



Devadatta Kīrtideva Aśvāmītra

## ■ ■ 2. LA COMUNE INTUIZIONE O ESPERIENZA D’ESISTERE E DI ESSERE COSCIENTE (SARVA LOKA PRASIDDHA ANUBHAVA)

L’argomento di questo secondo capitolo riprende certi concetti precedentemente espressi in alcuni contributi già apparsi su questo Sito<sup>1</sup>. Quello che cambia è l’ordine delle argomentazioni, nell’intento di spiegare nel dettaglio la dottrina dell’intuizione primordiale di esistere com’è sperimentata da tutti gli esseri viventi, in particolare quelli umani. Inoltre è finalizzato a far comprendere come, pur essendo un’intuizione universalmente condivisa, essa non conduca “automaticamente”<sup>2</sup> alla Liberazione dall’ignoranza.

Quando si dice “io esisto” s’esprime l’unica certezza assoluta che ognuno sperimenta. Infatti, l’esperienza intuitiva d’esistere, vale a dire la coscienza d’essere esistente, trascende e precede qualsiasi altra conoscenza<sup>3</sup>. Per questa ragione Śaṅkara asserisce con forza che nessuno può affermare di non esistere. Perché anche qualora un qualche sconsiderato fosse indotto a sostenere di non esistere, come per esempio a suo tempo fecero i buddhisti *anātmakavādin*, costui userebbe proprio la sua esistenza-coscienza per poterlo affermare. L’intuizione d’essere esistenti, ovviamente, si basa sul riconoscimento che l’esistenza è, che essa è reale e assoluta: vale a dire che la propria esistenza è l’Esistenza in quanto tale. Per questa ragione una *śruti* stabilisce che:

*L’Ātman non è estraneo a nessuno, perché esso è auto evidente.*<sup>4</sup>

Allo stesso tempo un’altra *śruti* dichiara che:

*Il Brahman stesso è conosciuto direttamente perché è il Sé interiore.*<sup>5</sup>

In questa seconda citazione ci sono due importanti attestazioni intuitive basate sulla logica vedāntica e sull’esperienza comune a tutti gli esseri coscienti: la prima asserisce che Brahman, che è Coscienza, Esistenza e Realtà assoluta, è conosciuto direttamente, ossia senza alcuna intermediazione o azione conoscitiva. La seconda ribadisce che, proprio per questa medesima intuizione diretta, il Brahman è precisamente identico all’Ātman. Bisogna però fare attenzione: le *Upaniṣad* non forniscono tale conoscenza intuitiva. Infatti, all’obiettore che chiede:

*L’Ātman non è forse rivelato dall’āgama (la śruti) e, prima ancora, dalla percezione dei sensi (pratyākṣa) e dagli altri validi mezzi di conoscenza (pramāṇa)?*

Śaṅkara ribatte con decisione:

*No, perché Ātman è auto evidente!*<sup>6</sup>

Questo chiarimento śaṅkariano è davvero importante e opportuno, perché nega che l’intuizione o esperienza di esistere dipenda da uno strumento d’indagine contingente come sono i *pramāṇa*<sup>1</sup>. Il *prasiddha anubhava*, infatti, è auto sussistente: dunque,

<sup>1</sup> Cfr. Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī, *Le cinque gemme dell’Advaita*; Maitreyī, *Conoscenza vedāntica e conoscenze empiriche*; Gian Giuseppe Filippi, *Il Serpente e la Corda*, in <https://www.vedavyasamandala.com>.

<sup>2</sup> Precisiamo che “automatico”, termine che ha assunto in età moderna un’inflexione meccanicistica secondo le inclinazioni del pensiero generale, in realtà significa “che è effetto di se stesso”. Il che equivale ad affermare che l’effetto e la causa sono un’unica cosa.

<sup>3</sup> Si può conoscere in quanto si è esistenti. Ciò rovescia lo sciocco postulato cartesiano *cogito ergo sum*. Una pietra, pur essendo ben esistente, non può conoscere, cosa che dimostra la priorità dell’esistere sul conoscere.

<sup>4</sup> *Brahma Sūtra Śaṅkara Bhāṣya (BSŚBh)*, II.3.7.

<sup>5</sup> *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (BU)*, III.4.1.

<sup>6</sup> *Bhagavad Gītā Śaṅkara Bhāṣya (BhGŚBh)*, II.18.



*Si deve capire che il Sé è il suo stesso mezzo di conoscenza (svāpramāṇa<sup>2</sup>), il che significa che esso è direttamente conoscibile a se stesso (svayamvedyatva<sup>3</sup>).*

Ciò significa che l'intuizione (*anubhava*) è d'identica natura dell'Ātman, cioè che è l'Ātman stesso<sup>4</sup>.

Mentre ciascuno è assolutamente cosciente della propria esistenza, che conosce “automaticamente”, nessuno può affermare con altrettanta assoluta certezza di conoscere l'esistenza altrui. Infatti, se il *sarvaloka prasiddhānubhava* è per sua natura non duale, la conoscenza di cose o persone altri da sé, comporta necessariamente la dualità<sup>5</sup> di soggetto conoscente (*jñātr*) e di oggetto conosciuto (*jñeya*). Per compiere un'azione conoscitiva nei confronti di una determinata persona come oggetto di conoscenza, prima si deve forzatamente vederlo, ascoltarlo, toccarlo; poi riunire ed elaborare mentalmente (*manodatta*) i dati provenienti dai cinque sensi e infine formarsene un'idea a livello intellettuale<sup>6</sup>. Tale conoscenza intellettuale è frutto della mediazione di facoltà individuali, e come tale è una conoscenza empirica<sup>7</sup>. In definitiva l'esistenza altrui non è l'esperienza (*anubhava*) diretta del *jñātr*. Quest'argomentazione è applicabile a tutto l'*anātman*, vale a dire a tutto ciò che non è il Sé. Infatti, anche le componenti della propria individualità, sensi, *prāṇa*, mente e intelletto sono oggetti della Coscienza allo stesso modo di tutti gli altri oggetti o persone del mondo esterno.

Vediamo ora perché tutte le azioni e non solo quelle conoscitive, debbano essere considerate erranee. L'indagine conoscitiva (*jñāpti*), infatti, non procede affatto dall'Ātman, in quanto esso è del tutto libero da qualsiasi azione, ma dall'*ego* (*aham* o *jīvātman*). Essendo *jñāpti* un'azione come le altre, essa ha come punto d'origine l'*aham* che è il produttore dei desideri (*kāma*). L'intelletto riflette come uno specchio i desideri dell'*ego* trasformandoli in volizioni (*saṃkalpa*); poi, la mente pianifica queste volizioni e, attraverso i *prāṇa*, mette in attività i *karmendriya*. Queste ultime facoltà, infine, riversano le azioni nel mondo esterno. Questa serie di relazioni di cause ed effetti (*kāraṇa-kārya saṃbandha*), che si concatena sul piano individuale, rappresenta il processo di espansione dell'*aham* in direzione del *mama*, ossia dall'*ego* al “mio”. L'azione, di qualunque natura essa sia, è finalizzata ad estendere la sfera dell'individualità, a impadronirsi di “questo” (*idam*) per ampliare il dominio del *mama*<sup>8</sup>. L'illusione che

<sup>1</sup> La *śruti* è anch'essa un *pramāṇa*, chiamata in questo caso *śabda*, la parola. Ebbene, anche se deve essere considerata come il *pramāṇa* più elevato (*antya pramāṇa*), nemmeno la *śruti* ha la capacità di insegnare l'assoluto, limitandosi solo a indicarlo quale fine supremo.

<sup>2</sup> “Che è auto conoscibile”; talvolta lo si può liberamente tradurre come il “*pramāṇa* supremo”. Naturalmente il termine *pramāṇa* è usato qui in senso trasposto in quanto in questo caso non può trattarsi d'uno strumento di conoscenza empirica.

<sup>3</sup> Śaṅkara, *Upadeśa Sāhasrī* (US) XVIII.203.

<sup>4</sup> Perciò non si deve mai confondere l'intuizione con ciò che è intuito. Quest'ultimo, essendo un oggetto di conoscenza è soltanto un riflesso dell'intuizione vera, una modificazione della mente (*mānasa vṛtti*). Molto spesso, soprattutto nel *pātāñjala yoga*, con *anubhava* s'intendono erroneamente proprio quelle modificazioni, che, in termini più semplici, sono solo idee o pensieri e non intuizioni.

<sup>5</sup> È superfluo rilevare che la dualità è la fonte della molteplicità. Perciò la relazione soggetto-oggetto sta all'origine dell'intero mondo molteplice (*vaiśvarūpya prapañca*).

<sup>6</sup> Per espletare una simile azione conoscitiva è giocoforza utilizzare i validi mezzi di conoscenza che sono propri dell'individuo per natura. Per questa ragione il *jñātr* è anche un *pramātr*.

<sup>7</sup> Il *Vedānta* considera che le facoltà di senso, assumendo direttamente la forma degli oggetti esterni, sperimentino un'intuizione sensoriale detta *pratyakṣānubhava*. Analogamente, l'istintiva simpatia o antipatia che un'informazione proveniente dai sensi fa sorgere nella mente è considerata un'intuizione mentale o *mānasa pratyakṣa* (o *vedanānubhava*). Infine anche l'improvvisa idea che un oggetto elaborato dalla mente possa essere utile o dannoso è considerata un'intuizione della *buddhi*, ossia un *pratyaya anubhava*. Evidentemente queste intuizioni o esperienze immediate sono soltanto degli *anubhava* parziali e temporanei (*aṃśānubhava*, *anityānubhava*), riflessi dell'autentica intuizione metafisica o illuminazione (*prakāśi anubhava*). Vorremmo qui rilevare che è erroneo sopravvalutare la portata dell'intuizione intellettuale (*pratyaya anubhava*) e confonderla con l'intuizione della realtà dell'Ātman, l'*anuṣatyānubodha*.

<sup>8</sup> Questo avviene sia per l'individualità particolare (conquistare una posizione sociale, economica, un'onorificenza o un riconoscimento pubblico ecc.) sia per l'individualità collettiva (conquiste sociali, scientifiche, territoriali, spaziali ecc.).



il *mama* sia un tutt’uno con l’*aham* è tale che per il “mio” ci si compiace o si soffre. Se la casa brucia o se un rovescio finanziario decurta la proprietà, il proprietario se ne dispera.

A questo punto ci si dovrà chiedere perché l’*ego* sia il produttore di ogni desiderio. La risposta è che oscuramente l’*aham* si rende conto di non essere perfetto, autonomo, completo e libero. Perciò arde dei più diversi desideri nel tentativo di porre rimedio a queste sue limitazioni (*bandha*). Producendo desideri (*kāmakāra*) egli diventa un agente (*kartr*) che cerca di estendere agli oggetti esterni la propria individualità (*mamakāra*) ampliando il raggio della propria limitazione ai sempre rinnovati risultati dell’azione (*karmaphala*). Anche se l’*ego* può parzialmente e temporaneamente sentirsi soddisfatto di quei risultati, ben presto si renderà conto di aver soltanto spostato un po’ più avanti i confini della sua limitazione. Esso presto ritornerà a essere insoddisfatto e a provare il desiderio di spingersi ancora più là nel mondo empirico. La stessa morte non sarà in grado di spegnere il desiderio, e l’*ego* sarà così costretto a cercare altri corpi per appagare nuovi desideri con rinnovato *karma*, rimanendo così perpetuamente prigioniero del *samsāra*.

Fin qui abbiamo preso atto che l’intuizione primordiale d’essere come coscienza è l’esperienza universalmente condivisa da tutti d’essere l’*Ātman*, cioè il Brahman. Questa esperienza diretta è indiscutibile proprio perché non si appoggia su alcuna “prova” contingente:

*Di questa persona non trasmigrante, di questo Brahman, nessuno può affermare che non esiste o che è sconosciuto, perché la śruti Lo chiama Sé quando dichiara: “Questo Ātman è già descritto come neti neti ed è perciò impossibile negarlo, perché anche colui che lo negasse sarebbe lo stesso Sé.”<sup>1</sup>*

Tuttavia sono ben pochi coloro che si soffermano a riflettere sull’esperienza primordiale espressa dalla frase: “Io² sono”. Se tutti o molti lo facessero, i *jīvan mukta* sarebbero assai frequenti nella specie umana. Invece la massima parte degli esseri umani completa la frase affermando: “Io sono così e così”. Questo “io” è solo apparentemente uguale a quello della frase precedente, perché con il “così e così” lo vuol descrivere com’è in quanto oggetto. L’*Ātman* esiste ed è cosciente, ma non può in alcun modo diventare oggetto di checchessia. Per essere un oggetto descrivibile (*padārtha*), gli si deve presupporre un soggetto che lo descrive; perciò l’“io” della seconda frase in esame forzatamente non potrà essere l’*Ātman*. Questo “io” è dunque l’*aham* pensato dalla mente individuale (*antaḥkāraṇa*) come oggetto di una cogitazione e descritto “così e così” per mezzo di caratterizzazioni limitative. Perché la mente dà forma a questa idea dell’*aham*? Perché la mente non accetta di essere per sua natura incapace di concepire l’*Ātman* come oggetto di una sua azione conoscitiva. Perciò essa s’inventa uno pseudo-*ātman* che proietta sul Sé come un’apparenza priva di realtà, per poterlo considerare come se *Ātman* fosse un suo oggetto. Invece, in realtà si tratta soltanto di un pallido riflesso dell’*Ātman*, privo di vera esistenza.

*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 (pada): il senso dell’“io” e il senso del “mio”, come apparenza Sua e delle cose che a questa apparenza si riferiscono.<sup>3</sup>*

Questo spiega perché, sebbene tutti sperimentino l’intuizione di esistere e d’essere coscienti, soltanto pochissimi assumano la rinuncia (*saṁnyāsa*) a “essere così e così”.

Come si è già detto, il *jīvatman*, o *aham* che dir si voglia, è oscuramente consapevole di non essere l’*Ātman*. Gliene fornisce la prova l’esperienza quotidiana della sofferenza a cui è costantemente

<sup>1</sup> BSŚBh I.1.4.

<sup>2</sup> Scriviamo “Io” con la prima vocale maiuscola per lasciare intendere che questo soggetto del verbo essere è il Sé e non l’*ego*.

<sup>3</sup> US XVIII.27.



sottoposto. Per questa ragione l'*aham* tende erroneamente a rifuggire dalla sofferenza compensando questa sua natura limitata, cercando di estendere al massimo il suo possesso egoistico sul mondo manifestato. È ora necessario capire se esiste una relazione tra *Ātman* e *jīvatman* per poter procedere nella nostra argomentazione.

Dobbiamo perciò appoggiare le nostre riflessioni su un'affermazione di Śaṅkara che imposta la questione in termini corretti:

*Il jīva [l'ego] è solamente un'apparenza del sole reale, come il riflesso (ābhāsa) del sole nell'acqua; tolta l'acqua, il riflesso del sole ritorna al sole che è la sua origine e rimane identico a quello.*<sup>1</sup>

Sviluppando questa dichiarazione sintetica, risulta che l'*aham*-riflesso è solo un'apparenza, mentre l'*Ātman*-sole è l'unica realtà<sup>2</sup>. Ciò è sufficiente per stabilire che tra i due non intercorre alcuna relazione. Se anche ci fosse una minima relazione, sia il *jīvatman* sia l'*Ātman* sarebbero reciprocamente relativi e perciò dipendenti; ma *Ātman* è l'assoluto, perciò questa relatività va esclusa.

La seconda parte dell'affermazione śaṅkariana deve essere considerata come l'espressione di due punti di vista diversi. Secondo il primo, quando l'acqua, ossia il piano di riflessione, scompare il riflesso ritorna alla sorgente che l'aveva proiettata sulla superficie acqua. In questo caso si descrive il fenomeno apparente come se il riflesso fosse stato prodotto dal sole, lanciato attraverso lo spazio come un raggio solare, per poi a un certo momento arrivare a collocarsi sulla superficie dell'acqua. Prosciugata l'acqua, il riflesso come un raggio ripercorrerebbe in senso inverso la strada d'andata per poi, alla fine, reintegrarsi nel sole. Questo punto di vista è quello empirico (*vyāvahārika dṛṣṭi*), poiché per illustrarlo, si deve ricorrere alle mutue relazioni causali, e alle condizioni di tempo e di spazio. Seguendo questa spiegazione illusoria, si dà realtà a una temporanea separazione spaziale del raggio dal sole, un apparente periodo d'esistenza separata del riflesso; sole, raggio e riflesso entrano tra loro nella medesima relazione causale attribuita a conoscitore, conoscenza e conosciuto a proposito dell'azione conoscitiva<sup>3</sup>. Questa prima prospettiva è certamente errata, sebbene possa essere utile nei limiti d'una indagine analitica. La seconda prospettiva, che corrisponde alla conclusione della frase di Śaṅkara summenzionata, rappresenta invece il punto di vista corretto, quello dell'assoluto: il riflesso "rimane identico" al sole. Il che significa che rimane com'era sempre stato. Quest'affermazione libera da qualunque idea erronea su un'esistenza del raggio e del riflesso temporaneamente separata dal sole. Perciò, seguendo la logica vedāntica, il *jīvatman* non è mai altro dall'*Ātman* essendo l'*Ātman* stesso. Se invece, per assecondare la visione empirica delle cose, consideriamo il *jīvatman* come un'entità indipendente, allora affermiamo la sua assoluta irrealtà. Per questa ragione l'*ego* può essere considerato *satasat*, esistente e non esistente a seconda del punto di vista che si assume.

Poiché il *Vedānta*, come via di conoscenza (*jñāna mārga*), è insegnato a chi è tuttora ignorante, è utile all'inizio impostare l'insegnamento (*upadeśa*) da un punto di vista che, sebbene erroneo, il discepolo

<sup>1</sup> *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.

<sup>2</sup> Il lettore ricorderà che il piano di riflessione nell'individuo particolare è rappresentato dall'intelletto (*buddhi*) Questa dottrina del riflesso (*ābhāsavāda*) ha anche un corrispettivo nel dominio universale (*adhidaiva*): in tal caso il riflesso è rappresentato da Hiranyagarbha, il piano di riflessione è rappresentato dalla *Buddhi* universale e la fonte del riflesso dal Brahman stesso. Tuttavia per il *Vedānta* la distinzione tra micro e macrocosmo appartiene comunque al dominio dell'illusione.<sup>3</sup> V.

Maitreyī, *Conoscenze empiriche e Conoscenza vedāntica*, <https://www.vedavyasamandala.com/conoscenza-vedantica-e-conoscenze-e>. G.G. Filippi, *Il Serpente e la Corda*, <https://www.vedavyasamandala.com/23-commento-al-tattvamasi-di-sa-kar>.

<sup>3</sup> V. Maitreyī, *Conoscenze empiriche e Conoscenza vedāntica*, <https://www.vedavyasamandala.com/conoscenza-vedantica-e-conoscenze-e>. G.G. Filippi, *Il Serpente e la Corda*, <https://www.vedavyasamandala.com/23-commento-al-tattvamasi-di-sa-kar>.



sia disposto ad accettare e riconoscere facilmente. All'inizio il *guru* fonderà, dunque, i suoi *upadeśa* sul punto di vista *vyāvahārika*. Solamente a seguito della pratica del *neti neti* questa visione empirica sarà smentita e poi corretta. Subentrerà allora il punto di vista reale, quello metafisico (*pāramārthika dr̥ṣṭi*). Vale a dire che la visione empirica e la visione assoluta sono impiegate tutt'e due nel metodo del *Vedānta vicāra* rispettivamente come *adhyāropa* e *apavāda*. La visione empirica è infatti una conoscenza erronea (*mithyā* o *avidyā*) e non una ignoranza assoluta, come sostengono alcuni fautori della dottrina della *mūla avidyā*. Assoluto è solo il *Brahmātman*. Perciò anche in *avidyā* deve esserci un barlume di verità, per quanto distorta. Non fosse così, colui che fosse immerso nell'*avidyā* non potrebbe avere alcuna possibilità di conoscere. Perciò la falsa conoscenza può essere utilizzata come strumento di vera conoscenza, per poi essere definitivamente rimossa alla Coscienza-conoscenza.

A questo fine, nel metodo diretto (*sākṣāt sādhana*) si potrà impostare l'argomentazione in una prospettiva ancora leggermente diversa. Questo è un punto difficile da cogliere e che esige un *manana* profondo. Il discepolo qualificato dovrà essere capace di una grande flessibilità intellettuale per integrare la seguente citazione nell'insieme dell'esposizione fin qui svolta:

*“Quando il guru spiega al discepolo il mahāvākya “tu sei Quello”, con il “tu” 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 che si sovrappongono all'“io” individuale determinando la sua esistenza apparente. Come si è già anticipato, quando il discepolo riceve da un maestro di Vedānta quel mahāvākya, egli non ha ancora usato la discriminazione “neti neti”, e non è in grado di discernere a quale “io” si riferisce il “tu” (tva). Perciò, per il discepolo, quell'“io” apparirà come fosse insieme della natura del Sé e del non-Sé (Ātmanātman bhava). In altri termini egli confonderà ancora il reale con l'apparente e viceversa”<sup>1</sup>,*

fin quando l'Ātman *anubhava* non sia emerso folgorante.

<sup>1</sup> G. G. Filippi, *Il Serpente e la Corda*, <https://www.vedavyasamandala.com/18-commento-al-tattvamasi-di-sa-kar>.

