



19. COMMENTO AL “TATTVAMASI” DI ŚAṅKARĀCĀRYA (VI)

92. Tutti questi pensieri devono essere considerati come espressioni attribuite al Sé in modo più o meno diretto. Il problema di quali fra essi qualifichi che cosa e quale è qualificato da che cosa, va risolto secondo ragione.

In questa prospettiva, tutti i pensieri o idee, sintetizzati dalla formula “così e così”, devono essere considerati come sovrapposizioni (*adhyāsa*) al Sé, in modo diretto se riguardano la *buddhi*: il suo potere discriminante, le valutazioni riguardanti l'utilità o la nocività, le volizioni ecc. Si potrà facilmente riconoscere che queste qualità della *buddhi* sovrapposte al *Brahmātman* costituiscono quell'idea che gli esseri umani chiamano “Dio”¹, che lo si chiami indifferentemente *Bhagavān*, *Hiraṇyagarbha* o *Brahmā*. Altri pensieri, emozioni o sensazioni, invece, che provengono dalla mente, sensi, *prāṇa*, corpo e oggetti, sono sovrapposti all'Assoluto per via indiretta, perché necessariamente devono essere mediati dalla *buddhi* stessa, in quanto essa rappresenta per il Sé il piano di riflessione più diretto. In questo caso si tratterà per esempio, di attribuire al Brahman la compassione, che è un sentimento della mente; la visione, che è una caratteristica percettiva dei sensi; la grandezza, che è una qualità dell'estensione corporea². Si deve però saper discriminare per mezzo della riflessione (*manana*) tra le qualifiche che sono attribuite all'Assoluto e l'Assoluto stesso.

93. “Mio” e “questo” nella frase “Io sono così e così” [cioè rappresentati dalle parole “sono così e così”], sono attributi che qualificano l'io, proprio come ricchezze e armenti sono qualità attribuite ai loro proprietari. Similmente il corpo è qualità attribuita al senso dell'ego, *ahaṅkāra*.

94. Tutto ciò che rientra nell'intelletto, compreso l'*ahaṅkāra*, è, secondo questo ragionamento, qualità attribuita al Testimone. In questo modo la pura Coscienza, senza mai venire in contatto con nessuna cosa, illumina tutto per mezzo del suo riflesso.

Come le ricchezze e il bestiame sono beni che qualificano come abbienti e benestanti i loro padroni, così “mio” e “questo” (*idam*³) sono qualità che vengono attribuite al Sé. Similmente il corpo è attribuito come qualità all'*ahaṅkāra*, ossia alla *buddhi* in quanto produttrice dell'“io” individuale. Il corpo, infatti, non può essere collegato direttamente al Sé perché è in contatto con l'Assoluto soltanto in forma mediata per le ragioni di cui sopra. Il corpo grossolano, inoltre, è il luogo in cui l'*ahaṅkāra* si colloca spazialmente, perciò le sovrapposizioni indirette si situano sempre nel corpo, il che è esattamente quello che trae in inganno i materialisti.

Ciò che compone e caratterizza la *buddhi* in quanto *ahaṅkāra*⁴, comprendente anche tutti i suoi derivati, mente, sensi ecc., appare all'uomo ordinario come fosse una serie di qualità. Ma, in realtà sono proiezioni nel molteplice del loro principio, il Testimone. Così la pura Coscienza, senza mischiarsi ad alcunché, illumina tutto per mezzo del suo riflesso: vale a dire, per essere più precisi, microcosmicamente per mezzo dell'ego e macrocosmicamente per mezzo di *Hiraṇyagarbha*⁵.

95. Tutto quello che precede, secondo le esperienze dell'uomo ordinario, è il rovescio della realtà. Per chi non ha capacità di discriminare, ogni cosa esiste in quanto tale. Ma per coloro che hanno capacità discriminante niente di questo esiste davvero, eccetto il Sé.

I quattro śloka precedenti illustrano la visione empirica (*vyāvahārika darśana*) dell'uomo ignorante (*ajñāni*), che però rappresenta anche il punto di partenza per il cercatore della conoscenza (*jijñāsu*). Ebbene, questa prospettiva è esattamente il rovescio della realtà. Per coloro che sono sprovvisti di discriminazione (*viveka*), l'“io”, il “mio”

¹ “Dio è il Sapiente, il Giusto, il Volente”. Il concetto teologico, perciò, descrive la Divinità per mezzo delle facoltà di indagine, giudizio e volontà, caratteristiche della *buddhi*.

² “Dio è compassionevole, Dio vede tutto, Dio è grande, l'Altissimo”. È l'attitudine devozionale che attribuisce alla Divinità funzioni emotive, percettive e persino aspetti dimensionali.

³ *Idam* comprende, oltre al *mama*, anche tutti le cose esterne che, anche se non appartengono fattualmente all'*aham*, sono comunque oggetto di desiderio.

⁴ Ricordiamo che la *buddhi* diventa *ahaṅkāra* solamente allorchando è illuminata dal riflesso del Sé; cioè quando appare come se fosse dotata di una coscienza individuale.

⁵ *Hiraṇyagarbha*, l'embrione d'oro dell'Uovo del Mondo (*Brahmāṇḍa*), è simboleggiato dal sole che tutto illumina.



esistono, e persino l'*idam*, vale a dire anche tutti quegli oggetti che sono fuori dall'immediato interesse e dalla avidità dell'*ego*; per gli ignoranti ogni sovrapposizione (*adhyāsa*) e ogni qualità distintiva (*viśeṣaka guṇa*) che essi attribuiscono alla realtà, esistono davvero. Il cercatore, quindi, dovrà discriminare tra reale e irreale (*satasat*) per mezzo del "neti neti", e alla fine riconoscerà che niente di quello che all'inizio credeva reale esiste davvero, eccetto l'*Ātman*.

96. *Perché solamente ragionando sulla concordanza e sulla discordanza tra le parole e il loro significato si può determinare il significato di "io" in questo contesto.*

Non si può capire il significato di una frase se non si comprendono a fondo i significati di ogni singola parola che la compongono. Inoltre si devono distinguere con precisione le parole dal loro significato, perché la parola è un simbolo che allude a un concetto simboleggiato, il quale ne costituisce propriamente il significato. Si dovrà anche in questo caso distinguere in cosa la parola concordi con il suo significato e in cosa se ne discosti. Per esempio quando si dice "in questo piccolo loto che sta nel cuore, che è all'interno della cittadella di Brahman"¹ si dovrà verificare che cosa significhino le parole "loto" e "cittadella", perché tutti sanno che nel muscolo cardiaco non c'è nulla di simile. Perciò "loto" e "cittadella" non dovranno essere intesi nel loro senso primario e letterale, ma in senso secondario e analogico, se si vuol capire che cosa simboleggino. Solamente procedendo in questo modo si potrà capire il "tu" (*tva*) a quale "io" corrisponda nel precipuo contesto del *mahāvākya*, ossia se all'*ego* o al Sé.

97. *Quando ritorno allo stato di veglia e asserisco di non aver visto niente durante la mia esperienza di sonno profondo, nego soltanto ogni modificazione mentale di conoscitore-conoscenza-conosciuto; ma non nego affatto la presenza della mia Coscienza in quello stato.*

Quando si ritorna allo stato di veglia² a conclusione dall'esperienza dello stato di sonno profondo, si suole affermare che in *suṣupti* non si era veduto nulla, udito nulla, conosciuto nulla, e che per quella ragione da svegli non si può ricordare nulla. Ma in realtà né la *buddhi* né tantomeno il *manas* hanno accesso all'informale (*arūpaka bhava*). I pensieri intellettuali e mentali prendono la forma dell'oggetto con cui entrano in contatto e questa forma, poi, è conservata nella memoria, come esperienza passata, o rielaborata dall'immaginazione come ipotesi di una futura esperienza. Ma in sonno profondo non ci sono oggetti, perciò le facoltà preposte al pensiero, anche se potessero avervi accesso, lì non potrebbero attivarsi come conoscitrici, né attuare una conoscenza, né riscontrare qualcosa da conoscere, né prendere la forma di alcunché. Questa assenza di ricordi, pensieri, forme, dovuta al fatto che le facoltà individuali ne sono escluse, non è tuttavia in grado di negare il fatto che si ha piena consapevolezza di aver sperimentato lo stato di sonno profondo. Pare anche di sapere di "esser stati in sonno profondo per un certo tempo", anche se in realtà *suṣupti* è priva di tempo, essendo eterna. Questa idea di aver passato qualche ora in sonno profondo è un'idea di chi è sveglio e che, perciò, quantifica quell'esperienza secondo le condizioni temporali della veglia. Anche se la consapevolezza si basa su parametri erronei tipici della veglia, nondimeno l'esperienza del sonno profondo è cosa certa e acquisita. Perciò, riconoscendo l'esistenza di quella esperienza, si ammette anche l'esistenza del Testimone di quell'esperienza. Perché se *suṣupti* fosse davvero "nulla", come pare, sarebbe impossibile andare in sonno profondo e il sonno profondo non esisterebbe affatto. Ma ciò è contrario alla *śruti* e alla ragione.

98. *Proprio la śruti discrimina tra la Coscienza stessa da una parte e le modificazioni mentali dall'altra e dichiara che solo la prima è immutabile e realmente esistente, e che c'è una frattura tra la Coscienza e gli oggetti che le sono attribuiti, quando sulla Coscienza afferma: "la conoscenza del Conoscitore non cessa d'esistere"³; e quando dice: "In sogno questo puruṣa s'illumina di luce propria"⁴, riferendosi agli attributi che le sono sovrapposti.*

¹ ChU VIII. 1. 1.

² In realtà si rimane sempre nello stato di *suṣupti*, poiché gli stati di veglia (*jāgrat avasthā*) e di sogno (*svapna avasthā*) sono eternamente contenuti nel sonno profondo come effetti (*kārya*) nella causa (*kāraṇa*). L'entrare e l'uscire da uno stato all'altro costituisce propriamente l'illusione del *samsāra*.

³ BU IV. 3. 30.

⁴ BU IV. 3. 9-13.



Secondo le *Upaniṣad* solo la Coscienza-conoscenza è immutabile e realmente esistente. Al contrario, tutte le sovrapposizioni che la mente attribuisce all'Assoluto, sotto forma di sue modificazioni, idee e pensieri, sono mutevoli ed esistenti soltanto in apparenza. La *śruti* afferma che tra la Coscienza e gli oggetti che la mente ignorante le attribuisce si pone una frattura incolmabile. A proposito della Coscienza essa insegna che

"Anche se non compie alcuna azione conoscitiva, Egli rimane un Conoscitore pur essendo privo di qualcosa da conoscere. La conoscenza del Conoscitore non cessa d'esistere perché è immutabile: infatti non esiste un secondo oltre a Lui, un oggetto altro e distinto da Lui che Egli possa conoscere".¹

Per dimostrare che gli attributi che la mente (*antaḥkāraṇa*) sovrappone al Sé sono irreali, la *śruti* fa l'esempio delle modificazioni mentali sia nella veglia sia nel sogno:

"Quando sogna, per il fatto che si è impossessato di elementi tratti da tutto questo mondo, crea e dissolve a sua volontà, dimorando nella propria luce, nel suo splendore. In sogno questo puruṣa s'illumina di luce propria. [...] Volando su e giù mentre sogna, come fosse Dio, assume forme diverse: certe volte si diverte e gode con delle donne, altre volte subisce delle visioni terrificanti".²

99. Una volta che è stato capito il significato di "tu sei Quello" con l'aiuto della grammatica e della *śruti*, allora l'insegnamento del "tu sei Quello" rimuove definitivamente l'illusione dal discepolo.³

Quando si è compreso a fondo il significato del *mahāvākya* "tu sei Quello" sia nelle tre parti del discorso di cui si compone, sia nell'insieme della frase, allora la discriminazione avrà rimosso per sempre l'ignoranza (*avidyā*) illusoria (*mohana*) dal cercatore. La grammatica e la riflessione sulla *śruti* rappresentano le basi per la comprensione di ogni singola parola, mentre l'insegnamento orale (*śrāvaṇa*) da parte di un maestro è lo strumento per la comprensione dell'intera frase.

100. È come quando *Brahmā* rimosse l'ignoranza di *Rāma* con queste semplici parole "Tu non sei il figlio di *Daśaratha*, tu sei *Viṣṇu*". Egli non fece riferimento ad alcuna azione che *Rāma* dovesse compiere per risvegliare la sua natura come *Viṣṇu*. A *Rāma* bastò soltanto ascoltare quelle parole.

101. Allo stesso modo, senza che sia richiesto nient'altro che ascoltarla, la parola "tu" rivela il Sé interiore auto luminoso del *mahāvākya* "tu sei Quello" il cui "risultato" è la Liberazione.

Non si deve compiere alcuna azione per uscire dal dominio dell'azione. Il metodo si basa esclusivamente sulla Coscienza-conoscenza di essere, di esistere. Perciò, almeno in linea di principio, basta ascoltare l'insegnamento del maestro (*śrāvaṇa*) per capire che "tu" significa il *Sākṣin* e non l'"io" empirico. In questo modo il Testimone è dichiarato identico al Sé proprio affermando "tu sei Quello" e così si verifica la Liberazione dall'ignoranza.

102. Se la sacra conoscenza non affiora al semplice ascolto (*śrāvaṇa*) del *mahāvākya*, si dovrà certamente presumere che debba essere compiuto qualcos'altro. Tuttavia, per coloro a cui la completa conoscenza non sia venuta subito dopo l'ascolto dell'insegnamento, non esiste alcuna ingiunzione del tipo [di quelle che i maestri delle vie della conoscenza non suprema impongono ai loro discepoli], poiché per loro, anche prima che ne abbiano l'intuizione immediata, è ovvio che il Sé esiste comunque.

Solamente i *jijñāsu* particolarmente qualificati, grazie alla purificazione avvenuta nella presente esistenza o in esistenze precedenti, hanno la possibilità di ottenere la conoscenza suprema semplicemente ascoltando l'insegnamento del *guru*. Coloro che non hanno raggiunto la Liberazione con il solo ascolto, dovranno dedicarsi alla riflessione (*manana*) e all'attenzione contemplativa (*nididhyāsana*), che sono azioni mentali (*mānasa kriyā*) discriminative (*vivekavat*), sulla base del contenuto dell'insegnamento ricevuto. Queste attività, però, non consistono nella meditazione su un simbolo che rappresenta una meta da raggiungere positivamente, come sono la

¹ BU IV. 3. 30.

² BU IV. 3. 9; IV. 3. 13. Quando questa esperienza onirica si applica all'"io" generale, a *Hiraṇyagarbha*, che è propriamente il Dio dei profani, questo suo sogno piacevole costituisce i cieli e il suo incubo, gli inferni, a cui partecipano salvati e dannati allorché vi sono incorporati alla sua forma di *jīva ghana*.

³ Śaṅkara, US XVIII. 99.





ripetizione di un *mantra* o la concentrazione mentale su uno *yantra*, da mettere in pratica in obbedienza al comando (*vidhi*) del maestro. Queste ingiunzioni da parte di un *guru* della conoscenza non suprema, sono sempre accompagnate da spiegazioni sull'uso di tali tecniche, ma scarsamente dotate di spiegazioni sul significato dottrinale del simbolo messo in pratica.

*"Invece si deve riflettere sull'argomento rispettando esattamente le conclusioni dei testi sacri in conformità con il solo ragionamento e la cosa che è determinata dalla logica e dagli Agama [le Upaniṣad] dovrà portare anche alla pratica di nididhyāsana. Considerare nididhyāsana come un'ingiunzione ulteriore sarà perciò certamente inutile."*¹

La tecnica usata dal *brahmajijñāsu*, com'è stato detto, sarà sempre quella della discriminazione; cioè la rimozione dell'*anātman* per arrivare a riconoscere l'*Ātman* eternamente esistente e cosciente, illuminazione suprema, di cui egli già conosce, peraltro, la verità dottrinale.

103. *La reale comprensione del senso di frasi² come "tu sei Quello" sorge immediatamente dal loro ascolto e libera da tutte le limitazioni trasmigratorie come la fame ecc. Non vi è quindi alcun dubbio sulla verità del loro significato nel passato, nel presente e nel futuro.*

La conoscenza reale del significato dei *mahāvākya* non è il risultato della più accurata comprensione dottrinale possibile. La conoscenza teorica, per quanto estesa e precisa, deve essere considerata soltanto una fase preliminare, poiché essa non ha il potere di attuare la realizzazione spirituale. Molti conoscitori teorici del *Vedānta* si convincono di essere dei *jñāni* per la semplice ragione che nella loro mente tutta la dottrina appare armonica e non contraddittoria, e si stupiscono di non aver raggiunto con ciò il *mokṣa*. Ma la Liberazione avviene solamente quando, rimanendo in vita, si riesce a sfuggire alle limitazioni del proprio corpo, sede dell'*ego*, dei sensi ecc. Per questa ragione lo *śloka* afferma che *mokṣa* è la Liberazione permanente dalla fame e da tutte le altre condizioni limitative, vale a dire spazio, tempo, mente, intelletto, corpo ecc. Essa è realizzata dall'ascolto della dottrina nascosta nel *mahāvākya*, confidata espressamente a ogni singolo discepolo e che consiste nella

*"vera natura del proprio Sé per mezzo dell'insegnamento della śruti impartito da un maestro qualificato, che sia un adepto e che abbia fatto di persona l'esperienza delle verità del Vedānta"*³.

Perciò la comprensione della natura del proprio Sé è indipendente dalle condizioni temporali. Non ha importanza in quale momento della successione cronologica ciò avvenga; ciò che importa è che il *mokṣa* cancelli l'ignoranza. La Liberazione che avviene quando si è ancora un embrione, come fu il caso di Vāmadeva, o quella che avviene un istante prima di lasciare questo corpo, è sempre la medesima eterna Coscienza d'essere il Brahman. Come pure se essa avviene direttamente dall'ascolto (*śrāvaṇa*) della parola del *guru*, durante la riflessione (*manana*) sugli insegnamenti ricevuti, o esercitando l'attenzione cosciente (*nididhyāsana*) come *Sākṣin*, perché la sua verità è immutabile indipendentemente dal triplice tempo (*trikāla*).

104. *La retta conoscenza del Sé, che è della natura della pura Coscienza, emerge senza alcun dubbio in modo immediato all'ascolto dell'insegnamento, perché gli ostacoli alla sua comprensione devono essere già stati rimossi in precedenza per mezzo della riflessione sul senso grammaticale [del mahāvākya] e per mezzo della discriminazione.*

Coloro che sono tanto qualificati in virtù delle loro azioni e conoscenze passate da realizzare con il solo *śrāvaṇa*, in realtà non hanno saltato a piè pari *manana* e *nididhyāsana*, ma semplicemente hanno compiuto questi passaggi durante un'esistenza precedente; oppure in questa vita durante la purificazione della mente, seguendo un metodo basato sulla meditazione. Ma ciò può anche accadere durante lo stesso ascolto. Pur essendoci una successione logica tra queste tre tecniche, esse sono comunque libere per loro natura da una ferrea concatenazione cronologica, in quanto non si tratta di tappe che corrispondono ai gradi d'un percorso né di fasi temporali. In questo *śloka*, con riflessione sul senso grammaticale s'intende *manana* e con discriminazione, *nididhyāsana*.

¹ *BUŚBh* II. 5. 1.

² Oltre al *mahāvākya* "tu sei quello" la *śruti* ne enumera almeno altri tre: *ahaṃ brahmāsmi*, "Io sono Brahman" (*BU* I. 4. 10); *ayaṃ ātmā brahma*, "questo Ātman è Brahman" (*MU* I. 2); e *prājñānam brahma*, "Brahman è Coscienza-conoscenza" (*AiU* III. 3).

³ *Svāmī Satcidānandendra, Dottrina e Metodo, cit. p. 37.*



Ovviamente gli ostacoli alla comprensione sono rappresentati dal dubbio, dalla conoscenza erronea e dall'ignoranza, che sono tutti eliminati tramite il "neti neti".

105. *Questa frase suggerisce che "Io" sono davvero la Realtà assoluta o qualcos'altro? Se suggerisce che "Io" sono davvero la Realtà assoluta, il significato di "Io" dovrà essere identico a quello di "Realtà assoluta".*

Il mahāvākya "Tat tvam asi", dunque, insegna che "Io" sono davvero nient'altro che il Brahman. Ovviamente questo "Io", vale a dire il Testimone, deve essere considerato eternamente identico al Brahman, per cui questa conoscenza non è qualcosa che prima non c'era e poi si è acquistata, perché in questo caso si parlerebbe di una "azione volta a raggiungere la conoscenza". Il Sé, il Testimone, se è identico eternamente al Brahman, non compie alcuna azione. Perciò la vera Coscienza-conoscenza di cui si tratta è la reale natura dell'"Io".

106. *Ma se questo Grande Detto suggerisce qualcos'altro, in tal caso la convinzione che "io sono la Realtà assoluta" dovrebbe essere falsa. Perciò quando la parola "io" è presa in senso letterale per significare qualcosa d'altro dalla "Realtà assoluta" appare evidente la contraddizione con quanto ci mostra l'esperienza.*

Se invece si pensa che il "tu" del mahāvākya sia l'"io" individuale, per cui l'"io" sarebbe l'Assoluto, allora il senso della frase sarebbe erroneo (*bhramati*). Anche in questo caso una simile idea appare in contraddizione con le affermazioni della śruti e con l'esperienza quotidiana, che dimostrano che l'"io" è contingente (*prasaṅgin*) e transitorio (*anitya*). L'illusione cosmica (*moha, māyā*) agisce sull'"io" individuale per mezzo di tre fattori: il primo è il dubbio (*śaṅkā, sandeha*), il secondo è la falsa conoscenza o interpretazione erronea (*bhrama, mithyā*), il terzo l'ignoranza (*avidyā, ajñāna*), che è l'origine dei due precedenti¹. Prendere l'"io" per l'Assoluto è una erronea interpretazione di una corretta affermazione scritturale, per cui va annoverato come *mithyā*.

107. *Ora, l'intelletto e le sue modificazioni, riflettendo in loro il Sé, esistono grazie a Quello. Poiché non sono coscienti, si dice in forma immaginifica che la Liberazione, quale "effetto" della conoscenza liberatrice è dovuta alla pura Coscienza.*

108. *In realtà, le due supposte cause dell'"effetto-Liberazione", cioè l'intelletto e le sue modificazioni, non sono coscienti e perciò non sono della medesima natura dell'"effetto". Si dovrà dunque attribuire quest'ultimo all'Immutabile non agente, come la vittoria, ottenuta dai semplici combattenti, è giustamente attribuita al Re.*

L'intelletto e le sue modificazioni appaiono nell'Essere e sembrano coscienti grazie all'esistenza e alla Coscienza di Quello, del Sé. L'intelletto e le sue modificazioni non sono coscienti per natura; perciò si usa dire solo in senso metaforico che è questa coscienza, che la *buddhi* e le sue *vṛtti* hanno preso in prestito, a dover essere considerata causa della Liberazione. Ma la causa e l'effetto devono essere della medesima natura. L'intelletto e le sue modificazioni non sono della natura della Liberazione. Invece, la Liberazione, o meglio, la Libertà, è la stessa natura dell'Assoluto. Perciò sarà corretto affermare non che è la *buddhi* e le sue *vṛtti* a essere la causa, e la Liberazione l'effetto della loro azione, bensì l'Ātman non agente e immutabile. Allo stesso modo la vittoria sul campo di battaglia non deve essere mai attribuita al singolo soldato combattente, ma al Re, anche se egli fosse stato assente dalla lotta.

109. *L'aspirante alla conoscenza afferma: "Quel riflesso per mezzo del quale lo specchio assume la forma della faccia, è esso stesso la faccia". Con ciò egli vuol dire che quel riflesso, per mezzo del quale lo specchio, la buddhi, e le modificazioni mentali, danno origine al senso dell'ego (asmitā), è veramente il Sé.*

110. *Solamente questo è il modo in cui deve essere intesa la frase "io sono Brahman", e nessun altro. Senza questa "mediazione" il mahāvākya "tu sei Quello" sarebbe inutile.*

Il *jijñāsu*, come s'è già detto, deve forzatamente partire nella sua cerca da una premessa erronea; ossia dalla credenza che l'*aham* è realmente il Sé. In seguito all'esercizio della discriminazione egli comprenderà che l'*ego* è inesistente (*abhava*) e che il vero "Io" è il Testimone. Perciò all'inizio il mahāvākya "*aham brahmāsmi*", "io sono il Brahman" è interpretato in modo che quell'"io" sia considerato l'*ego* individuale. Questo equivoco (*mithyā*) è usato come uno strumento di mediazione al fine di raggiungere la vera conoscenza. Senza questa mediazione

¹ Da ciò si trae che la *māyā* è nel macrocosmo cioè che nel microcosmo è *avidyā*.



l'uomo ordinario considererebbe soltanto l'ego e non avrebbe alcuna possibilità di contatto con il suo vero Sé. Perciò rivolgerebbe la sua attenzione esclusivamente agli oggetti del mondo esterno in stato di veglia e agli oggetti interni nello stato di sogno, mentre escluderebbe ogni realtà al sonno profondo. Per essere più chiari, l'ignorante si trova nella medesima situazione di Indra quando ancora non aveva ottenuto da Prajāpati l'insegnamento del *Vedānta*:

"Quando [si è in stato di veglia] il corpo è ingioiellato, allora anche l'ātman è ingioiellato; quando il corpo è ben vestito, allora anche l'ātman è ben vestito; quando il corpo è cieco, allora anche l'ātman è cieco; quando il corpo è deforme, allora anche l'ātman è deforme; quando il corpo è mutilo, allora anche l'ātman è mutilo.¹ [...] Quando [, invece, si è in sogno] se il corpo è cieco l'ātman non lo è; se il corpo è deforme l'ātman non lo è; se il corpo è ferito l'ātman non lo è; se il corpo è malato l'ātman non lo è. Tuttavia [sempre in sogno] sembra essere ucciso, sembra soffrire, sembra provare infelicità, sembra piangere.² [...] Quando [, infine, si è in sonno profondo] l'ātman, come "io" individuale della vita presente, non conosce se stesso, non conosce altri esseri. Quello [per lui] è davvero il nulla."³

Perciò ritenere erroneamente che il riflesso sia il vero Sé costituisce un pensiero mediatore tra l'apparente coscienza individuale e il Testimone. Si tratta della necessaria fase di *adhyāropa*, senza la quale i *mahāvākya* sarebbero inutili. L'insegnamento ha un senso solamente se è indirizzato a un cercatore che lo ascolta. Certamente, se il cercatore che ascolta non fosse il Testimone, chi altri potrebbe esserlo?

L'insegnamento di *śrāvaṇa*, perciò, non è indirizzato all'"io" individuale, perché il Brahman non può essere l'oggetto della sua cerca, perché allora quest'ultima sarebbe un'azione conoscitiva. Perciò il cercatore a cui è indirizzato l'insegnamento non può essere che il *Sākṣin*, perché la conoscenza che il Testimone ha del Brahman è la conoscenza di se stesso. Il Brahman, dunque, non può essere l'oggetto di una cerca da parte del Testimone, in quanto *Sākṣin* e Brahman sono un tutt'uno non duale.

112. *Se sostieni che l'intelletto potrebbe essere questo cercatore che ascolta l'insegnamento, per il fatto che è contiguo al Testimone, dici una cosa sbagliata, perché il Testimone in quanto tale non può aiutare l'intelletto ad ascoltare più di quello che potrebbe fare un pezzo di legno.*

113. *Inoltre, se il Sākṣin potesse in qualche modo essere d'aiuto all'intelletto per conoscere, ciò implicherebbe l'inaccettabile conseguenza ch'egli compirebbe un'azione, sottoponendosi così a una modificazione. Ma se si ammette la dottrina del riflesso non si porrà alcuna difficoltà del genere. Oltre a tutto la dottrina del riflesso è sostenuta dalla śruti e da altre fonti tradizionali.*

Di nuovo Śaṅkara, rivolgendosi a un oppositore *sāṃkhya*, nega che il beneficiario dello *śrāvaṇa* possa essere la *buddhi* grazie alla presunta "contiguità" con il Testimone, poiché quest'ultimo, essendo non agente, non potrebbe essere d'aiuto all'intelletto più di un pezzo di legno, ossia di qualsiasi cosa impossibilitata ad agire. Se si considera che il *Sākṣin* possa essere coinvolto in un'azione, ciò comporterebbe necessariamente ch'egli sarebbe mutevole. Invece, la dottrina del riflesso permette di mantenere il Testimone come non agente, in quanto egli è per sua natura esente da qualsiasi cambiamento. L'*abhasavāda* spiega come il riflesso fornisca alla *buddhi* e alle sue modificazioni una parvenza di consapevolezza, in accordo con il rigore logico richiesto e con le affermazioni della *śruti* e della *smṛti*. Portiamo come esempio la *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* quando afferma:

"Quella Sua forma riflessa esiste al fine di farlo conoscere. Perciò il Signore è recepito come molteplice a causa della Māyā"⁴.

E anche la *Bhagavad Gītā*:

"Un raggio proveniente da me stesso, riflettendosi come jīva perenne nel mondo dei molteplici jīva, raccoglie intorno a sé i sensi, il sesto dei quali è la mente, che provengono da Prakṛti."⁵

¹ ChU VIII. 9. 1.

² ChU VIII. 10. 1-2.

³ ChU VIII. 11. 1-2.

⁴ BU II. 5. 19. Lo stesso concetto è sostenuto anche in *Brahmabindu Upaniṣad*, XI.

⁵ BhG XV. 7. Oltre a questa *smṛti*, v. Kālidāsa, *Raghuvamśa*, X. 65.





Nel suo commento Śaṅkara aggiunge:

“Il jīva è solamente un’apparenza del sole reale, come il riflesso del sole nell’acqua; tolta l’acqua, il riflesso del sole torna alla sua origine, al sole e rimane identico a quello.”¹

¹ BhGŚBh, XV. 7.