



16. COMMENTO AL “TATTVAMASI” DI ŚAṅKARĀCĀRYA (III)

37. *Interrompiamo qui la discussione sulle diverse dottrine circa l'anima in trasmigrazione, e torniamo all'argomento principale. Il riflesso della faccia nello specchio non è attribuito né della faccia né dello specchio, perché se fosse attribuito alla faccia o allo specchio, continuerebbe a essere presente nell'uno o nell'altro anche quando i due fossero separati.*

Davanti alle assurdità degli oppositori, Śaṅkarācārya decide di tagliar corto e di proseguire nel suo vicāra. Tuttavia, come ci si accorgerà facilmente, egli non rinuncerà del tutto a demolire la posizione dei suoi avversari, e più avanti ritornerà su quegli argomenti offrendo la corretta soluzione vedāntica ai quesiti da loro sollevati.

Tornando alle considerazioni che riguardano l'*abhāsavāda*, egli afferma che il riflesso della faccia nello specchio non è un attributo né della faccia né dello specchio. Se fosse un attributo della faccia, il riflesso dovrebbe esservi presente anche in assenza dello specchio. Se fosse un attributo dello specchio, il riflesso dovrebbe esservi presente anche in assenza della faccia.

38. *Se si pensa che il riflesso sia una proprietà della faccia per il fatto che è chiamato “riflesso della faccia”, si è in errore. Perché il riflesso si adatta alle caratteristiche dello specchio; d'altra parte, se si sposta lo specchio il riflesso non compare anche se la faccia rimane al suo posto.*

Poiché il riflesso non è un attributo della faccia, non si può nemmeno ritenerlo di sua pertinenza, in quanto il riflesso del volto si modifica adattandosi alle caratteristiche dello specchio, come, per esempio, il fatto che la parte a sinistra del riflesso, nella faccia stia a destra. Ma anche ondulazioni, impurità e bolle d'aria nella superficie dello specchio alterano l'immagine riflessa permettendo, a chi osserva con attenzione, a distinguerla dal volto. Tuttavia il riflesso non può nemmeno appartenere allo specchio, perché se si sposta lo specchio in una posizione diversa da quella di fronte alla faccia, il riflesso non appare.

39. *Anche qualora si dicesse che il riflesso è pertinente sia alla faccia sia allo specchio insieme, noi diremmo di no, perché anche se sono presenti entrambi, ma non esattamente affrontati, il riflesso non si produce.*

Oppositore: *Però si può dire che Rahu [il demone divoratore che produce le eclissi], sebbene sia invisibile, può essere visto quando si sovrappone al sole e alla luna. Analogamente si può dire che il riflesso della faccia, reale sebbene sia invisibile, può essere visto nello specchio in certe occasioni.*

Se appartenesse sia alla faccia sia allo specchio, il riflesso dovrebbe apparire indipendentemente in entrambi e in qualsiasi posizione essi assumessero nello spazio. Invece non è così perché il riflesso appare soltanto quando faccia e specchio sono entrambi presenti e correttamente affrontati.

L'oppositore *bedhābedhavādin*, a questo punto, avanza un'obiezione portando l'esempio di Rahu, il demone delle eclissi. Costui, sebbene solitamente invisibile, può apparire visibilmente quando assume la posizione celeste che gli permette di divorare il sole e la luna. Così anche il riflesso della faccia, solitamente invisibile, nelle occasioni in cui il viso e lo specchio si trovino nella giusta posizione affrontata, potrà apparire visibile.

40. *Risposta:* *Che Rahu sia reale lo si sa dalle scritture prima ancora di poterlo vedere sul sole e sulla luna. Ma secondo coloro che sostengono che è l'ombra della terra, non lo si considera come una cosa reale. Quanto all'irrealtà del riflesso, è già stata provata prima negli śloka precedenti.*

Quanto afferma il sostenitore del *bedhābedha* non è logico: il fatto che Rahu sia visibile in occasione delle eclissi non è una prova che esista invisibilmente in tutte le altre occasioni. Che Rahu esista invisibilmente è una informazione proveniente dai testi mitologici, senza la quale si potrebbe tranquillamente negarne l'esistenza al di fuori del tempo dell'eclissi (*pīḍā kāla*). Sta di fatto che gli astronomi che sostengono che si tratta dell'ombra della terra proiettata sulla luna, negano l'esistenza reale di Rahu. Allo stesso modo è stata negata la realtà del riflesso negli śloka 25-31 e 36-37.

41. *È vero che c'è la proibizione di attraversare l'ombra del maestro e di altri superiori, ma ciò non prova la realtà dell'ombra, poiché un ammonimento che indica un comportamento da seguire non può contenere contemporaneamente un altro significato probatorio sulla realtà o irrealtà dell'oggetto citato.*



42- *La frescura di cui si gode quando si siede all'ombra non è effetto dell'ombra in quanto tale. La sensazione di fresco è dovuta al fatto che si è al riparo da fonti di calore. Se ci si siede all'ombra d'una pietra rovente, non si gode di alcuna frescura. Il fresco è una caratteristica dell'acqua, non dell'ombra.*

La *Yājñavalkya Smṛti* (I. 152) raccomanda di non calpestare l'ombra del *guru*, dei Re e di altre persone autorevoli in segno di rispetto. Ma una norma di comportamento non può essere portata come una valida prova di conoscenza (*pramāṇa*) per stabilire la reale esistenza di checchessia. Allo stesso modo non è un fatto reale che l'ombra produca frescura. Infatti è l'oggetto che si interpone tra noi e una fonte di calore che fa da scudo all'irraggiamento del caldo. Non è l'ombra che produce la frescura, perché quest'ultima è una caratteristica dell'elemento acqua, come il calore lo è dell'elemento fuoco. E così Śaṅkara risponde ad alcune obiezioni che apparentemente aveva tralasciato nello *śloka* 35.

43. *Il Sé, il suo riflesso e il piano di riflessione, cioè la buddhi, sono paragonabili alla faccia, al suo riflesso e allo specchio. Che il riflesso sia illusorio è dimostrato sia dallo śāstra sia dal ragionamento.*

Dopo essersi cautelato di distinguere il simbolo, che è un esempio e, pertanto, un'apparenza, dalla realtà che intende simboleggiare, Śaṅkara *Bhagavatpāda* riprende la discussione riguardante la dottrina del riflesso (*abhāsavāda*), sottolineando che il Sé è la realtà assoluta, il piano di riflessione, la *buddhi*, una realtà relativa, mentre il riflesso non ha realtà, è pura illusione.

44. *Dubbio del vedāntin: Ma se il Testimone è immutabile, il riflesso è irreal e l'ahaṅkāra¹ è un oggetto privo di coscienza, chi è allora lo sperimentatore dell'esistenza trasmigratoria?*

Śaṅkara stesso si pone retoricamente questo dubbio per poter procedere con la spiegazione della dottrina. Infatti, posto che l'Ātman è l'immutabile testimone (*Sākṣin*) ed eterno osservatore (*dṛṣ*) di tutto, è evidente che nella sua absolutezza non può essere considerato lo sperimentatore e fruitore (*bhoktā* o *bhoktr*) delle molteplici esistenze limitate che si succedono nel *saṃsāra*. Nemmeno il riflesso, d'altra parte, essendo illusorio e irreal, può essere tale fruitore. E neppure l'ahaṅkāra (la *buddhi* che produce l'*aham*) può esserlo, perché è privo di coscienza, e ciò che è privo di coscienza non può essere fruitore di nulla. A questo punto si pone l'interrogativo: chi mai può dunque essere lo sperimentatore dell'esistenza trasmigratoria?

45. *Risposta: Considera la condizione saṃsārica come una mera ignoranza dovuta alla mancanza di discriminazione tra il Sé e il non-Sé. Questa comunque sembra essere come fosse esistente, la cui esistenza dipende dalla reale Esistenza del Sé immutabile. Per questa ragione l'esistenza trasmigratoria appare falsamente attribuita al Sé.*

La condizione *saṃsārica* è il risultato di non aver discriminato tra ciò che è il Sé e ciò che non è il Sé. Colui che è in preda a questa ignoranza, sovrappone reciprocamente *Ātman* e *anātman* confondendo caoticamente l'"io" individuale con il Sé. Similmente sovrappone la transitoria esistenza mondana all'eterna immutabile Esistenza dell'Ātman. Di converso, per sovrapposizione si dà una falsa realtà eterna all'esistenza empirica prendendone in prestito l'eternità dalla Realtà dell'Essere. Questa è la ragione per la quale chi si colloca all'interno di questa illusione considera che il mondo relativo e transitorio è senza inizio e senza fine. Così si attribuisce anche all'"io" limitato ed effimero l'eternità del Sé. Da questo groviglio di sovrapposizioni (*adhyāsa*) causato dall'ignoranza, ossia dalla mancanza di discriminazione (*aviveka*), sorge l'illusione fantasmagorica della manifestazione composta da una illimitata molteplicità di gradi d'esistenza in cui l'"io", falsamente identificato all'eterno Sé, in continuazione trasmigra dall'uno all'altro.

46. *Quando la corda erroneamente è presa per un serpente, quest'ultimo ha un'esistenza apparente prestatagli dalla corda. Questa illusione dura almeno finché non si discrimina tra serpente e corda. Analogamente il saṃsāra, sebbene illusorio, è dotato di una apparente esistenza che dipende da quella del Sé immutabile.*

Quando qualcuno entra in una stanza semibuia, sul pavimento della quale giace una corda, costui può prendere la corda per un serpente. Il serpente è un'illusione; tuttavia per colui che è sottoposto a quell'illusione, il serpente sembra reale, mentre la corda non gli appare per nulla. Il serpente ha un'esistenza talmente reale, per colui che è

¹ Qui con *ahaṅkāra* s'intende la *buddhi* nell'individuo considerata come piano di riflessione, e non l'*aham* che è il riflesso del Sé.



preso dall'illusione, che egli prova tutti gli effetti che gli procurerebbe l'incontro con un serpente vero: si spaventa, gli si rizzano i peli del corpo, s'imperla di sudore freddo e prova l'impulso di fuggire. Se costui fuggisse davvero, senza voler verificare con una luce più forte di che si trattava, egli andrebbe in giro a raccontare del suo scampato pericolo, e non verrebbe mai a sapere che tutto quello spavento era stato causato dall'equivoco per cui aveva scambiato una corda per un serpente. Ma se per caso la medesima persona, colta dal dubbio sulla veridicità della sua prima impressione, rientrasse nella stanza semibuia portando con sé un lumino, allora si renderebbe conto del suo errore (*bhrāma*) e vedrebbe soltanto la corda. L'illusione del serpente è dunque rimossa dalla discriminazione tra reale e non reale: alla fine appare evidente che in verità ciò che si vedeva nel buio era una corda e che il serpente non era mai esistito. Tuttavia fino a quel momento quella persona aveva creduto all'esistenza del serpente e l'esistenza del serpente è durata, nella sua immaginazione, fino a quando la vera conoscenza non ne ha smentito l'esistenza reale. Perciò l'esistenza del serpente, pur apparente, è durata per un certo periodo. Questa esistenza apparente da dove proveniva? Proveniva dall'esistenza reale della corda¹. Così è anche per quello che riguarda l'esistenza del *samsāra*. Finché si è coinvolti nell'illusorietà della sua esistenza, la sua esistenza sembra reale, perché la sua esistenza è presa in prestito dalla vera Esistenza del Brahman. Ma quando la sovrapposizione scompare grazie alla luce della discriminazione, quell'esistenza fasulla scompare assieme all'ignoranza che l'aveva prodotta.

47. Alcuni² credono che il riflesso del Sé sia lo stesso Sé e che anche il piano di riflessione sia il Sé. In questo modo reputano che il Sé, pur essendo eterno, subisca le modificazioni della mente come "Sono felice" o "Sono infelice" e così faccia esperienza della trasmigrazione.

48. Costoro, privi di conoscenza dello *sāstra*, sono ingannati dalla mancanza di corretta conoscenza riguardo il Sé e il suo riflesso, e così arrivano a considerare l'*ahaṃ* come fosse il Sé.

49. Per loro l'esperienza trasmigratoria che consiste nell'agire e nello sperimentarne gli effetti, è una realtà. Privi di discriminazione, non sanno distinguere l'esistenza del Sé dal suo riflesso e dal piano di riflessione e, in questo modo, continuano a trasmigrare.

Il riflesso del Sé non è altro dal Sé, in quanto non c'è nulla al di fuori del Sé.

"Il *jīva* [l'ego] è solamente un'apparenza del sole reale, come il riflesso del sole nell'acqua; tolta l'acqua, il riflesso del sole torna al sole originale e rimane identico a quello."³

Tuttavia è un errore considerare il riflesso del Sé come identico al Sé; allo stesso modo anche la *buddhi* è compresa nel Sé totale, ma non può essere considerata identica al Sé. Un tale errore, che condurrebbe a una concezione panteistica, è effetto dell'incapacità di discriminare. Infatti Kṛṣṇa, rivolgendosi ad Arjuna, afferma:

"Io pervado tutto questo mondo nella mia forma non manifestata: tutte le cose sono in me, ma io non sono in ciascuna di esse."⁴

Attribuendo al Sé una identificazione con gli oggetti contingenti, ci si fa dell'*Ātman* eterno un'idea errata: è come se esso fosse coinvolto nel divenire e soggetto a mutamento. Alcuni che la pensano in questo modo sono arrivati a sostenere che il Sé subisce i risultati delle modificazioni (*vṛtti*) mentali, provando piaceri o sofferenze causate da esperienze del mondo esterno, sperimentando anche gli effetti delle modificazioni intellettuali, provando il senso di utilità o di nocività, vale a dire di attrazione o repulsione, provocato da oggetti o da

¹ Se una persona non avesse mai visto, letto o sentito parlare di serpenti, non potrebbe sovrapporre alla corda l'apparenza di un serpente. Tuttavia, in tal caso, egli avrebbe potuto prendere erroneamente la corda per un bastone, per una ghirlanda, per un filo d'acqua o una breccia del terreno. Perciò la sovrapposizione non dipende dalla memoria, ma all'ignoranza che induce la mente a sovrapporre immagini note a una realtà non riconosciuta come tale. Ciò sta anche a dimostrare che la percezione dei sensi è più fedele della mente alla realtà oggettiva. Infatti il senso della vista ha informato correttamente la mente (*manas*) di aver scorto nel buio un oggetto lungo, stretto e sinuoso che giaceva a terra: ma è stata la mente a creare la falsa apparenza del serpente, scegliendone la forma dal bagaglio dei suoi ricordi.

² Tra cui Bhartṛprapañca.

³ *Bhagavad Gītā Śaṅkara Bhāṣya (BhGŚBh)*, XV. 7. Ciò vuol dire che il riflesso non ha reale esistenza, come il serpente, una volta scoperta l'esistenza reale della corda, risulta in tutta evidenza non essere mai esistito.

⁴ *Bhagavad Gītā (BhG)*, IX. 4.



avvenimenti esterni. Questo errore di prospettiva conduce a sostenere che l'Ātman sia sottomesso a continua trasmigrazione. Come se l'Essere potesse essere in divenire! Chi sostiene questa posizione non conosce le *Upaniṣad*, non ha una corretta comprensione di ciò che sono il Sé e il suo riflesso, e arriva perfino a confondere il Sé cosciente con l'*ahaṃkāra* [la *buddhi*] non cosciente, errore ancor peggiore di quello di non saper distinguere tra l'Ātman e il suo riflesso. In questo modo chi dà realtà all'esistenza trasmigratoria, di conseguenza ne subisce gli effetti, continuando a trasmigrare; esattamente come colui che prende falsamente la corda per un serpente, sperimenta paura, con tutti gli effetti corporei che la paura stessa gli provoca.

50. *Se, al contrario, si accetta che l'intelletto è illuminato dal riflesso della Coscienza, che è la reale natura del Sé, allora si arriva a capire in che senso la śruti si riferisca al Sé per mezzo di parole che significano "Conoscenza" (jñāna-śabda).*

Lo specchio privo di un riflesso, appare come uno schermo vuoto, una lavagna nera. Così anche la *buddhi* è inerte e non cosciente per sua natura. Ma quando il riflesso del volto appare sulla superficie dello specchio, lo specchio sembra illuminarsi e animarsi. Così l'intelletto, illuminato dal Sé cosciente auto luminoso, appare animato e acquista una parvenza di coscienza grazie al riflesso che in esso si rispecchia. Il Sé cosciente, che è pura conoscenza senza oggetto, riflettendosi nell'intelletto, rende "parzialmente" cosciente la *buddhi* e da questa coscienza proviene la capacità di conoscere dello stesso intelletto. Tuttavia questa coscienza è riflessa, perciò non è la pura Coscienza dell'Assoluto. La pura Coscienza è priva di oggetto. E a livello metafisico, *pāramārthika*, Coscienza e Conoscenza sono una stessa e unica cosa. Invece l'apparenza di coscienza della *buddhi*, che dipende dal riflesso, consiste nella consapevolezza dell'"io" e del "mio", ed è per questa ragione che la *buddhi* è denominata "colei che produce l'*aham*" (*ahaṃkāra*). Cioè questa coscienza riflessa ha un oggetto che è l'*asmitā*. Analogamente la conoscenza intellettuale è una azione conoscitiva analitica nei confronti di oggetti altri da sé. Quando si ha ben chiara questa discriminazione tra Conoscenza-Coscienza assoluta e conoscenza-coscienza applicata a oggetti si capirà in che senso la *śruti* rivolge all'Ātman parole il cui significato è Conoscenza nel senso reale e non apparente.

51. *Oppositore: È noto che il significato d'un verbo al modo infinito esprime un'azione in quanto tale e il significato dello stesso verbo coniugato a una persona [per esempio alla terza singolare], sono tra loro differenti. Per esempio "andare" [all'infinito] è un'azione non attribuita a nessuno in particolare, mentre "egli agisce" o "egli va" significa che quella persona "è un agente" o è colui che "compie l'azione di andare"; ovvero che "egli è uno che sta agendo" o che "egli sta andando".*

52. *I grammatici e la gente comune non usano mai le forme verbali in modo da distinguere l'azione in quanto tale [espressa dal verbo all'infinito] dall'azione compiuta da un agente [cioè il verbo coniugato in un certo modo, tempo, persona]. Ora mi si spieghi la ragione per la quale, secondo il Vedānta, l'azione intesa nella forma verbale "egli conosce" dovrebbe comportare una discriminazione tra l'azione in quanto tale e l'azione compiuta da quell'agente¹.*

L'obiezione dell'oppositore è semplice: un verbo al modo infinito esprime un'azione e le diverse persone con cui lo si coniuga rappresentano altrettanti soggetti che agiscono di conseguenza. Così quando si considera il verbo andare all'infinito, esso esprime l'azione di muoversi, mentre "egli va" significa che quella data persona (rappresentata qui dal pronome "egli"), è il soggetto dell'azione di andare; cioè che quella persona è un andante, che sta andando. Per i grammatici e per il senso comune della gente, l'azione in quanto tale e la stessa azione attribuita a "egli" non cambiano di natura. Allora perché, secondo il Vedānta, il verbo "conoscere", quando è usato per il Brahman-Ātman nella formula "Esso conosce", dovrebbe avere un significato diverso dal verbo che rappresenta l'azione di conoscere? Vale a dire, perché mai "Esso conosce" dovrebbe significare "Esso non compie l'azione di conoscere"? Per l'oppositore "Esso conosce" significa, invece, "Esso compie l'azione di conoscere, esattamente come "egli va" significa esattamente "egli compie l'azione di andare".

¹ Abbiamo adattato per quanto possibile lo *śloka* 51 alla struttura grammaticale italiana, per rendere comprensibile il suo senso. Alludendo alla struttura verbale sanscrita, l'originale letteralmente appare come segue: "È noto che il significato della radice verbale e quello del suffisso che indica la persona del verbo, sebbene tra loro differenti, nelle varie voci verbali quali "egli agisce", "egli va", vogliono dire che qualcuno, essendo un agente, compie un'azione, o, essendo un andante, stia andando."



53. *Risposta del vedāntin: Il soggetto del verbo, [come anche] il suffisso verbale, in questo caso indica il riflesso del Sé nell'intelletto, mentre il verbo in quanto tale si riferisce all'attività dell'intelletto. Non riuscendo a distinguere il Sé non agente dal suo riflesso nell'intelletto agente, essi dicono "Egli, il Sé, conosce". Ma questo pensiero è falso perché si basa sulla sovrapposizione.*

Nella forma verbale "egli conosce" il soggetto "egli" è il riflesso del Sé nell'intelletto, cioè l'*ego*. Invece il verbo "conosce", inteso nel senso di una attiva investigazione svolta allo scopo di conoscere, si riferisce all'attività dell'intelletto. Ma, poiché il Sé è la Conoscenza stessa, quando con "egli conosce" s'intende che è l'*Ātman* a conoscere, allora in questo caso non può significare "egli agisce al fine di conoscere". Infatti il Sé non agisce perché è al di fuori del mondo dell'azione, del mutamento, del divenire. Perciò "egli conosce", in questo caso, significa che la natura dell'*Ātman* è quella di conoscere. Coloro che non discriminano tra il Sé non agente e il suo riflesso nell'intelletto agente, pensano che il riflesso sia lo stesso Sé. Ora, poiché il riflesso subisce delle modificazioni da parte della *buddhi*, esattamente come il riflesso della faccia assume le deformazioni dello specchio, il riflesso, ossia l'*ego*, a costoro appare come fosse un agente. Ma questo pensiero, formulato da una mente non discriminante, è falso, perché si basa sulla sovrapposizione dell'*ego* sul Sé: in questo modo l'apparenza di attività del riflesso è attribuita erroneamente al Sé non agente, esattamente come la pericolosità del serpente è attribuita a quella che non è altro che una innocua corda.

54. *L'intelletto, in quanto tale, non può conoscere dato che è privo di coscienza. Di converso, il Sé non agisce. Perciò l'espressione "egli conosce" (jñapti) non può riferirsi correttamente a nessuno dei due.*

L'intelletto, in quanto tale, ossia come un semplice oggetto, non può conoscere perché è privo di coscienza. Si deve ricordare che l'intelletto sembra essere parzialmente cosciente quando è illuminato dal riflesso del Sé. Solo in questo senso possiamo dire che la *buddhi* è apparentemente in grado di conoscere: vale a dire, grazie a questa sovrapposizione. Ma la *buddhi* per sua natura è incosciente (*acit*), come il Sé è non agente. Perciò "egli conosce", nel senso di "egli sta investigando al fine di conoscere" non può essere attribuito con esattezza a nessuno dei due, né al Sé né alla *buddhi*.

55. *La parola jñapti, che esprime la conoscenza come una azione intesa a conoscere, non può essere applicata al Sé. Perché il Sé non è sottoposto ad alcun cambiamento, poiché sappiamo dalle Upaniṣad che egli è immutabile.*

La parola *jñapti* significa sforzo per apprendere, perciò non può essere applicata all'*Ātman*, in quanto lo sforzo per apprendere indica una azione o un mutamento nella natura di chi s'impegna in *jñapti*. Perciò, in luogo di *jñapti*, nel caso dell'*Ātman* è più appropriato l'uso di *jñāna* (conoscenza) e *caitanya* (coscienza). Oltre tutto, se fosse come crede l'oppositore, si dovrebbe supporre che l'*Ātman* dovrebbe partire da uno stato d'ignoranza per raggiungere la conoscenza, cosa che sarebbe contraria sia alla *śruti* sia alla ragione, perché si sa che il Sé è pura Coscienza-conoscenza ed è immutabile. Infatti la *Kaṭha Upaniṣad* afferma a questo proposito:

*"Il Sé cosciente non nasce né muore, non è originato da nulla e nulla ha origine da lui. È non-nato (aja), immutabile (nitya), esente da decadenza, antico..."*¹ E ancora: *"La pace eterna non spetta ad altri se non a coloro che discriminano e realizzano nei loro cuori l'Essere immutabile tra gli esseri mutevoli, che è Coscienza pura tra gli oggetti che appaiono coscienti, che elargisce a molti ciò che massimamente desiderano [il mokṣa]."*²

Per questa ragione la *śruti* dice dell'Assoluto: "*satyam jñānam anantam Brahma*"³, Esso è Realtà, Conoscenza e Infinito e non attribuisce al Brahman nulla che lo coinvolga con alcuno sforzo, azione, movimento, o con l'idea di mutamento, di tempo, di causalità, ovvero con il divenire.

¹ *KU I. 2. 18.*

² *KU II. 2. 13.*

³ *Taittirīya Upaniṣad (TU), II. 1. 1.*

