vero che l'Advaita Vedānta, sia nei suoi antichi esordi che nella sua forma filosofica più sistematica, non solleva molte di quelle che i filosofi occidentali considerano come le questioni etiche più basilari, né tanto meno vi offrono risposte.

La ragione di ciò è duplice. In primo luogo, l'intero sistema advaita è permeato di domande sul valore, in un modo che non rende necessario affrontarle in forma autonoma e separata. Le domande sul valore, per quanto implicitamente, entrano in ogni analisi ontologica ed epistemologica. Ad esempio, nell'esame della distinzione basilare tra ordini di essere, il criterio utilizzato per stabilire questi ordini, come abbiamo visto, è insieme assiologico ed epistemologico. Lo stesso si può dire del

Sé e dei suoi modi di conoscere. I livelli di coscienza che portano all'Ātman, e la gerarchia dei *pramāṇa* che culminano nel *parāvidyā*, si basano più su discriminazioni di valore che su priorità logiche o ontologiche. Nell'Advaita vengono sollevati pochi quesiti etici separati, perché questi sono presenti nel modo in cui Advaita avanza e tratta ogni questione metafisica o epistemologica.

In secondo luogo, in merito all'effettivo comportamento umano e al modo di valutarlo, la scarsa attenzione all'etica è intenzionale. Si basa sulla convinzione che il Brahman trascenda tutte le distinzioni morali e che l'essere umano, essendo essenzialmente non-differente dal Brahman, nella sua essenza sia altrettanto «al di là del bene e del male». Nella *Kātha Upaniṣad* (I, 2, 14) è posta la domanda: «Dimmi quello che vedi come differente dalla “rettitudine” (*dharma*) e differente dalla “non-rettitudine” (*adharma*)». Nella *Muṇḍaka Upaniṣad* (III, 1, 3) viene data la risposta che «quando il veggente vede [...] la fonte del Brahma, allora l'illuminato si scrolla completamente di dosso sia la “virtù” che il “vizio” (*punyaṇyāpe vidhūya*)». Per questo l'Advaita, che sottolinea come la sola realtà sia un'unità senza distinzione, non può considerare alcun principio, legge o dovere morale assoluto. La “moralità”, se può avere un significato spirituale duraturo, è semplicemente una qualità della persona che realizza il suo Sé come “non-differente” dal Brahman.

Tuttavia, come per tutti gli altri ambiti della filosofia advaita, questa moralità è considerata dai diversi punti di vista che corrispondono ai vari livelli dell'esperienza umana, e lo stesso avviene per il suo conseguimento. L'Advaitin sostiene che colui che non ha ancora rag-

giunto la realizzazione del Sé è fortemente vincolato alle conseguenze morali della sua azione: è soggetto al giudizio etico e deve accettare una scala di valori in base alla quale può caratterizzare il proprio giudizio.¹²⁷

Il criterio più basilare raccomandato dall'Advaita per il giudizio morale è che quegli atti, desideri e pensieri che conducono l'agente morale al bene supremo, vale a dire alla realizzazione del Sé, sono "buoni" e che quelli che lo conducono verso la realizzazione del desiderio egoistico, nella misura in cui impediscono la realizzazione del Sé, sono "cattivi". Secondo la *Kātha Upaniṣad* (I, 2, 1), ad esempio, il «"buono" (*śreyah*) è una cosa, il "piacevole" (*preyah*) un'altra [...] e colui che sceglie il piacevole manca il suo vero obiettivo». Il bene è saggezza spirituale, conoscenza di sé; il piacere è soddisfazione sensuale o gratificazione dell'ego: il buono è il reale, il piacevole è il fenomenico.

Secondo l'Advaita, tutte le attività del *jīva* che non ha realizzato il suo vero Sé – siano esse "mentali" (*mānasa-ika*), "verbali" (*vācika*) o "fisiche" (*kāyika*) e non importa

¹²⁷ Nell'induismo, questo lato pratico dell'etica è in larga parte assorbito dallo *āśramadharma*, i doveri che spettano ai vari stadi della vita così come esposti nei *Dharmaśāstra*. L'Advaita Vedānta li accetta, anche se ne limita l'applicazione a colui che non ha ancora portato a compimento la disciplina Advaita della conoscenza di Sé (*jñāna-yoga*). In altre parole l'Advaitin sostiene la necessità, per la maggioranza delle persone, di conformarsi alle complesse leggi di condotta in quanto stabilite dalla tradizione e dimostratesi necessarie per il benessere dell'individuo e della società. Ai fini della nostra ricostruzione dell'Advaita Vedānta, tuttavia, mettiamo da parte quest'etica pratica tradizionale. Di essa l'Advaita non offre alcuna giustificazione peculiare o speciale e ne limita l'accettazione avvertendo che ha solo un possibile valore strumentale per chi cerca la liberazione (*mokṣa*), mentre non ha alcun significato per chi l'ha ottenuta.

quanto nobili o altruistiche possano apparire – soffrono del fatto di essere radicate in un desiderio che cerca piacere; pertanto, a meno che non siano trasformate e reindirizzate, impediscono di raggiungere la realizzazione del Sé. Quindi, le attività del Sé che sono radicate nel desiderio egoistico sono cattive, mentre quelle trasformate e reindirizzate verso il bene sono buone. Detto in modo schietto e in termini un po' diversi, per l'Advaita Vedānta finché un atto, un desiderio o un pensiero conduce lungo il sentiero di realizzazione è moralmente giustificato. Il "fine giustifica i mezzi", a condizione che il fine sia il valore più alto, il *summum bonum*, la realizzazione del Sé.¹²⁸ Tolta la sua generale adesione al codice di condotta tradizionale, sebbene limitato e confinato all'ordine sociale dentro il mondo fenomenico, questo è l'unico criterio morale offerto dalle *Upaniṣad* per come esposte nell'Advaita sistematico.

L'aspirante Advaitin, tuttavia, non è un mostro etico. Come abbiamo visto nell'analisi del *karma* l'Advaita sostiene che, sebbene la sola "conoscenza" (*jñāna*) sia sufficiente per condurre all'obiettivo o al valore più alto, lo sviluppo di certe virtù generalmente riconosciute può essere d'aiuto nel conseguirlo. La *Taittirīya Upaniṣad* (I, 2, 1) afferma che il discepolo deve «dire la "verità" (*satya*) e praticare la "rettitudine" (*dharma*)». Le virtù mo-

¹²⁸ Nella *Bhagavadgītā*, ad esempio, troviamo Arjuna (che forse simboleggia colui che è moralmente pronto a comprendere il Vedānta) cui all'inizio vengono fornite indicazioni elementari per scuoterlo dalla sua passività e letargia; ovvero che deve combattere in questa guerra giusta, perché altrimenti i suoi pari lo giudicheranno un vigliacco (II, 34); che uccidere un'altra persona non vuol dire realmente ucciderla, perché prima o poi dovrà morire comunque (II, 18 e 27); e così via.

rali come la compassione, la carità, l'autocontrollo e la non-violenza possono essere un sostegno al raggiungimento del fine spirituale, sebbene non siano esse stesse il fine.¹²⁹

Ma che dire della persona che ha realizzato il valore più alto, di chi è andato al di là del bene e del male? È legittimata a commettere qualsiasi atto? La risposta logica è sì; ma quella psicologica è no. Secondo l'Advaita, nessun atto compiuto dalla persona che si è realizzata (il *jīvanmukta*) è soggetto al giudizio morale: egli non è più un giudice, e non può essere giudicato sulla base di una scala di valori fenomenici. Dal punto di vista psicologico però, ciò non significa che potrebbe effettivamente realizzare determinate azioni che, viste da un gradino inferiore, sarebbero giudicate immorali (ad esempio, l'omicidio) perché presuppongono l'egoismo e il desiderio di autoaccrescimento di colui che agisce – un egoismo che deriva da una falsa identificazione del Sé con il corpo, i sensi, la mente e così via. E se egoismo e ignoranza fossero realmente presenti, colui che compie tali azioni non potrebbe essere di fatto un saggio realizzato.

La qualità che dovrebbe caratterizzare l'azione umana è allora il non-egoismo che, espresso positivamente, è ciò che l'Advaitin intende con il termine "amore". Bisogna relazionarsi con gli "altri", bisogna comportarsi con la consapevolezza che l'altro non è diverso da noi stessi.

¹²⁹ Śaṅkara suggerisce spesso che eseguire opere buone può condurre a rinascite più favorevoli e che farle è una forma di autodisciplina, una sorta di buon addestramento per la più rigorosa disciplina del *jñāna-yoga* – il vero sentiero dell'Advaita verso la conoscenza e la liberazione.

L'amore, l'incontro con un altro nel profondo dell'essere, deve essere radicato nella conoscenza, e quando lo è si esprime in ogni azione che compiamo.

Capitolo 8

Mokṣa e jñāna-yoga

I

La caratteristica distintiva della maggior parte delle questioni pratiche e teoriche sulla liberazione è il tentativo di scoprire come si può essere liberi *da* qualcosa: che siano le proprie passioni e appetiti, la società, le leggi o le forze della natura fisica. La libertà è concepita generalmente come quello stato dell'essere o quell'opportunità che si trova dal lato opposto della "necessità". Thomas Hobbes lo riassume bene quando scrive che «autonomia o libertà significa propriamente assenza di opposizione».¹³⁰

Analogamente, il concetto advaitico di "liberazione" (*mokṣa* o *mukti*) è espresso inizialmente in termini negativi, come libertà dal *karma*, dalle azioni che ci vincolano al mondo, e dal ciclo incessante delle nascite e delle morti nel mondo (*samsāra*). Ma ammette anche che, quando la libertà è concepita solo in questo senso negativo di "libertà da", non è qualcosa a cui gli esseri umani conferiscano un valore massimo; e che quando viene portata al suo estremo compimento, è qualcosa da cui essi rifuggono.

¹³⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001.

Ogni volta che ci si trova in una situazione di forte costrizione, si può desiderare ardentemente di liberarsi da questo vincolo; questo desiderio può arrivare a ossessionarci, al punto di non essere più capaci di agire efficacemente in quella data situazione; ma una volta rimossi tutti i vincoli, ci si trova di fronte a un abisso. Non si sa cosa fare, non si sa come usare la propria libertà, e invece di affrontare l'infinita possibilità, si ricerca volontariamente un altro tipo di vincolo. Ci incateniamo senza sosta a cose, idee, sogni e illusioni. C'è una qualche compulsione interiore che ci porta a voltare le spalle alla possibilità della libertà. *Imitiamo la condizione di servitù degli altri e ci convinciamo che così stiamo adempiendo alla nostra responsabilità sociale.* Così rinneghiamo la "libertà da" che, nell'esperienza umana, si rivela intollerabilmente priva di contenuto sostanziale.¹³¹ Tuttavia, la "libertà da" non esaurisce il significato della libertà: ne esiste un altro tipo che rappresenta un obiettivo concreto verso cui gli esseri umani possono tendere. Questa libertà non si trova semplicemente dall'altro lato della costrizione, ma supera tutte le opposizioni tra "libertà da" e "necessità".

Per l'Advaitin, la parola sanscrita *mokṣa* (o *mukṭi*) implica sia la "libertà dal *karma*" che questo altro tipo di

¹³¹ Questo deprezzamento della "libertà da" non intende, tuttavia, negare la validità dell'importantissima distinzione fra lo scegliere i propri limiti e il farceli imporre dagli altri. La parola "autonomia" è forse quella più adatta in questo caso ed è qualcosa di realmente prezioso. Il fatto che l'essere umano non sia in grado di sopportare la "libertà da", nel senso pieno del termine, non implica che sia quindi sottomesso a qualsiasi restrizione possa essergli imposta. Le restrizioni volontarie sono una cosa, quelle imposte dall'esterno (o azioni involontarie) sono decisamente un'altra.

liberazione spirituale. *Mokṣa*, in senso positivo, significa il raggiungimento di uno stato di "riconciliazione unitiva" con la profondità e la quiescenza della realtà e con l'energia del suo divenire creativo. La liberazione spirituale significa la piena realizzazione delle potenzialità dell'essere umano come essere spirituale. Significa il raggiungimento della visione profonda di se stessi; significa conoscenza di sé e gioia di essere.

II

Secondo l'Advaita Vedānta, lo stato di *mokṣa* o la "liberazione" si raggiunge attraverso la disciplina mentale-spirituale del *jñāna-yoga*.¹³² Questa disciplina è un processo vivente di conoscenza ed essere e, quindi, non può venire realmente suddivisa in stadi nettamente delineati. Ciononostante, ai fini dell'insegnamento, l'Advaita si presenta come modello o schema ideale composto da quattro qualifiche generali che devono essere

¹³² Il termine *yoga* deriva probabilmente dalla radice *yuj*, che significa "aggiungere" e ha finito per indicare in generale qualsiasi sentiero, via o disciplina che conduca all'esperienza spirituale. Nella tradizione indiana vengono esposti nel dettaglio numerosi *yoga*. C'è il *karma-yoga*, la disciplina dell'azione disinteressata evidenziata nella *Bhagavadgītā*; il *rāja-yoga*, l'antico sentiero "psicologico" codificato da Patañjali; il *bhakti-yoga*, la via dell'amore o devozione, prevalente fra le varie sette del Vaiṣṇavismo e dello Śaivismo; e il *jñāna-yoga*, la disciplina della conoscenza che è associata all'Advaita Vedānta. Anche se la tradizione sostiene che tutti gli *yoga*, se coltivati seriamente, conducono allo stesso fine, ovvero allo stato di *mokṣa*, in generale la filosofia indiana crede vi sia una gerarchia tra di loro dal punto di vista della difficoltà e degli obiettivi raggiunti. Il *jñāna-yoga* è considerato dagli Advaitin la disciplina più difficile e quella che offre l'esperienza spirituale più completa possibile.

soddisfatte da chi voglia raggiungere lo stato di *mokṣa* e tre fasi generali da attraversare.

Le quattro qualifiche sono:¹³³

1. Che l'aspirante Advaitin deve possedere la capacità innata di discernere tra ciò che è reale e ciò che è solo apparentemente reale, tra verità senza tempo e eventi legati al tempo. In breve, deve avere la capacità di "discriminare" (*viveka*) tra ciò che è spirituale e ciò che è superficiale.

2. Che deve avere un assoluto disprezzo per i piaceri sensuali che distraggono la mente. Deve volontariamente e con gioia rinunciare a tutto ciò che ostacola il raggiungimento della verità e della conoscenza di sé. Questa seconda qualifica esige la rinuncia, o "l'indifferenza" (*vairāgya*), a tutti i desideri meschini, a tutte le aspirazioni all'autocompiacimento dei sensi.

3. Che deve acquisire "tranquillità mentale" (*sama*), "autocontrollo" (*dama*), "distacco" (*uparati*), "resistenza" (*titikṣā*), "intento mentale" (*samādhāna*) e "fede" (*śraddhā*).

4. Che deve avere un saldo "desiderio di libertà e saggezza" (*mumukṣutva*). Deve dedicarsi completamente alla ricerca della comprensione, concentrando tutto il desiderio solo su di essa.

Chiaramente questa *sādhana catuṣṭaya* ("quadruplici disciplina") del Vedānta non è percorribile da una persona che si affidi alla mera ragione. Esige un cambiamento radicale della naturale direzione della coscienza che conduce a un appassionato coinvolgimento con le cose di mondo. L'Advaita Vedānta è esplicitamente aristocratico nella sua tesi secondo cui, parlando in sen-

¹³³ Cfr. Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, op. cit., I, 1, 1.

so pratico, la verità o la conoscenza autentica sono alla portata solo dei pochi che, per temperamento e disposizione naturali, risultano predisposti e in grado di intraprendere tutte le ardue richieste che la loro ricerca comporta.

Una volta che l'aspirante ha dichiarato la sua capacità e la sua volontà di raggiungere lo stato di *mokṣa*, intraprende le tre fasi generali del *jñāna-yoga* vero e proprio.

PRIMA FASE

“L'ascolto” (*śravaṇa*), il primo dei tre, ha a che fare con la conoscenza iniziale (e talvolta immediatamente illuminante) degli insegnamenti dell'Advaita. L'aspirante Advaitin è incoraggiato ad ascoltare i saggi e a studiare i testi vedantici. Deve indagare sui *mahāvākya*, i “grandi detti” delle *Upaniṣad* e determinare il loro vero significato. L'ascolto e lo studio orientano la mente a ciò che dev'essere cercato e offrono un quadro, fondato sull'esperienza altrui, grazie al quale l'esperienza successiva dell'aspirante Advaitin può essere interpretata e commisurata alla tradizione.

Sin dal Medioevo, noi occidentali siamo stati carenti in questo tipo di orientamento e interpretazione tradizionali, e nonostante questa mancanza ci abbia dato l'opportunità di formulare approcci nuovi e creativi a diverse aree di esperienza, ha anche reso molto difficile dare continuità alla nostra esperienza spirituale e integrarla con il resto della vita. Nella nostra cultura, ciascuno di noi è chiamato a elaborare una giustificazione individuale (filosofica e di altro genere) sia per la

ricerca della conoscenza di sé, che per qualsiasi risultato si ottenga. Una tradizione può eliminare questa necessità individuale e dare perciò all'individuo l'opportunità di rafforzare e approfondire il proprio sviluppo. Piuttosto che dover spendere tempo ed energie per trovare a livello intellettuale tutte le risposte filosofiche in prima persona, egli può continuare il suo cammino e dedicargli tutte le proprie energie. Di certo, una tradizione può ottundere l'esperienza (esigendo che ogni esperienza si conformi a essa) e rendere un po' troppo facile l'ottenimento delle risposte (con un gergo logoro che sostituisce la reale intuizione e comprensione). L'Advaita Vedānta crede, tuttavia – forse giustamente? – che i vantaggi della tradizione superino gli svantaggi.

Inoltre, non si deve considerare l'elemento tradizionale nello *yoga* degli Advaitin in un modo troppo ristretto.

SECONDA FASE

Perché nella seconda fase, che è quella del “pensiero” (designato in sanscrito solitamente come *manana*), il ricercatore advaitico è chiamato ad assimilare interiormente, per mezzo di una riflessione prolungata, i principi filosofici dell'Advaita e a farne la sostanza della sua fede vivente. Egli deve vedere in prima persona l'esattezza di questi principi e, anche se a questo punto sono solo astrazioni, si convince della loro validità. Attraverso l'aiuto di un guru o di un “maestro”, l'aspirante Advaitin viene a conoscere la natura del Brahman, la sua definizione come *saccidānanda*, essere, coscienza e beatitudine, la base filosofica della *via negativa* con cui si ottiene, e la stessa

distinzione tra *nirguṇa* e *saṁguṇa Brahman*, Brahman con e senza attributi. Gli viene insegnata la giusta discriminazione tra i livelli dell'essere e il modo in cui questi livelli sono costituiti dall'esperienza. La distinzione fondamentale tra Realtà e Apparenza è da lui acquisita tramite un'analisi attenta della sua esperienza in termini di *māyā*, *avidyā*, e *adhyāsa*. Arriva a capire perché attribuisce realtà indipendente ai contenuti della sua esperienza e come il suo ego e i suoi desideri determinano la qualità della sua esperienza. È costretto a guardare dentro di sé e vedere in prima persona il modo in cui si identifica erroneamente con alcune espressioni fenomeniche o parziali di se stesso. Vengono analizzati i livelli di individualità, così come sono rivelati dai gradi di coscienza che egli riconosce e dai loro rispettivi contenuti, e la distinzione di base tra *Ātman* e *jīva* è resa evidente. Egli esplora il funzionamento della conoscenza, dei *pramāṇa*, e riconosce come è composta la sua conoscenza del mondo e quali ne sono le condizioni. Si immerge nei valori che informano la sua ricerca, comprendendo il valore supremo della liberazione verso cui sono tesi i suoi sforzi.

«L'Io che normalmente vedo» dice l'aspirante Advaitin, «non sono io; il mondo come mi si presenta con le sue divisioni e contraddizioni non può essere reale. Col solo intelletto, rimango al di fuori del tutto. Chiedo a un oggetto della natura cosa sia e in risposta ricevo solo le mie stesse categorie e classificazioni. Condotto da una cosa all'altra, non colgo cosa *sia*. "Chi sei tu?", potrei chiedere in silenzio a un altro, e non appena faccio rumore dentro di me, non riesco a trovare la risposta. Desideri, bisogni, attaccamenti sgorgano dentro di me e mi vincolano a ciò che non dovrei essere.

«Cos'è il corpo? Cos'è la mente? Io non sono altro che l'insieme delle condizioni accidentali di nascita, di lingua, di terra d'origine? Io sono sveglio, io sogno, e a volte mi sembra di riposare pacificamente nel mio stesso essere. Il corpo cambia e si deteriora. *Non può essere il Sé.* La mente è volubile, senza freni, eppure potente. Mi permette di padroneggiare il mio ambiente – ma cosa significa questa padronanza? Oggi sono un successo, domani, un fallimento. Dovrei limitarmi a essere solo la lode e il biasimo altrui? Le civiltà vanno e vengono: che significato può avere allora questa mia misera padronanza? Sveglio, io sono il mondo: siamo così reciprocamente coinvolti che posso solo parzialmente distinguere fra me e il mondo. Addormentato, ne resto ancora vittima. E anche da sveglio, non sono ancora mezzo addormentato? Non posso controllare completamente il flusso di immagini, di desideri, di ricordi – di sciocchezze – che è una parte così importante della mia coscienza di veglia. *La mente non può essere il Sé.* Comunque, esistono ancora momenti di intenso benessere; di autocompiacimento e delizia estetica. Non essendo più consapevole di me, mi trovo a far parte di qualcos'altro; mi consegno a esso e vi trovo una meravigliosa armonia. Tutto trova il suo posto. Senza timore, senza ansia, senza irrequietezza e ambizione, e senza la necessità di possedere, io realizzo l'immensa potenzialità dell'essere, l'energia che sostiene la vita. Ma anche questo stato dell'essere è transitorio. *Questo sentimento e questa conoscenza di sé, questo stato di deliziosa armonia, non può essere il Sé.*

«Gli eventi appaiono e scompaiono. Ne accetto alcuni e ne respingo altri. Ciò che per me è importante oggi, scopro che domani non è più rilevante. Le verità si tra-

sformano in illusioni: ciò a cui, prima di raggiungerlo, conferisco valore, non ne ha più una volta che l'ho raggiunto. Le cose del mondo – potere, prestigio, denaro, famiglia e casa – si rivelano vuote: invece di liberarmi, mi legano. Tutto viene respinto da qualcos'altro. Nessuna cosa, quindi, può davvero essere reale.

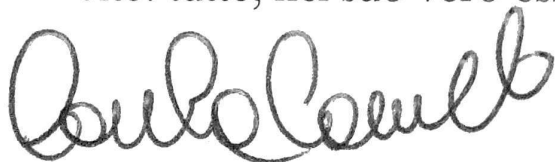
«Più imparo, meno so cosa ha reale valore per me. Più mi sforzo, meno so dove sto andando. Mi sono voltato in tutte le direzioni. Cosa so davvero? Vedo il mondo secondo la mia conoscenza e il mio desiderio, e quindi non vedo davvero il mondo. Questo mio mondo non può essere reale».

TERZA FASE

Per la maggior parte degli Advaitin, l'effettivo raggiungimento esperienziale dello stato di *mokṣa*, della conoscenza del Sé e della saggezza è il lavoro del terzo stadio, che è quello della “meditazione costante” (*nididhyāsana*). Se il discepolo è riuscito nella sua riflessione, è pronto allora a impegnarsi per la realizzazione diretta del Sé. Deve meditare, deve mantenere un'intensa concentrazione sull'identità tra sé e la Realtà. Dissociandosi dal gioco fenomenico della sua vita superficiale, ne deve diventare testimone. Attraverso il distacco volta le spalle a ogni forma di egoismo, di paura e di distrazione dei sensi. Discrimina tutto ciò che si trova sulla via del Sé. *Neti neti*, il “Sé non è né questo né quello”: “me”, “io”, “mio” diventano suoni insignificanti. *Tat tvam asi*, il “Sé è la realtà”. “Tu” e “io” sono non-differenti. Cause ed effetti si implicano reciprocamente: gli elementi materiali (grossolani e sottili) che costituiscono la

natura fisica non sono ontologicamente nient'altro che la loro causa, vale a dire l'*ahamkāra* (la "coscienza dell'Io") e la *buddhi* ("l'intelligenza"); non sono altro che la loro causa, vale a dire *saguṇa Brahman*, o la coscienza associata a *māyā*, e *saguṇa Brahman* ha il suo fondamento ultimo nella pura coscienza o *nirguṇa Brahman*. La de-sovrapposizione (*apavāda*), il ricondurre gli effetti alle loro cause, la discriminazione che rimuove tutti i livelli inferiori di esperienza, è la spada che recide le false identificazioni. Culmina in quei "grandi detti", *aham brahmāsmi* – "io sono Brahman": non ci sono distinzioni nella realtà – e *tat tvam asi* – "tu sei quello": il Brahman è uno e tutto è il Brahman.¹³⁴

Per il *jīvanmukta*, l'uomo che è diventato libero nel corso della sua vita, il Brahman è visibile ovunque. *Mokṣa* o *mukti*, "libertà" o "liberazione",¹³⁵ così come viene realizzata attraverso *jñāna-yoga*, è proprio questo potere di essere e vedere che non esclude nulla e include tutto. Il Brahman è uno. Tutto ha il suo essere nello spirito: tutto, nel suo vero essere, è il Brahman.



¹³⁴ Nell'Advaita post Śaṅkara vengono date molte interpretazioni diverse dei "tre stadi" (e dei rapporti tra di loro). In generale la scuola *Vīvaraṇa* si attiene alla posizione secondo cui solo attraverso la meditazione dei *mahāvākya* si può conoscere il Sé: essa perciò pone l'accento su *śravaṇa* e assegna a *manana* e *nididhyāsana* dei ruoli subordinati. Tuttavia, ai fini di una ricostruzione, sarà meglio seguire quegli Advaitin come Maṇḍana e Vācaspati che vedono nella discernimento intellettuale e nella meditazione i mezzi più efficaci per raggiungere *mokṣa*.

¹³⁵ In questo caso ci siamo trovati costretti, per fedeltà alla distinzione concettuale nel testo originale, a tradurre *freedom* come "libertà" (relativo a *mokṣa*). [N.d.T.]

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE IN ITALIANO

Upaniṣad, a cura e traduzione di Raphael, Bompiani, Milano 2010

Upaniṣad antiche e medie, a cura e traduzione di P. Filippani-Ronconi, riveduta a cura di A. S. Comba, Bollati Boringhieri, Torino 2007

Brahma Sutra, trad. di I. Vecchiotti, Ubaldini, Roma 1979

Bhagavadgītā: il canto del beato, a cura di R. Gnoli, UTET, Torino 1976, poi ristampata da Rizzoli, Milano 1992

Bhagavadgītā, a cura di M. Meli, Mondadori, Milano 1999

Bhagavadgītā, a cura di A. M. Esnoul, trad. dal francese B. Candian, Adelphi, Milano 1976 (ristampata nel 1984 e nel 2010)

Upaniṣad vediche, a cura di C. Della Casa, TEA, Milano 1988
Śaṅkara, *Vivekacūdāmaṇi*, Gilgamesh edizioni, Mantova 2014

Segnaliamo inoltre il pregevole lavoro svolto dalle Edizioni Asram Vidya che hanno pubblicato, tra gli altri, i seguenti testi:

Brahmasūtra, completo del commento di Śaṅkara (*Brahmasūtrabhāṣya*), 2 voll., Roma 2013

- Aparoksanubhuti*, Śaṅkara, Roma 1975-1995
Vivekacudamani, Śaṅkara, Roma 1972-2004
Māṇḍūkya Upaniṣad, con il commento di Śaṅkara,
 Roma 1976-1984
Brhadāranyaka Upaniṣad, con il commento di Śaṅkara,
 Roma 2004
Prashna Upaniṣad, con il commento di Śaṅkara, Roma
 2004
Chāndogya Upaniṣad, con il commento di Śaṅkara,
 Roma 2006
Taittirīya Upaniṣad, con il commento di Śaṅkara,
 Roma 2006
Śvetāśvatara Upaniṣad, con il commento di Śaṅkara,
 Roma 2007
Upadesasahasri. L'istruzione in un migliaio di versi, Śaṅkara,
 Roma 1992
Isha e Katha Upaniṣad, con il commento di Śaṅkara,
 2007
Kena, Mundaka e Aitareya Upaniṣad, con il commento di
 Śaṅkara, Roma 2008
Opere minori, Śaṅkara, 3 voll., Roma 1990-1994
Opere brevi, Śaṅkara, Roma 2012

OPERE GENERALI CONSIGLIATE SULLA FILOSOFIA INDIANA

- S. Chatterjee, D. Datta, *An Introduction to Indian Philo-
 sophy*, University of Calcutta, Calcutta 1960
 S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols,
 Cambridge University Press, Cambridge 1922-1955
 S. Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge University
 Press, Cambridge 1933

M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1932

M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1932

C. A. Moore, *The Indian Mind*, East-West Center Press and University of Hawaii Press, Honolulu 1967

K. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1963.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*. 2 vols., George Allen & Unwin, London 1923, 1927; trad. it. *La filosofia indiana*. Vol. 1: *Dai Veda al buddhismo*; Vol. 2: *I sei Darśana brahmanici*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1993 e 1991

C. Sharma, *Indian Philosophy: A Critical Survey*, Barnes & Noble Inc., New York 1962

N. Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1964

H. Zimmer, *Philosophies of India*, ed. da J. Campbell, Routledge and Kegan Paul, London 1952; trad. it. *Filosofie e religioni dell'India*, a cura di J. Campbell, ed. it. a cura di C. Lamparelli, Mondadori, Milano 2001

ALCUNE FONTI DELL'ADVAITA VEDĀNTA IN TRADUZIONE INGLESE

A. J. Alston, *The Naiṣkarmya Siddhi of Śrī Sureśvara*, Shanti Sadan, London 1959

V. M. Apte, *Brahma-Sūtra-Shankara-Bhāshya*, Popular Book Depot, Bombay 1960

V. Bhattacharyya, *The Āgamaśāstra of Gaudapāda*, University of Calcutta, Calcutta 1943

M. Chatterjee, *Viveka-cūḍāmaṇi, or Crest-Jewel of Wi-*

sdom of Śrī Śaṅkarācārya, Theosophical Publishing House, Adyar 1947

V. H. Date, *Vedānta Explained, Śaṅkara's Commentary on the Brahma-sūtras*. 2 vols., Bookseller's Publishing Co., Bombay 1954

P. C. Devanji, *Siddhantabindu by Madhusūdanasarasvati: A Commentary on the Daśaśloki of Śaṅkarācārya*, vol. LXIV, Oriental Institute, Baroda 1933

M. Hiriyanna, *Vedānta-sāra (by Sadānanda): A Work on Vedānta Philosophy*, Oriental Book Agency, Poona 1929

S. Jagadānanda, *Upadeshasāhasrī of Śrī Sankarācārya* ("A Thousand Teachings"), Sri Ramakrishna Math, Poona 1961

G. Jha, *The Chāndogyaopaniṣad* ("A Treatise on Vedānta Philosophy Translated into English with the Commentary of Śaṅkara"), Oriental Book Agency, Poona 1942

R. D. Kamarkar, *Gauḍapāda-Kārikā*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1953

R. D. Kamarkar, *Vedāntakalpālatikā by Madhusūdana Sarvastī*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1962

S. Madhavananda, *The Brhadāranyaka Upaniṣad: with the Commentary of Sankarācārya*, Advaita Ashrama, Almora 1950

T. M. P. Mahadevan, *The Saṁbandha-Vārtika of Sureśvārācārya*, University of Madras, Madras 1958

S. Nikhilanānda, *The Māṇḍūkhyopaniṣad with Gauḍapāda's Kārikā and Śaṅkara's Commentary*, Sri Ramakrishnan Asrama, Mysore 1955

S. Nikhilanānda, *Self-Knowledge: An English Translation of Śaṅkarācārya's Ātmabodha*, Sri Ramakrishna Math, Madras 1947

- S. Nikhilanānda, *Vedāntasara: or The Essence of Vedānta of Sadananda*, Yogindra, Advaita Ashrama, Almora 1949
- S. S. Śāstrī, T. R. S. Ayyaṅgār, *The Jīvan-Mukti-Vivēka* ("The Path to Liberation-In-This-Life of Śrī Vi-
dyāranya)", The Theosophical Publishing House, Madras
- S. S. Śāstrī, *Siddhanta-leśa-saṅgraha*, University of Ma-
dras, Madras 1935.
- S. S. Śāstrī, *Vedāntaparibhāṣā* by Dhamarāja Ahdvarin,
The Adyar Library, Adyar 1942
- S. S. Śāstrī, C. K. Raja, *The Bhāmatī of Vācaspati: on
Śaṅkara's Brahmasutrabhāṣya (Catus-sūtrī)*, Theosophical
Publishing House, Madras 1933
- S. S. Śāstrī, S. Sen, *Vivaraṇa-prameya-saṅgraha*, The Sri
Vidya Press, Madras 1941
- A. M. Sastry, *The Bhagavad-Gita: with the Commentary of
Sri Sankaracharya*, V. Ramaswamy Sastrulu & Sons, Ma-
dras 1961
- H. P. Shastri, *Panchadasi: A Treatise on Advaita Metaphy-
sics by Swami Vidyaranya*, Shanti Sadan, London 1956
- G. Thibaut, *The Vedānta-sūtras with the Commentary of
Śaṅkarācārya*, voll. XXXIV and XXXVIII of Sacred Books of
the East, The Clarendon Press, Oxford 1890-1896
- D. Venkararamiah, *The Pañcapādika of Padmapāda*,
vol. CVII, Oriental Institute, Baroda 1948

ALCUNE FONTI SECONDARIE SULL'ADVAITA VEDĀNTA

- S. K. Belvalkar, *Vedānta Philosophy*, Bilrakunja Publi-
shing House, Poona 1929
- A. S. Bhattacharya, *Studies in Post-Śaṅkara Dialectics*,
University of Calcutta, Calcutta 1936

K. C. Bhattacharyya, *Studies in Vedantism*, University of Calcutta, Calcutta 1909

K. Bhattacharyya, *An Introduction to Advaita Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta 1924

A. K. R. Chaudhuri, *Self and Falsity in Advaita Vedānta*, Progressive Publishers, Calcutta 1955

S. K. Das, *A Study of the Vedānta*, University of Calcutta, Calcutta 1937

D. M. Datta, "Inward and Outward Advaita Vedānta", «The Philosophical Quarterly», vol. xxx, October 1957

D. M. Datta, *The Six Ways of Knowing: A Critical Study of the Vedānta Theory of Knowledge*, The University of Calcutta, Calcutta 1960

N. K. Devaraja, *An Introduction to Śaṅkara's Theory of Knowledge*, Motilal Banarsī Dass, Delhi 1962

R. Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedānta*, The Noonday Press, New York 1958; trad. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, Adelphi, Milano 1992

P. Hacker, *Vivarta: Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden 1953

S. S. Hasurkar, *Vācaspati Miśra on Advaita Vedānta*, Mithila Institute, Darbhanga 1958

D. H. H. Ingalls, "Śaṅkara on the Question: Whose Avidya?", «Philosophy East and West», III, n. 1

D. H. H. Ingalls, "Śaṅkara's Arguments against the Buddhists", «Philosophy East and West», III, n. 4, 1954

K. A. K. Iyer, *Vedānta, or the Science of Reality*, Ganesh and Co., Madras 1930

O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, P. Genthner, Paris 1937

J. Levy, *The Nature of Man According to the Vedānta*, Routledge and Kegan Paul, London 1956

T. M. P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita*, Luzac and Co., London 1938

T. M. P. Mahadevan, *Gaudapāda: A Study in Early Advaita*, University of Madras, Madras 1954

G. R. Malkani, *Vedantic Epistemology*, The Indian Institute of Philosophy, Amalner 1953

K. S. Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Columbia University Press, New York 1961

K. Sastri, *An Introduction to Advaita Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta 1926

B. K. SenGupta, *A Critique on the Vivaraṇa School*, The Author, Calcutta 1959

R. P. Singh, *The Vedānta of Śaṅkara—A Metaphysics of Value*, vol. I, Bharat Publishing House, Jaipur 1949

M. Sircar, *Comparative Studies in Vedantism*, Humphrey Milford, Bombay 1927

J. F. Staal, *Advaita and Neo-Platonism: A Critical Study in Comparative Philosophy*, University of Madras, Madras 1961

V. P. Upadhyaya, *Lights on Vedānta*, vol. VI, Chaukhamba Sanskrit Series office, Varanasi 1959

W. S. Urquhart, *The Vedānta and Modern Thought*, Oxford University Press, London 1928