



## 11. Da manana a nididhyāsana

In qualunque modo *nididhyāsana* sia chiamato nei diversi testi, il punto di partenza su cui si basa è sempre l'Ātma *pratyāya*, vale a dire la certezza d'essere il Sé esistente e cosciente; questa è una esperienza indiscutibile, condivisa anche tra gli uomini comuni (*sarvaloka prasiddhānubhava*). Ma l'uomo comune confonde la certezza di esistere come Sé cosciente con il proprio senso dell'“io”. L'iniziato all'*Advaita Vedānta* deve invece corroborare questa esperienza assumendo la consapevolezza che il Sé non è l'“io”, bensì il Brahman, com'è dimostrato dalla conoscenza della propria vera natura (*Ātma svarūpa*). Il *sādhaka*, cioè, deve anzitutto riconoscere l'assolutezza della prospettiva metafisica (*pāramārtika siddhānta*) che riguarda il Brahman Supremo (*Parabrahman*), distinguendola da qualsiasi altro punto di vista fino a quel momento condiviso, che appare allora come parziale e illusorio. Tuttavia questo rovesciamento di prospettiva si può presentare spontaneamente solo a conclusione di un percorso di conoscenza non suprema (*aparavidyā*), prenatale<sup>1</sup> o compiuto durante la vita attuale, come purificazione attraverso gli elementi grossi e sottili della propria individualità, ciò che costituisce la catarsi della mente (*mānasa śodha*) o restaurazione dello stato mentale primordiale (*ādya sthāna*). Ciò predispone l'iniziato a mettersi in contatto con un maestro di *Vedānta* realizzato, dal quale ottenere l'insegnamento (*upadeśa*) del metodo discriminativo per mezzo del “*neti neti*” upaniṣadico<sup>2</sup>. Vale a dire che dal *guru* dovrà imparare l'uso di *manana* in accordo con la dottrina<sup>3</sup>, al fine di procedere per intuizione. Infine dovrà collocarsi in una prospettiva tale da identificarsi con la propria coscienza del Sé, in modo da riconoscere l'onnipervadenza dell'Ātman in tutti i fenomeni duali, praticando così *nididhyāsana*, o *ādhyātmika yoga*.

Passiamo ora a descrivere più tecnicamente come, attraverso *manana*, s'arrivi all'*Adhyātma*. Tutta l'esperienza del mondo esterno è garantita esclusivamente dalle cinque facoltà di senso: l'udito (*śrotra*), che recepisce i suoni acuti o gravi, continui o ripetuti, in tonalità diverse, prodotti nell'ambiente esterno al nostro corpo; la vista (*cakṣus*), che ravvisa le forme e i colori; il tatto (*tvak*), che degli oggetti che entrano in contatto con la pelle afferra le sensazioni di caldo-freddo, morbido-duro, liscio-scabro, leggero-pesante; il gusto (*rasanā*), che assapora il dolce, il salato, l'aspro, l'amaro, il piccante, l'astringente; l'odorato (*ghrāṇa*), che riceve il fragrante, il fruttato, l'agro, il pungente, il mucido e il rancido. Al di fuori di queste esperienze sensoriali, non si può aver alcun contatto con gli oggetti esterni. Inoltre, possiamo affermare che se non ci fossero questi cinque strumenti di sensazione, non avremmo alcuna prova dell'esistenza del mondo esterno. O, per meglio dire, il mondo esterno non esisterebbe in quanto tale. I *jñānendriya* quindi sono ciò che fa esistere il mondo. Perciò le facoltà di senso sono il “Sé” del mondo.

*Tutto questo*<sup>4</sup> in verità è il Brahman: questo Ātman è Brahman e questo Ātman ha quattro piedi (*pāda*).<sup>5</sup> Il primo *pāda* è *Vaiśvānara*, il cui dominio è lo stato di veglia. Egli conosce gli oggetti esterni.<sup>6</sup>

Quando è messo in relazione con ciò che gli è diverso (*anātman*) l'Ātman, appare all'uomo ordinario in quattro forme differenti: sembra che dimori all'interno del proprio *aham*; sembra pervadere le cose esterne; rimane

<sup>1</sup> A differenza delle vie del non-Supremo, che attribuiscono le qualifiche dell'iniziato esclusivamente agli effetti del *karma* operato in passate esistenze, l'*Advaita Vedānta* riconosce la priorità su di essi della conoscenza raggiunta negli stati prenatali. Tale conoscenza appare sotto forma di *saṃskāra* mentali, che costituiscono ciò che definiamo qualifiche intellettuali.

<sup>2</sup> Qualora ciò non accadesse, l'iniziato dovrà percorrere il sentiero postumo del *devayāna* che lo condurrà a incorporarsi al *jīva ghaṇa* nel *Brahma loka*. A proposito di questo destino postumo, le *Upaniṣad* affermano che da là “non si ritorna, non si ritorna”. Questo non è ancora il *mokṣa*: tuttavia i *jīva* che si trovano in questa situazione hanno ancora la possibilità di ottenere ivi la conoscenza del Supremo Brahman e di raggiungere, alla fine del *kalpa*, la Liberazione differita. Ovviamente, a raggiungere la *krama mukti* saranno avvantaggiate quelle anime che in vita, pur avendo seguito una via iniziatica del non Supremo, erano pervenute a conoscere teoricamente la *Parabrahman vidyā*.

<sup>3</sup> Ciò, ovviamente, non vale per quegli *adhikāri* eccezionalmente qualificati ai quali è sufficiente l'audizione per realizzare il *mokṣa*.

<sup>4</sup> Come l'*ego*, *aham*, è il soggetto, questo, *idam*, è l'oggetto. In questo caso con “tutto questo” si definiscono tutti gli *idam*, gli oggetti, vale a dire la totalità del mondo esterno.

<sup>5</sup> Questa dottrina considera che Ātman ha quattro *pāda*, piedi o quarti. I primi tre *pāda* sono denominati *sthāna*, luoghi, o *avasthā*, stati. Per il quarto *pāda*, *Turīya* o *Caturthā*, invece, non sono mai usate tali denominazioni, trattandosi dell'Ātman incondizionato e libero da qualsiasi luogo o stato.

<sup>6</sup> *MāU* I. 2. 3.



comunque indipendente da esse; e, infine, si rapporta con tutti gli oggetti riconosciuti come *anātman*, come un'essenza a essi superiore<sup>1</sup>.

*La mente è superiore ai sensi, l'intelletto è superiore alla mente, il mahān Ātman [il jīvātman] è superiore all'intelletto e l'Indifferenziato supremo è superiore al mahān Ātman.*<sup>2</sup>

*Si dice che i sensi sono superiori [agli oggetti], che la mente è superiore ai sensi, che l'intelletto è superiore alla mente, che il Sé è superiore all'intelletto...*<sup>3</sup>

Naturalmente, le caratteristiche principali dei non-Sé sono diametralmente opposte a quelle dell'Ātman. Perciò gli *anātman* appaiono come esterni, sono pervasi dall'Ātman, dipendono dall'Ātman e risultano inferiori e più grossolani del Sé. Procedendo in conformità a questi quattro criteri, l'inziato *advaitin* sarà in grado di riconoscere la natura del Sé riflettendo su tutta la gradazione degli oggetti manifestati a partire dal mondo esterno, fino a raggiungere l'Ātman interiore. In questo modo di procedere per mezzo del *manana*, il primo gradino consisterà nel rimuovere il mondo esterno per mezzo dei *jñānendriya*. Ovvero, dopo aver riconosciuto che si può avere l'esperienza del mondo esterno solamente attraverso le vibrazioni sensibili che sono recepite dai sensi, si arriva alla consapevolezza che non c'è alcun mondo esterno che sia indipendente da queste sensazioni sperimentate dai *jñānendriya*. Avendo compreso a fondo ciò, il *sādhaka* non si rivolgerà più al mondo, poiché non potrà più essere attratto degli oggetti esterni. Il risultato di questa ferma presa di coscienza è definito come "eliminazione del mondo esterno per mezzo delle facoltà di senso". Questo è un primo passo sulla via della rinuncia (*vairāgya* o *saṃnyāsa*).

Dopo questo primo gradino preparatorio, si deve individuare qual è la fonte dei *jñānendriya*. Procedendo allo stesso modo, il *sādhaka* arriverà alla conclusione che la mente è il Sé delle facoltà di senso, in quanto coordina e unifica le informazioni che riceve. Anche in questo caso il *manas* appare risiedere nei sensi, pervadendoli interamente, pur rimanendone distaccato, poiché risulta comunque sempre superiore ai *jñānendriya*. Di converso si procederà a considerare che i sensi sono esterni alla mente, pur essendone pervasi; le facoltà di senso, perciò, appaiono dipendenti dal *manas* che è loro superiore. Perciò lo stesso rapporto di sudditanza che hanno gli oggetti esterni nei confronti dei sensi si ritrova nella subordinazione dei *jñānendriya* alla mente. Ciò comporta la ferma presa di consapevolezza da parte del *sādhaka* che è la mente che prende l'apparenza non solo delle facoltà di senso, ma anche del mondo esterno, ivi comprese la concezione della perennità temporale, dell'immensità spaziale, della causalità e delle altre condizioni dell'esistenza corporea. Questa presa di coscienza è definita come "eliminazione dei sensi per mezzo della mente".

Dopo di ciò si dovrà procedere per questa via d'introspezione a esaminare l'intelletto. La *buddhi* è la facoltà di decisione che delimita e oggettiva l'agitazione e l'emotività del *manas*. L'intelletto, perciò, è il Sé della mente. Con acuta attenzione, si eliminerà la mente per mezzo dell'intelletto, procedendo grazie alle osservazioni già usate nei gradini precedenti. Il discepolo arrivato a questo livello s'identifica alla *buddhi*. Per lui non ci sono più né mente né sensi né mondo esterno che possano sussistere indipendentemente dall'intelletto. Questa presa di coscienza è definita come "eliminazione della mente per mezzo dell'intelletto".

A questo punto il *sādhaka* discriminerà l'intelletto (*buddhi*) dal suo substrato, ovvero l'*aham*, il senso dell'"Io"<sup>4</sup>. L'*aham* oggettiva l'intelletto in questo modo: «Il mio intelletto è capace di comprendere questa e quella cosa, mentre è incapace di comprendere tal'altra. Invece l'"Io" mi è sempre ugualmente

<sup>1</sup> Invece di superiore, *para*, si può trovare altrove anche il termine *sūkṣmantara*, più sottile, con il medesimo significato.

<sup>2</sup> *KU* II. 3. 7.

<sup>3</sup> *BhG* III. 42.

<sup>4</sup> Si noterà che qui scriviamo "Io" con la maiuscola, in quanto, in realtà il *jīvātman*, per sua natura, non è null'altro che l'Ātman stesso. Esso appare individualizzato e distinto dall'Ātman soltanto per ignoranza. Questa idea distorta dell'"io" minuscolo o *aham* è in realtà un prodotto dell'immaginazione della *buddhi* (ricordiamo che la *buddhi*, quando produce questo falso oggetto della sua conoscenza, è detta *ahamkāra*, ciò che produce l'"io") e, come tale, è davvero l'unico oggetto che non solo è illusorio, ma assolutamente irreal.





presente». Da ciò deriva che l'*ego* è l'essenza interiore all'intelletto: inoltre, a questo punto, ci si accorgerà che è l'*aham* che gode o soffre per le scelte della *buddhi*. Ciò sta a dimostrare che l'intelletto è strumentale nei confronti del senso dell'"Io", e che quanto la *buddhi* considera piacevole o spiacevole, in realtà diventa esperienza dell'*aham*, e l'*aham* s'identifica in qualche modo con quelle sensazioni piacevoli o spiacevoli. Perciò l'"Io" ne è il vero fruitore. Quando questo senso dell'"Io" è considerato nella dimensione microcosmica, cioè nel particolare, esso è chiamato *jīvātman*. Quando questo medesimo senso dell'*ego* si riferisce alla prospettiva macrocosmica o universale, esso è chiamato Hiranyagarbha. La distinzione tra *jīvātman* e Hiranyagarbha, tuttavia, ha senso soltanto per coloro che sono impegnati in vie che appartengono al dominio del Brahman non-Supremo. Infatti, nelle vie della conoscenza non suprema (*aparavidyā*) il *sādhaka* può superare quella distinzione solo nei prolungamenti della vita postuma quando, a conclusione del *devayāna*, egli si universalizzerà incorporandosi a Hiranyagarbha, considerato come *jīva ghana*. In *jīva ghana*, come dice lo stesso termine, i *jīva* sono reintegrati in una unica "nube" vitale, un "insieme sintetico di vita" per "non più ritornare".

Non è così per il *Vedānta*. Quando, durante la vita nel corpo, l'*advaitin* arriva a quel grado di coscienza in cui si discrimina tra *aham* e intelletto, il suo *jīvātman* appare allora identico a Hiranyagarbha<sup>1</sup>. L'identità *jīvātman*-Hiranyagarbha è denominata in termini vedāntici *mahān Ātman*, il grande *Ātman*. Questo significa che qui il *sādhaka* ha realmente inglobato in Sé tutti i mondi (*loka*) e gli stati (*avasthā*) individuali di veglia e di sogno<sup>2</sup>. A questo punto l'intelletto è del tutto rimosso per mezzo dell'*aham*. Ovviamente per arrivare a questa rimozione si deve riflettere per mezzo dei medesimi quattro criteri esposti nelle righe precedenti. Quindi l'*aham*, considerato nella sua dimensione di *mahān Ātman*, appare evidentemente essere il Sé di tutti gli oggetti formali, sia esterni sia interni. Questa presa di coscienza è definita come "eliminazione della *buddhi* per mezzo del *mahān Ātman*".

Quando si considera il senso dell'*aham*, esso appare invariabilmente accompagnato da tutto il corteo degli oggetti appartenenti al suo proprio mondo. E qui sarà essenziale ricordare e ragionare intuitivamente che il nostro *aham* nello stato di veglia (*jāgrat avasthā*) e quello nello stato di sogno (*svāpna avasthā*) non sono il medesimo "io". Infatti, essi non hanno alcuna relazione reciproca, per quanto strano possa sembrare all'esperienza ordinaria, *vyāvahārika anubhāva*:

[L'*Ātman*], dopo aver fruito e aver vagato in stato di sogno, dopo aver sperimentato lì buone e cattive azioni, torna indietro alla sua condizione precedente, cioè allo stato di veglia, procedendo in senso contrario [rispetto a quello in cui era entrato in stato di sogno]. Non si porta dietro nulla di tutti gli oggetti che aveva visto durante il suo vagare, perché questo Puruṣa rimane incontaminato. E allo stesso modo, dopo aver fruito e aver vagato in stato di veglia, dopo aver sperimentato lì buone e cattive azioni, torna indietro alla sua condizione precedente, procedendo in senso contrario [rispetto a quando era entrato in stato di veglia], allo stato di sogno.<sup>3</sup>

L'*Ātman* assume nel sogno un senso dell'*ego* tipico di quello stato che proietta un suo proprio mondo onirico:

*Questo autoluminoso [Deva], assumendo parvenze talvolta nobili e talvolta animalesche, proietta innumerevoli forme: talvolta gode ridendo della compagnia di fanciulle, talvolta presenziando a scene orribili.*<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Per la verità nel *Vedānta vicāra*, anche la reintegrazione degli oggetti esterni negli *indriya*, degli *indriya* nel *manas*, del *manas* nella *buddhi* avviene in forma non duale; perciò il metodo conoscitivo rimuove fin dall'inizio ogni illusoria distinzione tra macrantropo, macrocosmo e microcosmo (*adhibhūta*, *adhidaiva* e *adhyātman*).

<sup>2</sup> Nelle vie della conoscenza non suprema (*aparavidyā*), come s'è già accennato, ciò viene raggiunto solamente dopo la morte. Perciò la restaurazione in vita dello stato primordiale (*ādya avasthā*) per l'iniziato alla conoscenza non suprema si limita allo sviluppo delle possibilità di quell'individuo particolare, senza giungere a reintegrare in sé l'intero grado universale di esistenza a cui appartiene. Quella reintegrazione avverrà dunque nel *post mortem*, a conclusione del "viaggio divino dell'essere" (*devayāna*).

<sup>3</sup> BU IV. 3. 15-16. Si noti che chi apparentemente passa attraverso gli stati non è l'*aham* ma l'*Ātman*, qui chiamato *Puruṣa*.

<sup>4</sup> BU IV. 3. 13.





Naturalmente ciò avviene in maniera analoga di quando l'Ātman si ritrova nello stato di veglia. E dove non c'è senso dell'"io" non vi è alcuna traccia di nessun mondo, com'è il caso della *suṣupti avasthā*. Per questo motivo il Macrocosmo e il microcosmo devono essere considerati in modo unitario: e questo è peculiare del *Vedānta*. Per ottenere conferma di ciò, dobbiamo considerare la vita in questo mondo da un punto di vista onnicomprensivo sulla base dell'esperienza intuitiva universale. Quando appare l'*aham* dello stato di veglia, viene in esistenza l'intero mondo della veglia. Esattamente allo stesso modo quando compare l'"io" dello stato di sogno, assieme a lui prende esistenza il mondo del sogno. Ma, quando nello stato di sonno profondo questi due tipi di *aham*, accompagnati dal loro seguito di *buddhi*, *manas*, e sensi, scompaiono, non vi è più alcuna traccia di qualsiasi mondo e di qualsiasi dualità. Perciò è evidente che questi *aham* sono il sé di tutti i fenomeni manifestati. Che ovviamente non è ancora l'Ātman in quanto tale.

A questo punto il *sādhaka* dovrà oggettivare il suo senso dell'"io", "collocandosi" nella vera natura del proprio Sé che è il Testimone (*Sākṣin*) dell'"io". Per fare del senso dell'"io" un oggetto, l'unico metodo da usare è la discriminazione<sup>1</sup>. Quando per mezzo dell'attenzione contemplativa (*nididhyāsana*) si arriverà a riconoscere il grado di realtà dell'*aham*, ovvero quando lo si considererà come un oggetto altro da Sé, allora ci si troverà nella propria vera natura di Ātman, poiché solo quest'ultimo è il Testimone dell'*ego*. Non c'è necessità di alcuno sforzo per "collocarsi" nella vera natura del Sé, poiché essa è la nostra stessa natura come Essere totale, il quale è sempre Quello (*tat*). Ci si forma l'errata idea che "io sono così e così" a causa della falsa identificazione con i non-sé, come l'*ego*, la *buddhi* ecc. Assumendo questo processo di discriminazione con la mente (*antaḥkāraṇa*) concentrata su questo *Ādhyātmiya yoga*, come è stato descritto qui in poche righe, si cancella la propria identificazione con l'*aham* e con tutto il suo seguito. Per esempio, quando il *sādhaka* discrimina il senso dell'*ego* come appare nello stato di veglia dal diverso senso dell'*ego* che appare nello stato di sogno, mentre scompaiono del tutto nello stato di sonno profondo, in quel momento egli rinuncia alla sua identificazione con l'idea di "io". Ma quando egli volesse esprimere questa intuizione, allora immediatamente egli si riapproprierebbe del suo senso dell'"io" e degli strumenti che sono usati da quest'ultimo, proprio per poter spiegare la sua intuizione. Ciò lo può portare a essere confuso e potrebbe pensare: «Ho conosciuto l'assenza del senso dell'"io" nel sonno profondo per mezzo del mio intelletto e della mia mente». Invece non può essere così, perché *suṣupti* non è manifestato e in quel dominio le facoltà individuali non hanno accesso per poter indagare. Quindi, per "collocarsi" nella vera natura del Sé, non c'è altro mezzo se non quello della discriminazione. Ciò è spiegato molto chiaramente da Śaṅkara<sup>2</sup>. Una citazione summenzionata si conclude in questo modo:

*Chi usa la discriminazione, viveka, riconduca [...] il mahān Ātman [il jīvātman] all'immutabile Ātman [Śāntātman].*<sup>3</sup>

Vediamo ora, dunque, qual è il significato di questa frase. Per mezzo dell'*Adhyātman* il *sādhaka* giunge a conoscere che la propria natura è al di là dell'"io". Quando diventa cosciente di questa verità, allora rimane in se stesso come Testimone dell'*ego*. Perciò conoscere il Sé vuol dire essere il Sé; ed essere il Sé vuol dire cessare di identificarsi con il non-Sé. Qui il *sādhaka* è penetrato all'interno di se stesso riflettendo intensamente con discriminazione ed è arrivato al limite estremo della dualità, al centro stesso dell'esistenza, dove sta come puro Ātman o Testimone dell'*ego*. In seguito, allo stesso modo con cui aveva proceduto anteriormente, ma in senso inverso, egli dovrà osservare la natura onnipervadente del Testimone in tutte le cose, a partire dall'*ego* fino al mondo esterno. In questo modo prenderà coscienza che ciò che fino a quel momento aveva considerato non-sé, (*anātman*) non ha

<sup>1</sup> Alcuni *sādhaka* intellettualmente qualificati possono raggiungere la Liberazione a conclusione di *manana*, com'è attestato nel caso di Maitreyī. Non si deve però cadere nell'errore di credere che *śrāvana*, *manana* e *nididhyāsana* siano tecniche diverse per natura o fasi in successione, poiché in realtà si tratta sempre della medesima contemplazione considerata da tre angolature diverse. In realtà esse corrispondono alle tre caratteristiche dello *yogi* perfetto o *kevala*, denominate *pāṇḍitya*, *bālyā* e *mauna*.

<sup>2</sup> *BSSBh* I. 1. 4.

<sup>3</sup> *KU* I. 3. 13.





alcuna esistenza indipendente dalla vera natura del Sé. Né è possibile a questo punto distinguere il Sé da tutto il resto in base alle concezioni di tempo e di spazio, perché tempo, spazio e causalità fanno parte esclusivamente del dominio dell'*aham*. Perciò nemmeno il non-sé è nel tempo e nello spazio, poiché la vera natura dell'*Ātman*, da cui l'*anātman* è indistinguibile, non è sottoposta alle condizioni di tempo e spazio. Quindi non è possibile affermare che il Sé viene prima e il non-sé viene dopo, o che il Sé sta qui e il non-sé lì. Rigorosamente parlando tutte le apparenze di non-sé sono pervase solo dall'*Ātman*, esattamente come l'acqua pervade le onde e la creta ogni tipo di vasellame. Perciò non c'è alcun *anātman* che esista in quanto tale diverso da *Ātman*. Quando non si conosce la vera natura del Sé, allora ci si forma un'idea errata del Sé, come se esso fosse non-sé. Da qui l'errore di credere che il mondo non sia il Sé e perciò che sia inesistente. Questa verità è confermata dal seguente passaggio della *śruti*:

*Perché il fatto è che dove c'è dualità là uno vede l'altro, là uno annusa l'altro, là uno gusta l'altro, là uno parla all'altro, là uno ascolta l'altro, là uno pensa all'altro, là uno tocca l'altro, là uno conosce l'altro. Ma quando per quella persona tutto è diventato il solo Ātman, chi si potrebbe vedere e con che cosa? Chi si potrebbe annusare e con che cosa? Chi si potrebbe gustare e con che cosa? A chi si potrebbe parlare e con che cosa? Chi si potrebbe toccare e con che cosa? Chi si potrebbe conoscere e con che cosa? Con cosa si potrebbe conoscere Quello per mezzo di cui si conosce tutto?*<sup>1</sup>

Proprio per questa ragione Śaṅkara ha dichiarato quanto segue a proposito della relazione causale che intercorre tra Brahman-*Ātman* e il mondo:

*Perciò si deve concludere che, come lo spazio in una giara e lo spazio in un vaso e altri apparenti spazi conclusi, non sono nient'altro che l'unico spazio cosmico, proprio come l'acqua e altre apparizioni in un miraggio non sono nient'altro che il deserto, perché quello spazio, quell'acqua ecc. sono di tale natura da poter apparire e scomparire, e quella loro apparenza è indefinibile; così anche questo mondo molteplice di esperienze e di cose sperimentate, altro non è in essenza che Brahman.*<sup>2</sup>

Da quanto precede, si può giungere alla conclusione che il Brahman, ossia il Sé, è la realtà e il mondo è una falsa apparenza. Attraverso questo processo investigativo, quando il discepolo arriva a comprendere la falsità dei fenomeni del mondo sottoposto alla dualità, compreso il senso dell'"io", allora egli s'identifica del tutto naturalmente nell'assoluto Sé non duale. E, avendo riconosciuto che anche i non-sé non esistono separatamente, ma sono parte integrante dell'*Ātman*, egli realizza la totalizzazione dell'Essere o *aiśvarya*<sup>3</sup>. Questo è il risultato finale dell'*Ādhyātmika yoga*, ossia di *nididhyāsana*.

<sup>1</sup> BU IV. 5. 15.

<sup>2</sup> BU IV. 5. 15.

<sup>3</sup> Ovviamente questa è la Signoria suprema, in cui non esiste null'altro che Īśvara non duale, poiché signoria e sudditi non sono distinti da Lui. Altrimenti si dovrebbe dare una impossibile risposta alla domanda: "Chi potrebbe essere signoreggiato e con che cosa?".

