



## 15. Commento al “Tattvamasi” di Śaṅkarācārya (II)

19. *Risposta del vedāntin*: Non è affatto così, perché la vetta delle Upaniṣad è il “Neti neti” e nient’altro. Nella prima parte della śruti l’argomento tratta dei risultati che si ottengono per mezzo delle azioni rituali, ma non della Liberazione che è l’Esistenza eterna non raggiungibile con i mezzi dell’azione.

20. Come il padre, pur non avendo alcun dolore, partecipa al male di un figlio sofferente, tanto che [quel male] gli si sovrappone, così l’ego si sovrappone al Sé che è eternamente libero da qualsiasi sofferenza.

21. La sovrapposizione dell’ego sul Sé, anche se non è reale, appare come reale, ed è confutata per mezzo della discriminazione della śruti [vale a dire il] “neti neti”. Dopo tale confutazione, nessuna imposizione d’un metodo ripetitivo che avalla la realtà della sovrapposizione potrà mai essere considerata ragionevole.

Il vedāntin, nel confutare l’oppositore, parte dalla constatazione che le Upaniṣad, come abbiamo già dichiarato in precedenza, contengono due argomenti diversi in opposizione tra loro. Quasi tutte le Upaniṣad, infatti, a eccezione della Māṇḍūkya Upaniṣad, iniziano descrivendo delle vie che si basano su azioni rituali, siano esse azioni compiute con il corpo, con la parola o con la mente. Cioè vi si illustrano metodi che conducono al non-Supremo. Ma nella parte centrale e conclusiva, tutte le Upaniṣad prendono le distanze dai metodi basati sull’azione, mettendo in luce l’assoluta superiorità della via della conoscenza. La conoscenza, che prescinde da qualsiasi legame con l’azione, è ciò che permette di riconoscere l’eterna identità del “proprio” Ātman con il Brahman. Il metodo conoscitivo consiste nella discriminazione (viveka) di ciò che è non reale dalla Realtà, che si attua per mezzo del “non questo non questo” (neti neti). La discriminazione è l’insegnamento supremo delle Upaniṣad, e non, come qualcuno pensa, l’affermazione dell’identità Brahman-Ātman: questo perché l’ultima è soltanto una affermazione di principio che non consente di realizzare la conoscenza di quell’identità. Invece il “neti neti” è lo strumento efficace per rimuovere l’ignoranza sulla natura del Sé.

La differenza tra le vie del non-Supremo e la conoscenza del Supremo Brahman consiste nel fatto che le prime non rimuovono la sovrapposizione (adhyāsa). Questo argomento è stato da noi già accennato quando abbiamo dichiarato che ciascun essere ha la consapevolezza, come intuizione primordiale (sarvaloka prasiddhānubhava), dell’“io esisto” e dell’“io sono cosciente” che rappresenta un’esperienza liminale dell’identità del “proprio” Ātman con il Brahman. L’esperienza intuitiva, qui descritta, è travolta all’istante dal divenire, che trascina l’“io” nel mondo dell’azione coinvolgendolo nell’esclusiva sperimentazione del mondo esterno<sup>1</sup>. L’“io” empirico, in realtà, non è altro che una falsa apparenza che si sovrappone alla reale natura dell’Ātman. Questa sovrapposizione (adhyāsa) dell’“io” sul Sé è illustrata nel nostro testo con l’esempio di un padre che partecipa nella propria carne alla sofferenza dei dolori del figlio malato essendone emotivamente coinvolto, anche se egli, in realtà, è completamente sano. Una via basata sulla meditazione rituale di un simbolo che vorrebbe rappresentare il Brahman, agisce nell’ambito di questa sovrapposizione accettandola come reale. Perciò, non liberando dall’illusorietà della sovrapposizione, una tale via non potrà condurre a riconoscere la propria identità con il Sé, vale a dire la propria vera natura che è l’Esistenza cosciente, rimanendo così limitata al dominio dell’azione. E con l’azione non si esce dal mondo dell’azione. Perciò la śruti, nella sezione dedicata alla conoscenza, promuove come unico metodo la discriminazione del Reale dal non reale (satasat viveka), che collocherà anche la meditazione basata sulla ripetizione nell’ambito del non-reale. La spiegazione della ragione per la quale le Upaniṣad prima affermano e, apparentemente, indicano le vie della conoscenza non suprema (aparavidyā) come metodo raccomandato, per poi, di seguito, denunciarne l’insufficienza, si ritrova nell’applicazione dell’adhyāropāpavāda usato come “metodo”. Questa tecnica consiste in una intenzionale accettazione di false apparenze sovrapposte alla realtà, per poi procedere alla conseguente loro confutazione. In tal modo si imposta il vicāra, iniziando dall’esperienza dell’ignoranza ordinaria (avidyā) da cui parte il principiante, per poi smantellarne i presupposti, rivelando così la realtà soggiacente all’apparenza (adhyāsa).

<sup>1</sup> Quello della veglia. Anche il mondo del sogno, apparentemente interno se considerato dalla veglia, appartiene a questa esperienza esteriore agli occhi del sognatore.



22. Come è facilmente confutato il colore che gli ignoranti sovrappongono al cielo, come se quest'ultimo fosse colorato di celeste, così è rimossa la sovrapposizione dell'ego sul Sé.

23. In questo modo si respinge non la realtà, ma soltanto ciò che falsamente le si sovrappone, come quando la śruti proibisce di accendere un fuoco in cielo, cosa evidentemente impossibile. Infatti se si negassero cose davvero esistenti, la Liberazione sarebbe fatalmente qualcosa di transitorio.

Se s'immerge una stoffa in una vasca d'acqua colorata d'azzurro, la si ritira poi macchiata di quel colore. Se invece si lancia una stoffa verso il cielo, essa ritorna giù dello stesso colore che aveva prima di esservi lanciata: non ritorna dipinta di celeste. Con questo esempio classico si dimostra che il colore del cielo è una sovrapposizione mentale degli ignoranti. Indagando in tal modo, si rimuove ciò che si sovrappone alla realtà, liberando la realtà dall'apparenza. Quando la śruti proibisce di accendere il fuoco sacrificale in cielo non fa altro che rimuovere una autentica impossibilità, in quanto il fuoco può essere acceso soltanto sulla terra, non in cielo. Si possono rimuovere soltanto cose apparenti, irreali, perché la rimozione di cose realmente ed eternamente esistenti porterebbe come conseguenza a rimuovere anche l'eternità della liberazione: infatti, avendo negata l'esistenza di cose reali e immutabili, allora la liberazione sarebbe certamente transitoria. È perciò possibile rimuovere l'apparenza del serpente sovrapposto alla corda: questa rimozione sarà dunque permanente. Se invece si riconosce la realtà della corda, non si potrà rimuovere la corda se non transitoriamente chiudendo gli occhi o uscendo dalla stanza in cui giace. Ma la realtà della corda rimarrà immutata.

24. Si può attribuire una parola o un pensiero solamente a oggetti conoscibili, ma non a ciò che non è un oggetto. Il Brahman, che è il Sé di tutti essi, ego compreso, non rientra in questa categoria.

Se si considera il verbo 'conoscere' come un'azione investigativa che si esercita nei confronti di oggetti conoscibili, allora questi oggetti potranno essere passibili di una descrizione. Il conoscitore potrà perciò attribuir loro un nome, un'idea, un ricordo, un giudizio, una caratteristica, ecc. Colui che si pone come soggetto agente può dunque attribuire agli oggetti della sua azione cognitiva le percezioni, i concetti, le utilità che ne derivano. Questo vale per l'azione della conoscenza come per qualsiasi altra azione. Così anche l'azione di mangiare induce il mangiatore a dare al cibo mangiato un nome, una descrizione, associargli il giudizio se è "buono o cattivo" e a riservargli un posto nella memoria.<sup>1</sup>

Il Brahman però non fa parte della categoria degli oggetti, in quanto esso è l'unico soggetto per sua natura non oggettivabile. Il Brahman è il soggetto reale, che rimane soggiacente a tutti gli oggetti senza esserne mai alterato, poiché esso è il Sé di tutto, anche dell'ego<sup>2</sup>. Perciò al Brahman non possono essere attribuiti né corpi, né parole né pensieri: ciò vuol dire che tutto quello che lo simboleggia, pur rappresentandolo in qualche misura, non è che una falsa apparenza (*mithyā, adhyāsa*).

25. Qualsiasi cosa che venga sovrapposta dall'ego al Sé, che è pura Coscienza, come la funzione di agire, è confutata, assieme al medesimo ego, dalla discriminazione della śruti "neti neti".

La sovrapposizione è causata dallo stato di ignoranza (*avidyā*) in cui versa l'ego. Questa attribuzione di apparenza che l'ego sovrappone alla realtà delle cose, si spinge fino al punto da accollare all'Ātman la funzione di agente, com'è il caso di coloro che sono limitati al punto di vista essoterico. Costoro, infatti, sostengono erroneamente che "Dio", com'essi si figurano il Brahman, ha volizioni, ha senso d'attrazione (*rāga*) e di repulsione (*dveṣa*), di piacere (*sukha*) e dolore (*duḥkha*), e, di conseguenza, interviene nel mondo agendo come fosse un essere soggetto al divenire, al *saṃsāra*, perdonando o punendo, preferendo gli uni e respingendo altri per mezzo della grazia o della sua folgore, in modo spesso arbitrario o, come si dice, "imperscrutabile". Persino i

<sup>1</sup> Queste considerazioni valgono per qualsiasi altra azione, anche quella espressa da un verbo intransitivo, seppure in modo meno evidente. In questo caso il complemento oggetto è sostituito da altri complementi indiretti. Per esempio: "una vita sana giova alla salute" significa che la salute fruisce degli effetti di una vita sana.

<sup>2</sup> La *buddhi*, grazie all'apparente coscienza che la anima, e che le è prestata dal Sé per riflesso, può attribuire agli oggetti della sua azione cognitiva un nome, un'idea, un ricordo, un giudizio, una qualità. Ma non può agire nello stesso modo nei confronti dello stesso Sé, poiché quest'ultimo non è oggettivabile. Tuttavia l'intelletto non ammette questa sua limitazione e immagina l'Ātman come fosse l'ego. L'ego, dunque, non è un oggetto, non è un soggetto, ma è solo falsa immaginazione (*mithyā*).



*sādhaka* intenti a seguire una via del non-Supremo (anche per molti di loro il non-Supremo appare come fosse il Dio degli esteriori!) cadono in una simile illusione. Costoro immaginano che il Brahman abbia una collocazione, che può essere descritta come la vetta del cielo o come la caverna del cuore, comunque un "luogo" verso il quale essi procedono al fine di raggiungerLo, superando un certo numero di tappe intermedie. Per raggiungere questa sede del Brahman non-Supremo essi impiegano un periodo di tempo e s'impegnano in uno sforzo nel procedere verso di Lui, superando molteplici ostacoli. Tutto questo è semplice immaginazione (*kalpanā*), errore (*mithyā*), illusione (*Māyā*), perché è l'*ego* ad attribuire falsamente al Brahman-*Ātman* caratteristiche che lo collocano nel tempo, nello spazio e nel dominio del movimento. Tutte queste false apparenze sono distrutte dall'uso discriminativo del "neti neti" che, eliminando anche il pensiero che l'*ego* sia una realtà separata dal Sé e che è il responsabile per tutte le attribuzioni ingannevoli, rendono evidente che l'unica realtà soggiacente al di là di esse è l'*Ātman*, pura Coscienza.

26. *Il Sé è Onnicomprensivo, Interiore, Auto luminoso, Veggente, Esistente, Libero da azione, Esperienza diretta, Sé di tutto, Testimone, Distributore di coscienza, Eterno, Privo di qualità, Non duale.*

Questa elencazione non deve essere considerata composta da attributi o qualità (*guṇa*), poiché questo di cui si tratta è il Supremo Brahman *Nirguṇa*. Infatti ciascuna delle qualità che determinano il non-Supremo Brahman *Saguṇa* descrive una e una sola caratteristica che appare diversa per natura da ogni altra qualità. Per esempio, quando si dichiara che il Brahman non-Supremo è beato (*ānandin*) non si afferma con ciò che è anche potente (*prabhu*) o giusto (*dharmya*), in quanto beatitudine, potenza e giustizia non sono sinonimi. Invece, quando si dice pura Coscienza, Onnicomprensivo, Interiore, Auto luminoso, Veggente, Esistente, Libero da azione, Esperienza diretta, Sé di tutto, Testimone, Distributore di coscienza, Eterno, Privo da qualità, Non duale, queste apparenti attribuzioni sono esattamente sinonimiche tra loro e rappresentano l'unica reale natura *advaita* del Brahman-*Ātman*. Ciò vuol dire che la pura Coscienza è l'onniscienza, perché non c'è nulla al di fuori della Coscienza; e la Coscienza è interiore perché è la vera natura onnicomprensiva di tutto, e via di seguito.

27. *Poiché è costantemente a contatto con il Sé cosciente, anche l'ego appare come fosse cosciente, come un cristallo trasparente sembra rosso se addossato a un fiore rosso. Perciò si attribuiscono al Sé due parole: il senso dell'"io" e il senso del "mio", come apparenza Sua e delle cose che a questa apparenza si riferiscono.*

Date queste premesse, Śaṅkara inizia ora a esaminare che cosa sia realmente l'*ego* (*jīva*), che costituisce l'argomento principe del trattato e la chiave di retta interpretazione del *mahāvākya* "tu sei Quello". Lo *śloka* afferma che l'*ego*, pur essendo non cosciente (*acit*), sembra dotato di coscienza in quanto è la cosa (*tattva*) più prossima al Sé cosciente (*cit*); inoltre propone, per far capire il senso della sovrapposizione, l'esempio di un cristallo traslucido e incolore. Se si accosta a questo cristallo un fiore di colore rosso, il cristallo apparirà anch'esso rosso. Tuttavia, pur apparendo rosso a chi guarda per sovrapposizione di colore, il cristallo mantiene la sua natura trasparente. Il cristallo qui sta per l'*ego* e il colore rosso che gli viene falsamente attribuito, è quell'apparenza di coscienza che gli deriva dalla sovrapposizione del fiore rosso, il quale, a sua volta, simboleggia l'*Ātman* cosciente. Tuttavia questo classico esempio vedāntico è usato spesso anche in senso inverso: in tal caso il cristallo limpido e inalterato rappresenta il Sé e il colore che gli proviene dal contatto con un oggetto colorato è la sovrapposizione che la mente individuale per ignoranza attribuisce all'*Ātman* stesso e non a quell'oggetto. La ragione di questo rovesciamento continuo di prospettiva deve essere trovata nell'evidenza che la sovrapposizione (*adhyāsa*) è biunivoca, nel senso che l'errore mentale consiste simultaneamente nel sovrapporre l'irreale (*asat*) al reale (*sat*) e il reale all'irreale. Il lettore è perciò invitato a considerare entrambi i due punti di vista con l'elasticità mentale richiesta, al fine di non lasciarsi imprigionare da una unica visione schematica. Infatti la seconda parte dello *śloka*, a differenza della prima parte, sottolinea che l'errore consiste nell'attribuire al Sé eterno il senso dell'"io" individuale e del "mio"; e con "mio" s'intendono tutte le cose di sua proprietà o gli oggetti di cui desidera appropriarsi.



28. Si possono attribuire queste due parole<sup>1</sup> all'ego perché è dotato di nascita, d'azione ecc. Ma nessuna parola si confà al Sé interiore poiché Esso è privo di quelle attribuzioni, non essendo un oggetto.

29. Le parole che definiscono l'ego [come "io individuale"] e le altre cose a questo riferite [il "mio"], che sono il riflesso (*ābhāsa*) del Sé interno, designano quest'ultimo solo indirettamente, poiché nessun mezzo lo può descrivere direttamente

30. perché nulla che sia privo di nascita, d'azione ecc. può essere descritto per mezzo di parole.

31. Come le parole che indicano l'azione del fuoco possono essere applicate alle torce accese, non direttamente, ma esclusivamente in senso indiretto, poiché la luce appartiene al fuoco e non alle torce, così le parole che vorrebbero descrivere il Sé sono invece attributi dell'ego che è solo un riflesso del Sé e che, perciò, appare come se fosse il Sé.

Le parole *aham* e *mama* definiscono due pensieri che l'intelletto (*buddhi*) sovrappone al vero "io" considerandolo come fosse un'anima individuale (*jīva*) e riducendolo così a un'entità apparentemente separata dalla sua vera natura di *Ātman*. In questo modo la *buddhi* è come se "creasse" l'"io" individuale, e per questo motivo essa assume il nome di *ahamkāra*<sup>2</sup>, ossia "produttrice del senso dell'io". Questo "io" appare così come qualcosa di impermanente (*anitya*) che nasce, agisce, cresce, decresce, si trasforma, trasmigra. Come s'è già dimostrato, nessuna parola o pensiero può invece essere attribuita direttamente al Sé eterno e immutabile. Per questa ragione il Sé può essere descritto soltanto indirettamente attribuendo qualità e condizionamenti al suo riflesso (*ābhāsa*) individuale, l'*aham*, e alle sue pertinenze, *mama*. Come si dice: "le torce illuminano nel buio", attribuendo alle torce quella proprietà luminosa che appartiene soltanto alla natura del fuoco, così, per descrivere il Sé, ci si avvale delle qualità caratteristiche soltanto dell'ego, trasponendole apparentemente al livello dell'Assoluto. Questa descrizione simbolica è resa possibile dal fatto che l'ego è un riflesso del Sé.<sup>3</sup>

32. Il riflesso di una faccia in uno specchio è differente dalla faccia, perché ne è una imitazione che compare sullo specchio. Anche la faccia, che non dipende dallo specchio per la sua esistenza, è differente dal suo riflesso. Allo stesso modo l'ego in quanto riflesso del Sé deve essere considerato differente dal Sé in quanto tale, come la faccia riflessa è differente dalla faccia vera.

Inizia qui l'argomentazione dell'importante Dottrina del Riflesso (*ābhāsavāda*), che è un vero pilastro portante dell'*Advaita Vedānta* per comprendere che cos'è l'ego.

La faccia è reale mentre il suo riflesso è apparente. È apparente perché ne è una copia, in quanto, sebbene il riflesso imiti la forma della faccia nei limiti delle sue possibilità, esso è pur sempre concettualmente differente: il riflesso, infatti, è differente in quanto è evidentemente altro dalla faccia, in quanto giace sulla superficie dello specchio e non sulla parte frontale del capo, dove invece è situata la faccia. Il che vuol dire che ha una collocazione diversa da quella della faccia, occupando un punto diverso dello spazio. Perciò il riflesso è separato dalla faccia da una distanza. Inoltre, essendo una imitazione, mostra dei segni particolari che lo distinguono dalla faccia anche in alcuni dettagli: anzitutto è ben noto che la destra e la sinistra del riflesso sono rovesci rispetto quelli della faccia originale. Ma a questo si aggiungono le alterazioni, talvolta così minuscole da non essere percepite a uno sguardo affrettato, che dipendono da deformazioni della superficie dello specchio. Perciò una bolla d'aria, una macchia, una ondulazione della superficie, s'imprimono sul riflesso, diventando altrettanti particolari di differenziazione dall'originale. Questa metafora vuole dimostrare che se il volto corrisponde al Sé e il volto riflesso corrisponde all'ego, l'ego dovrà essere considerato concettualmente differente dal Sé e, come tale, dovrà anche essere segnato da un certo numero di particolari che aiutano a provarne la differenza.

<sup>1</sup> Ricordiamo che queste due parole o due pensieri sono *aham*, il senso dell'io, e *mama*, il senso del mio, che compongono l'*asmitā*, l'egocentrismo.

<sup>2</sup> Letteralmente "produttore" (*kāra*, dalla radice verbale *kr*, fare, produrre, agire) dell'*aham*, del senso dell'io. Secondo la concezione analitica che fa il *Sāṃkhya* dell'organo interno (*antahkāraṇa*), con *ahamkāra* s'intende proprio l'*aham*, l'ego individuale, distinto dalla *buddhi*. Il *Vedānta*, tuttavia, considera sia *ahamkāra* sia *manas* come modificazioni (*vṛtti*) della *buddhi*.

<sup>3</sup> Si sarà potuto notare che anche in questo caso è stata usata la biunivoca sovrapposizione di *sat* su *asat* e di *asat* su *sat*. Infatti nell'esempio il fuoco è *sat* e le torce su cui avviene la sovrapposizione, sono *asat*; al contrario nella seconda parte l'ego è *asat* e sovrappone i suoi attributi sul Sé, che è *sat*.



33. E, di converso, il Sé in quanto tale deve essere considerato differente dal suo riflesso, come la vera faccia è differente dal suo riflesso. Comunque, il Sé e il suo riflesso sono distinti in modo puramente illusorio. Infatti se la faccia, il riflesso e lo specchio dell'esempio sono tre oggetti distinti, nel caso del Sé, l'ego come suo riflesso e l'intelletto (*buddhi*) su cui il Sé si rispecchia, non hanno una esistenza indipendente. La pura Coscienza immutabile si riflette nell'ignoranza (*avidyā*) come se fosse l'ego soggetto a mutamento. La fruizione [*bhukti*]<sup>1</sup> dell'esistenza trasmigratoria a cui è sottoposto il riflesso del Sé è perciò dovuta alla mancanza di discriminazione tra il Sé e il suo riflesso.

Lo stesso procedimento è valido anche invertendone i termini: infatti non soltanto il riflesso deve essere ritenuto differente dalla faccia, ma anche la faccia dal riflesso, proprio perché la faccia è priva delle deformazioni differenzianti che fanno del riflesso un riflesso. Perciò anche il Sé, che nell'esempio è rappresentato dalla faccia, è differente dal suo riflesso. Tuttavia c'è una sostanziale differenza tra l'esempio della faccia, dello specchio e del riflesso da una parte, e la realtà che vuole rappresentare simbolicamente, dall'altra. Infatti nel mondo empirico (*vyāvahārika prapāñca*) la faccia, il riflesso e lo specchio sono tre oggetti distinti. Invece dal punto di vista metafisico (*pāramārtika darśana*) l'ego si distingue dall'Ātman in modo del tutto illusorio. O, per meglio dire, l'ego (*aham, ahaṅkāra* o *jīva*) come riflesso del Sé e l'intelletto (*buddhi*) in quanto piano di riflessione, che nell'esempio corrisponde allo specchio, non hanno un'esistenza reale e indipendente. Perciò non sono realmente differenti dall'Ātman se non dal punto di vista dell'ignoranza (*avidyā*). La pura Coscienza, il *Brahmātman* senza inizio né fine (*anādi-ananta*), se è "guardato" attraverso le lenti dell'ignoranza è "visto" come se fosse l'ego mutevole (*anitya*) che nasce, cresce, agisce, decresce e si trasforma. L'ignoranza dimora nell'intelletto stesso, principio di separazione e differenziazione, che induce il *jīva* a rivolgere la sua attenzione alla molteplicità della manifestazione. Come si potrà notare, anche in questo caso Śaṅkara accuratamente discrimina tra simbolo e simboleggiato. Il simbolo è utile come strumento per comprendere realtà ineffabili, ma si deve essere sempre in grado di non confondere il simbĀtmano con il simboleggiato. Altrimenti si dà realtà ontologica al simbolo che è pur sempre soltanto una sovrapposizione: una tale conoscenza erronea porta inevitabilmente a una prospettiva che conduce al massimo alla conoscenza del non-Supremo. Come si sa, attraverso la meditazione del simbolo ci si "incammina" verso il non-Supremo, cosa che costituisce la via dell'*aparavidyā*. Per questa medesima ragione, la mancanza di discriminazione tra l' immutabile e il suo riflesso simbolico individuale, vale a dire l'ego mutevole, induce a utilizzare metodi (*sādhana, prakriyā*) basati sull'azione (corporea, verbale o mentale, *daihika, śābdika* o *mānasika kriyā*). In questo modo si conferma che con l'azione non si esce dal mondo dell'azione, che è il medesimo *saṃsāra*.

34. Alcune obiezioni: All'oppositore<sup>2</sup> che sostiene che l'ego considerato come distinto dal Sé sia lo sperimentatore della trasmigrazione, noi chiediamo come fa il riflesso, che non è una realtà, a sperimentare qualcosa. L'oppositore, allora, dirà che il riflesso è una realtà, come lo sono le ombre<sup>3</sup> che, secondo la *smṛti*, sono reali, tanto che un testo proibisce di calpestare l'ombra del maestro o dei superiori<sup>4</sup>. La realtà dell'ombra, inoltre, sarebbe confermata dal fatto che ci conforta con la sua frescura.

35. Altri<sup>5</sup> affermano, invece, che l'anima trasmigrante è una parte o una modificazione della pura Coscienza. Altri<sup>6</sup> ancora, sono dell'opinione che l'ego considerato come se avesse in sé il riflesso della pura Coscienza è l'anima individuale. Infine c'è chi afferma che l'ego altro dal Sé è lo sperimentatore del *saṃsāra*<sup>7</sup>.

36. I buddhisti pensano che la serie di coscienze momentanee che si susseguono incessantemente [durante il fluire del tempo] formi l'anima che trasmigra, poiché per loro non esiste nessun *Sakṣin* che stia dietro ai fenomeni momentanei in qualità di Testimone. Ora, giudica tu quale di queste dottrine sia razionalmente sostenibile.

<sup>1</sup> Talora la *bhukti* è tradotta come esperienza. Non si deve confondere l'uso di questo termine, che esprime la sperimentazione trasmigratoria nel tempo e nello spazio di fruizioni favorevoli e sfavorevoli, con *anubhava* che esprime la folgorante esperienza intuitiva liminale.

<sup>2</sup> Si tratta del commentatore preśaṅkariano, noto semplicemente come *Vṛttikāra*, che sosteneva l'effettiva realtà dell'ego.

<sup>3</sup> L'*abhāsavāda*, detto anche *pratibimbavāda*, dottrina del riflesso, è stata spesso identificata con il *chāyāvāda*, dottrina dell'ombra.

<sup>4</sup> Cfr. *Yājñavalkya smṛti*, I. 152.

<sup>5</sup> Qui si allude a *Bhartṛprapañca*, esponente del *Bedhābheda Vedānta* (dottrina vedāntica della differenza-non-differenza), poco anteriore a Śaṅkarācārya

<sup>6</sup> Variante del *Bedhābhedavāda* contemporaneo di Śaṅkara.

<sup>7</sup> Opinione del *mīmāṃsaka* Kumārila Bhaṭṭa.





Questa prima panoramica delle diverse posizioni dottrinali è qui abbozzata allo scopo di dimostrare che tutte errano non tanto perché danno realtà all'*ego* come una entità separata, quanto piuttosto perché sono del tutto ignoranti sulla natura dell'*Ātman*. Proprio perché non sanno bene o non conoscono affatto cosa sia l'Assoluto, danno realtà al *samsāra*, che invece è pura illusione. Persino i buddhisti, la cui dottrina avrebbe lo scopo dichiarato di denunciare l'illusorietà del *samsāra*, negando l'esistenza dell'anima individuale e di quella del Sé, alla fin fine ammettono esclusivamente l'esistenza sconclusionata di un divenire formato da momenti discontinui. Davanti a tante assurdità, Śaṅkara retoricamente sfida il lettore a scegliere quale gli possa sembrare più logica tra esse.

