



## 18. Commento al “Tattvamasi” di Śaṅkarācārya (V)

76. Inoltre, il cercatore che ascolta l’insegnamento della śruti, che è sottoposto alla sofferenza della trasmigrazione e che cerca la liberazione da questa, secondo te è lo stesso Testimone o è diverso da lui? Tu [che neghi la dottrina del riflesso, ābhāsavāda] non concepisci in che modo il Sākṣin possa essere sottoposto a sofferenza e, quindi, desideri la Liberazione.

La dottrina della contiguità impedisce ogni contatto tra il suo Puruṣa-Testimone e il mondo in divenire. Perciò, per un sāmkhya chi è colui che ascolta da un guru l’insegnamento della śruti, ascolto che costituisce ciò che il Vedānta definisce śrāvāṇa? Chi è che, consapevole della limitazione dell’esistenza trasmigratoria, cerca la liberazione da essa? Costui è il Testimone o no? Negando la dottrina del riflesso, che riconosce il contatto tra Testimone e mondo in divenire, il sāmkhya non riesce a concepire come il Sākṣin possa essere sottoposto a sofferenza e quindi come possa essere esso stesso il cercatore della Liberazione.

77. Se, d'altra parte, il cercatore è diverso dal Testimone ed è solo qualcuno che agisce in quanto sperimentatore dell’esistenza empirica, tu non potrai accettare l’affermazione “Io sono il Testimone, io sono il Brahman”. Da questo punto di vista l’affermazione della śruti “tu sei Quello” sarebbe falsa, il che non è accettabile.

Se il cercatore non fosse il Sākṣin, ma soltanto l’ego empirico, sottoposto all’esistenza samsārica in quanto agente, perciò un oggetto privo di coscienza, non si potrebbe accettare che il Brahman, il Testimone, e il Sé siano tutt’uno con questo individuo; il mahāvākya “tu sei Quello”, perciò, sarebbe falso. Tale idea è un errore.

78. Si può comprendere l’affermazione della śruti solamente quando si capisce che essa è fatta senza discriminare l’ego dal Sé. Se, invece, si discriminasse un soggetto empirico dal puro Testimone e si attribuisse il “tu” del mahāvākya all’ego, allora vi si insinuerebbero i summenzionati errori d’interpretazione.

Ecco dunque che Śaṅkara qui affronta la spiegazione chiave del problema, che comprende non più un punto di vista dottrinale soltanto teorico, ma che ora implica soprattutto l’aspetto metodico e realizzativo. Il cercatore (jijñāsu), anche se deve intraprendere la sua cerca sulla base di una incrollabile preparazione dottrinale che lo ha persuaso dell’identità tra l’Ātman e il Brahman, tuttavia ancora sperimenta il mondo da un punto di vista empirico e duale. Ed è proprio utilizzando come punto di partenza questo errore innato<sup>1</sup> (naisarga mithyā, avidyā), che il jijñāsu può procedere sulla via della discriminazione (viveka). Questa fase costituisce l’adhyāropa, vale a dire l’accettazione volontaria di un’apparenza illusoria come se fosse realtà. L’apparenza illusoria è, infatti, ciò che il neofita del Vedānta continua a percepire quotidianamente con i sensi ed elaborare con la mente, anche se appare in contrasto con l’incrollabile convinzione già ottenuta tramite la speculazione intellettuale. Per questo motivo si tratta di una accettazione volontaria dell’apparenza, perché il jijñāsu è già teoricamente a conoscenza che il suo Sé è il Brahman. Seguirà, però, le parole del suo maestro che lo induce a riflettere sull’illusorietà delle sue percezioni e dei suoi pensieri<sup>2</sup>. Questa è la ragione per la quale l’affermazione “tu sei Quello” rappresenta l’insegnamento di base che il maestro dà al discepolo, come fece Uddālaka quando istruì Śvetaketu<sup>3</sup>. Questo primo insegnamento non discrimina se questo “tu” significhi il Sé o l’“io” individuale, proprio perché il discepolo ancora non li distingue se non teoricamente, in quanto è ancora legato alla sua esperienza quotidiana dipendente dall’ignoranza:

<sup>1</sup> L’aggettivo “innato” (naisarga), applicato all’ignoranza, significa soltanto “che non è nato con questo corpo, che proviene da esistenze precedenti”. Ciò non significa che avidyā possa essere eterna, come afferma Vācaspati Mīśra, associandola incautamente all’eternità del Brahman e convergendo così all’errore dottrinale definito mūlāvidyā. Infatti se si attribuisce l’avidyā all’“io” illusorio, l’ignoranza non è mai separata dall’individuo in quanto tale. Non può essere, invece, mai attribuita all’Ātman perché esso è pura Coscienza-conoscenza. E noi, in realtà, non siamo l’ego, perché esso è anātman e, come tale, non esistente (asat). Perciò il problema su cui alcuni s’interrogano “Com’è che l’Ātman è sottoposto all’ignoranza che gli fa credere di essere un ego individuale?”, è semplicemente una questione mal posta. Ben diverso è il termine aja rivolto all’Ātman che non significa innato, ma mai nato, ossia eterno.

<sup>2</sup> Sebbene riferita prevalentemente a un percorso di conoscenza non suprema (aparavidyā), abbiamo descritto questa illusione iniziale da cui parte un sādḥaka nel nostro *Discesa agli Inferi*, cit., pp. 93-102.

<sup>3</sup> “Questo Essere sottilissimo, è ciò che fa esistere tutto questo. Esso deve essere inteso come il Sé. Quella è la Verità, Quello è il Sé, tu sei Quello, o Śvetaketu” (ChU VI. 15. 3).





“L’altro concetto, vale a dire quello di avidyā, a differenza di quello di Ātman, è soltanto una concessione alla mente impreparata di chi anela a raggiungere la Liberazione finale. Avidyā, secondo Śaṅkara, è, come abbiamo visto, la nozione istintiva dell’“io” e del “mio” condivisa da tutti gli esseri umani che mantengono la mutua sovrapposizione di Sé e non-Sé. Nessuno sospetta che questa sia ignoranza, finché lo Śāstra e un maestro di Vedānta non ne denunci la sua natura illusoria. Questo concetto di avidyā è uno strumento usato dalle Upaniṣad per insegnare la Verità. Tutti gli altri concetti, come quello di causa, manifestazione, Īśvara, disciplina spirituale, saṁnyāsa e Yoga compresi, persino la validità della stessa śruti come mezzo di corretta conoscenza, come pure la distinzione tra punto di vista empirico e metafisico, hanno come presupposto il concetto di avidyā. Senza un preliminare concetto di avidyā, non può esserci alcun discorso sulla conoscenza vedāntica, nessun rapporto tra un guru e un discepolo che aspiri a quella conoscenza.”<sup>1</sup>

Alla fine della discriminazione, quando ci si rende conto, grazie al *neti neti*, di non essere questo corpo (*deha*), questi sensi (*indriya*), questa mente (*manas*), questo intelletto (*buddhi*), questo *ego* (*aham*), allora si conclude la fase *apavāda*, che contraddice l’errore e l’ignoranza. Questo processo discriminativo culmina con la cancellazione dell’illusoria immagine riflessa del Sé, dell’*aham*, o, meglio, dell’*ahamkṛta*, quell’“io” prodotto dalla *buddhi* chiamata “produttrice dell’*aham*” (*ahamkāra*). A questo punto sussiste soltanto la pura Coscienza d’essere. Vale a dire che a questo punto il cercatore si rende conto d’essere come coscienza sia durante la presenza di tutti quegli oggetti, compreso il mondo, il tempo, lo spazio ecc. durante la veglia e il sogno, sia in loro assenza nel sonno profondo, e così raggiunge l’Intuizione illuminante (*prakāśī anubhāva*) d’essere il Testimone<sup>2</sup>. Ciò è anche definito nella *śruti* come *mokṣa*, la Liberazione dall’ignoranza.

79. Se tu [*sāṁkhya*] sostieni che la parola “tu” [del *mahāvākyā*] indica indirettamente il Testimone, dovrai allora spiegare la relazione tra l’ego e il Testimone in modo tale per cui con “tu” si possa alludere simbolicamente al Testimone.

Da quanto precede si deduce che la parola “tu” nella frase “tu sei Quello” indica il Testimone, il quale è eternamente identico all’Assoluto Brahman-Ātman. Se il seguace del *Sāṁkhya*, insiste a sostenere che con quel “tu” la *śruti* intende l’ego individuale, e che attraverso quest’ultimo vuole alludere simbolicamente solo al vero “Io” che è il Sé, costui dovrà spiegare quale relazione deve intercorrere tra “io” e Sé affinché il primo possa essere simbolo del secondo.

80. Se obietterai che la relazione tra il Testimone e l’ego è quella tra colui che vede (*dṛś*) e quello che è visto (*dṛśya*) noi chiederemo come possa l’azione di vedere essere ascritta al Testimone non agente.

81. Anche se si supponesse che il Testimone, pur non agente, abbia una relazione di identità (*tādātmya*) con l’ego, la conoscenza di tale identità non potrebbe sorgere senza la consapevolezza che il Testimone, cioè il mio Sé, è reale”.

Anche qualora si pensasse che la relazione tra il *Sākṣin* e l’ego è quella tra chi vede e chi è visto, si attribuirebbe l’azione di vedere al Testimone, che, invece, è non agente; perciò questa è una idea da respingere. Allora si potrebbe correggere questa affermazione sostenendo che il Testimone non compie alcuna azione di vedere, e che si usa il verbo vedere soltanto in senso metaforico, come un gioco di parole, perché è noto che il *Sākṣin* ed *aham* sono una unica e identica cosa. Ma se si riconosce che il *Sākṣin* è non agente, allora vuol dire che si ha già coscienza del Testimone e s’accetta che egli è davvero l’Ātman, anche se lo si identifica con l’ego.

82. Se tu pensi che l’unica fonte che permette di conoscere questa identità è costituita dalla *śruti*, non può essere così. Perché in quel caso si tornerebbero a sollevare tutte e tre le obiezioni di cui abbiamo già trattato. E anche se non si sollevassero quelle obiezioni, la conoscenza che tutti avrebbero della relazione *Sākṣin-ego* sarebbe pensata come “C’è un qualcuno che testimonia su di me” e non “Io sono il Testimone”.

Alcuni pensano che sia la stessa *śruti* a sostenere questa identità tra l’ego e il Sé quando ci si imbatte in affermazioni come la seguente:

<sup>1</sup> Svāmī Satcidānandendra, *Dottrina e Metodo*, cit. pp. 111-112.

<sup>2</sup> Vēdi “Alcune note sull’Intuizione”.



“Egli, che appare come mente, ha il prāṇa come corpo, appare come cosciente, prende decisioni, è della natura dell’etere, è l’agente di ogni azione, preso da tutti i desideri, fruitore di tutti i profumi, fruitore di tutti i sapori, è privo di parola, privo di desideri. Questo mio Ātman nel cuore è più piccolo di un chicco di riso, più piccolo di un seme di orzo, più piccolo d’un seme di senape. Questo mio Ātman nel cuore è più grande della terra, più grande dell’atmosfera, più grande del cielo, più grande di tutti questi mondi messi assieme. Questo mio Ātman nel cuore è quello che compie tutte le azioni, che è preda di tutti i desideri, che è inebriato da tutti i profumi, da tutti i sapori, e che, allo stesso modo, pervade tutto questo, privo di parola, privo di desideri. Questo è il Brahman.”<sup>1</sup>

Ma se lo si esamina con maggiore attenzione, il testo afferma che il Sé appare in questo modo, mentre in realtà è privo della facoltà della parola ed è privo di desideri. Lo scopo dell’*Upaniṣad* non è tanto quello di descrivere l’*ego* confondendolo con l’*Ātman*. Il testo vuole principalmente evidenziare che il Brahman sembra dotato di qualità a coloro che meditano su di esso. Le qualità, allora, diventano i simboli che fungono da supporto ai meditanti, ovvero ai *sādhaka* che seguono una via appartenente al dominio della conoscenza non suprema (*aparavidyā*). Tuttavia costoro non sono dei *jñāni* e non sono in grado di riconoscere che il realtà il Brahman è eternamente *nirguṇa*. La citazione tratta dalla *Chāndogya Upaniṣad* non può quindi essere portata a riprova che la *śruti* sostiene che l’*ego* e il Testimone siano identici. Anche perché, se così fosse, contro questo testo si solleverebbero le tre obiezioni che sono già state esposte sopra, ossia: 1- L’*ego* non è in grado di conoscere la relazione che intercorre tra se stesso e il Testimone perché non è cosciente. 2- Il Testimone non può farsi conoscere perché non è un agente. 3- La *śruti* non può insegnare all’*ego* perché quest’ultimo è non cosciente. Anche qualora non si sollevassero queste obiezioni, che sono da sole risolutive, l’identificazione dell’*ego* con il *Sākṣin* sarebbe contraria allo scopo del metodo discriminativo, che è quello di riconoscere l’*ego* come non-Sé. Solamente a seguito di questo supremo atto di definitivo *viveka* si potrà prendere coscienza d’essere il Testimone e non l’“io”.

Per concludere questo argomento citeremo un altro brano di Śaṅkara:

“*Obiezione*: Se Ātman è l’oggetto noto come *ego*, non è ragionevole sostenere che esso sia conosciuto solamente dalle *Upaniṣad*.”

*Risposta del vedāntin*: Non è così, perché abbiamo già confutato questa posizione affermando che questo Ātman è il Testimone di quell’*ego*. [Per spiegare meglio:] Diverso da quell’agente che è l’oggetto noto come *ego*, è il Testimone che risiede in tutti gli esseri, il medesimo in tutti, l’unico, immutabile, eterno Puruṣa, Sé di tutti e di ciascuno, che non è mai rivelato ad alcuno per mezzo della sezione rituale del Veda o da vie meditative.”<sup>2</sup>

Continuiamo con la nostra trattazione:

83. Ma il nostro punto di vista è che quando l’intelletto, di per sé non cosciente, è illuminato dalla Coscienza per mezzo del riflesso, anche le sue modificazioni brillano<sup>3</sup> di coscienza riflessa, come le scintille che sprizzano da una palla di ferro incandescente sono luminose per il fuoco che è all’interno [del ferro].

Il riflesso trasmette all’intelletto e a tutte le sue deliberazioni (intellezioni), come anche alla mente e alle sue emozioni, ai sensi e alle loro percezioni e al corpo, la luce della Coscienza. In questo modo tutti quegli oggetti, di per sé privi di coscienza, brillano di una coscienza riflessa. I pensieri, le intellezioni, le deliberazioni, le scelte, le percezioni, appaiono come fossero illusoriamente coscienti. Il fuoco, che è rosso, rende incandescente il ferro, che è nero e lo permea del suo colore rosso, tanto che un ignorante potrebbe pensare che il rosso sia il colore del ferro. Così la Coscienza permea l’intelletto, la mente ecc., in modo tale che l’intelletto ecc. appaiono coscienti. Anche le scintille che scaturiscono dal ferro hanno il colore del fuoco. Similmente anche i pensieri che scaturiscono dalla mente, dall’intelletto ecc. paiono come fossero coscienti. Ma l’intelletto ecc. è come la luna che appare luminosa. In realtà essa non è luminosa, ma risplende, vale a dire, riflette la luce del sole. Lo splendore lunare che a sua volta sembra riverberare sulla terra durante la notte, è paragonabile alle modificazioni (*vṛtti*). Ma pur sempre si tratta solo ed esclusivamente di prestiti di luce proveniente del sole.

<sup>1</sup> *ChU* III. 14. 2-4.

<sup>2</sup> *BSŚBh* I. 1. 4.

<sup>3</sup> *Bhāti*, brillano, ha la stessa radice di *ābhāsa*, riflesso.



84. Il fatto che la gente talvolta sperimenti la presenza (*sat*) del riflesso di coscienza, come nella veglia e nel sogno, e talaltra sperimenti la sua assenza (*asat*) come nel sonno profondo, può essere spiegata soltanto se esiste un innegabile Testimone sia della presenza sia dell'assenza [*satasat*]. Da questa intuizione iniziale deriva il riconoscimento che il Testimone esiste.

Tutti gli esseri umani, anche quelli ordinari, hanno quotidianamente delle esperienze di stati (*avasthā*) diversi. Nella veglia e nel sogno essi sperimentano l'*ego* come riflesso del Sé, seppure in forme e modalità diverse. In apparenza l'*ego* della veglia si rivolge agli oggetti esterni che costituiscono il mondo di cui si fa esperienza durante la veglia. Altrettanto apparentemente l'*ego* del sogno si rivolge agli oggetti interni, che costituiscono il mondo che si sperimenta nel sogno. Sia nella veglia sia nel sogno l'esperienza dell'*ego* si basa sul riflesso della Coscienza che dimora in esso. Nel sonno profondo non si sperimenta nulla. La ragione sta nel fatto che l'*ego* appartiene al dominio individuale e l'individualità non ha accesso al sonno profondo. Lì non c'è neppure il mondo, un qualsiasi mondo, perché il sonno profondo che, quando si è svegli<sup>1</sup>, appare come lo stato causale (*kāraṇāvasthā*, cioè la *Māyā*) della altre due *avasthā*, in realtà è il non-manifestato, come si vedrà in seguito. Eppure, anche se svegliandosi si dice di *susupti*: "Lì non c'è nulla, lì c'è solo tenebra, silenzio", si sa con certezza di esserci stati. Lì l'*aham*, il riflesso del Sé, non ha accesso, perché quello è il dominio della pura Coscienza, del *Sākṣin*. Si ha dunque una consapevolezza apofatica di essere stati in sonno profondo. Da questa consapevolezza deriva l'intuizione che il Testimone esiste.

85. Se ci si chiede: "C'è forse un cambiamento del Sé quando pervade l'intelletto, come il fuoco quando pervade la palla di ferro?", si risponderà che questa argomentazione è già stata confutata in precedenza con l'esempio della faccia e del suo riflesso nello specchio.

86. Il fatto che il nero ferro appaia di colore rosso è solo un esempio per spiegare come la *buddhi* non cosciente appaia come fosse cosciente. Un simbolo non è mai identico in tutti gli aspetti con ciò che vuole simboleggiare.

87. Similmente l'intelletto appare essere cosciente quando riceve il riflesso della Coscienza, come il riflesso della faccia nello specchio sembra essere la faccia. Ma, come s'è detto, il riflesso è illusorio.

L'argomento di questi tre *śloka* è già stato ampiamente trattato. L'autore si ripete al fine di cancellare ogni dubbio al riguardo. Importante è l'affermazione che il simbolo non è mai identico in tutti gli aspetti a ciò che vuole simboleggiare. Se fosse identico in tutti gli aspetti, il simbolo e il simboleggiato sarebbero la stessa e medesima cosa. Questa osservazione è diretta a coloro che meditano sul non-Supremo per mezzo di simboli percepiti, pronunciati o pensati. Essi attribuiscono al Brahman qualità da cui Esso è libero nella sua pura natura. Per esempio considerano che Brahman manifesti il mondo, lo mantenga in esistenza e, infine, lo dissolva. Ma ciò è effetto d'una illusione, perché il Brahman non agisce e, in se stesso, è privo di qualsiasi funzione e attributo. Gli ignoranti che sono coinvolti nel divenire, gli attribuiscono queste qualità (*guṇa*) e immaginano che esista un Brahman qualificato (*saguṇa*), quando, invece, c'è soltanto un Brahman privo di qualifiche (*nirguṇa*), immutabile e non duale.

Tuttavia coloro che ambiscono a raggiungere quella loro idea (o *ens rationis*) chiamata Brahman non-Supremo, tramite la meditazione sui simboli che rappresentano le sue qualità, funzioni e attributi, si avviano e procedono nel divenire illusorio verso una meta, che in realtà è soltanto un riflesso macrocosmico del Parabrahman sul piano di riflessione della *Buddhi* universale, ossia Hiranyagarbha. Da ciò deriva che Hiranyagarbha è l'*Ego* generale del mondo della veglia, definito anche *jīva ghana*, agglomerato di vita. Di fatto, coloro che procedono a tappe in direzione di ciò che considerano sia il Brahman, e che la *śruti* definisce *saguṇa* o Aparabrahman, finiscono semplicemente a "incorporarsi" nel *jīva ghana*.

<sup>1</sup> Si presti attenzione a questa affermazione: infatti *susupti* appare come lo stato causale della veglia e del sogno solamente per chi si pone al punto di vista dello stato di veglia. Perciò il pensiero che il sonno profondo sia "stato causale" è una "apparenza illusoria", poiché non è la reale natura di *susupti*, la quale, invece, è il *Sākṣin* (l'*Ātman*). Credere il contrario darebbe eterna realtà alla *Māyā* (producendo una dualità con la realtà del Brahman) la quale appare reale soltanto a causa dell'ignoranza. La stessa argomentazione può essere applicata all'*avidyā*: l'ignoranza, infatti, appare reale solo illusoriamente. Sostenere il contrario, cioè che l'*avidyā* sia reale per sua natura, rappresenta l'errore della dottrina detta *mūlāvidyāvāda*.



88. *Affermare che l'intelletto è cosciente contraddice sia la śruti sia la ragione. Questa confutazione è valida anche per ciò che riguarda il corpo, i sensi e la mente.*

L'intelletto per sua natura è privo di coscienza: questo lo afferma la śruti come segue:

*"Quando è separato dalla Coscienza, l'intelletto non può discriminare né può avere consapevolezza di alcun oggetto."*<sup>1</sup>

Persino la ragione, sulla base dell'esperienza quotidiana del sonno profondo, è obbligata a dedurre che si continua a esistere anche in assenza di qualsiasi consapevolezza da parte della *buddhi*. L'intero brano parzialmente citato dalla *Kauṣītakī Upaniṣad* afferma che nemmeno il corpo, i sensi e la mente sono coscienti.

89. *In caso contrario, che cosa succederebbe? Si ricadrebbe nell'errore dei materialisti (cārvāka). E nemmeno ci potrebbe essere l'intuizione d'essere il Testimone se non ci fosse il riflesso della Coscienza nell'intelletto.*

Se si considera che intelletto, mente, sensi e corpo possano essere coscienti per loro conto, si rimarrebbe prigionieri della collocazione nel corpo grossolano di tutte quelle componenti individuali, e quindi si negherebbe l'esistenza di qualsiasi entità diversa dal corpo, come fanno i materialisti. Inoltre, se l'intelletto fosse autocosciente esso lo sarebbe anche durante il sonno profondo, perciò non sarebbe possibile sostenere che in *suṣupti* esso sia non cosciente. Invece nella veglia non si può ricordare di aver avuto, in sonno profondo, alcun pensiero o alcuna percezione di un mondo e dei suoi oggetti; tuttavia si è consapevoli di esserci stati e di continuare a esistere anche dopo tale esperienza. Perciò in *suṣupti* si esiste anche se lì non c'è la mente, l'intelletto né altre componenti individuali che gli ignoranti considerano "coscienti". Questa è l'intuizione e la prova che la nostra vera natura è il Testimone, cioè la pura Esistenza, pura Coscienza.

90. *Senza questa intuizione preliminare l'insegnamento "tu sei Quello" sarebbe inutile. Questo mahāvākya pregno di significato sarebbe senza senso se non si distinguesse già tra Sé e non-Sé (ātmānātman).*

La certezza di esistere e di essere cosciente (*Ātmā pratyaya*) è l'intuizione primordiale d'essere il *Sākṣin*. Da questa certezza primordiale derivano successivamente, a causa dell'ignoranza, le sensazioni di essere un "io" individuale (*aham*) e di possedere un "mio" (*mama*), che costituiscono l'errore dell'*asmitā*. Tutto questo, sia la certezza inconfutabile sia le sensazioni erronee, procede dal Testimone che, come s'è già detto, è l'unica consapevolezza di vera conoscenza. Senza questa intuizione il *mahāvākya* "tu sei Quello" non avrebbe alcun senso. E con l'uso metodico della discriminazione, applicato alla comprensione di cosa significhi esattamente "tu", si potrà sceverare l'*Ātman*, il Testimone, da ciò che non è *Ātman*, l'*anātman*, ovvero l'*asmitā*.

91. *Tutto ciò che è conosciuto come "mio" (mama) e come "questo" (idam) si basa evidentemente su ciò che è non-Sé [mentre l'idea dell'ego, distinta da ogni attribuzione, si basa sul Sé di cui è l'immagine]. Ciò che si conosce come "io sono così e così" è, dunque, attribuibile sia al Sé sia al non-Sé: l'"io" preso singolarmente è attribuibile al Sé, e "sono così e così", al non-Sé.*

Tutti gli oggetti che sono dominio dell'*aham*, ovvero quelle cose che sono possedute dall'"io", assieme a tutte quelle che l'*aham* desidera possedere, sono compresi nel termine "mio". Sia gli oggetti compresi nel concetto di *mama* sia tutti gli altri oggetti appartenenti al mondo della veglia o del sogno, sono denominati "questo" (*idam*). Essi si basano tutti sull'*anātman*; perciò *idam*, definisce tutto ciò che è contingente (*vyāvahārika*), la cui esistenza apparente dipende dall'esistenza reale dell'*Ātman*. *Idam*, "questo", sta in contrapposizione con "Quello" (*tat*, come nel *mahāvākya* "*Tat tvam asi*"), che indica l'*Ātman*, ossia la realtà assoluta, *pāramārtika sattā*.

Quando il *guru* spiega al discepolo il *mahāvākya* "tu sei Quello", con il "tu" (*tvam*) egli intende l'*Ātman* o l'*anātman*? Per rispondere alla domanda si devono fare alcune considerazioni preliminari. L'esistenza dell'*ego* si basa sull'*Ātman* reale, di cui è un'immagine riflessa, com'è stato ampiamente argomentato in precedenza. Si può descrivere il proprio "io" come segue: "Io sono così e così". In questa frase, "io" riguarda propriamente l'"io" reale, vale a dire il Sé, giacché afferma semplicemente la sua esistenza. Invece, "così e così" sono gli attributi, le funzioni, le attività, le descrizioni, il *mama*, che si sovrappongono all'"io" individuale. Come si è già anticipato, quando il discepolo riceve da un maestro di *Vedānta* quel *mahāvākya*, egli non ha ancora usato la discriminazione

<sup>1</sup> Come, appunto, durante il sonno profondo. *Kauṣītakī Upaniṣad*, III. 7.



“*neti neti*”, e non è in grado di discernere a quale “io” si riferisca il “tu” (*tvam*). Perciò, per il discepolo quell’“io” gli apparirà come fosse insieme della natura del Sé e del non-Sé (*Ātmānātman*). In altri termini egli sta confondendo ancora il reale con l’apparente e viceversa.