



22. COMMENTO AL “TATTVAMASI” DI ŚAṅKARĀCĀRYA (IX)

159. La frase: “io [so che] sono il Testimone” può essere attribuita soltanto all’intelletto e non al Sākṣin, poiché questi non ha differenziazioni, è immutabile né ha un altro Testimone al di sopra di lui che lo possa conoscere come un oggetto.

Se qualcuno affermasse d’essere il Sākṣin, questa illusione sarebbe imputabile soltanto a un’idea formatasi nel suo intelletto. Il Sākṣin non è differenziato in “io” e “lui” perché non è mutevole, perciò l’“io” non potrebbe indagare e alla fine riconoscere di essere il Sé; perché quest’ultimo non può essere l’oggetto di un conoscitore che lo conosca tramite conoscenza.

160. Non è in nessun caso ragionevole sostenere che l’esperienza della Liberazione spetta all’intelletto che produce l’idea dell’ego (ahaṁkāra), perché la Libertà dal piacere e dal dolore è impossibile per l’ego sottoposto all’azione.

È stolto sostenere che proprio la buddhi, che produce l’idea dell’ego e del “mio” in quanto ahaṁkāra, sia lo strumento per ottenere la Liberazione, perché la Libertà dal piacere e dal dolore, da attrazione e repulsione non può essere raggiunta dall’aham sottoposto al dominio dell’azione.

161. Quando si è liberi, la nozione illusoria di essere soggetti a dolore e piacere, che è provocata dalla propria identificazione con il corpo [, sensi, mente e intelletto] è cancellata per sempre dalla conoscenza discriminante (viveka) che rimuove ciò che occulta l’evidenza dell’identità del Sé con il Brahman, esattamente come quando, togliendosi gli orecchini, si rimuove l’idea di essere “colui che porta orecchini”.

La mente (manas) è ciò che interpreta come dolorose o piacevoli le sensazioni che le facoltà di senso (indriya) le trasmettono tramite i corrispondenti organi corporei¹. L’intelletto (buddhi) è ciò che decide di attrarre e trattenere le sensazioni piacevoli o di respingere ed evitare quelle dolorose. Queste nozioni illusorie di cui la mente e l’intelletto si nutrono, sono comunque dipendenti dalla propria collocazione nel corpo e della conseguente identificazione con quest’ultimo. Quando il jijñāsu riesce a rimuovere questa identificazione con il corpo, per poi, in seguito, procedere più speditamente a discriminare di non essere i sensi, né la mente e neppure l’intelletto e l’aham, egli riesce a eliminare totalmente questa illusione dovuta all’ignoranza che impedisce di riconoscere la sua vera natura. Rimuovendo l’ignoranza rimane in esistenza soltanto la Coscienza-conoscenza, come quando colui, che era conosciuto come “chi portava gli orecchini” se li toglie, e non può più essere considerato come “colui che porta gli orecchini”.

162. La conoscenza discriminante deve essere considerata tale da eliminare una conoscenza priva di discriminazione; altrimenti ogni autentico mezzo di conoscenza (pramāṇa) potrebbe essere contraddetto da qualsiasi falsa conoscenza e non si potrebbe stabilire nulla di reale.

La conoscenza discriminante, ben inteso, non è la Coscienza-conoscenza. Si tratta pur sempre di una azione mentale (mānasa kriyā). Ma questa azione conoscitiva si basa su quelli che sono riconosciuti quali mezzi validi di conoscenza (pramāṇa) e, tra questi ultimi, in particolare su śabda, la parola del maestro che trasmette la verità upaniṣadica proveniente da una ininterrotta catena di maestri adepti. La discriminazione agisce come un panno che pulisce lo specchio appannato, permettendo così l’Intuizione della propria vera natura. La discriminazione (viveka) non è causa dell’Intuizione, ma è causa della Liberazione dall’ignoranza. Perciò la discriminazione deve

¹ Per esempio l’occhio è l’organo attraverso cui la vista può osservare il mondo esterno, e così via per gli altri organi corporei che corrispondono agli altri sensi. In realtà i sensi non sono altro che modificazioni della mente, ed è per questa ragione che anche il manas è considerato un indriya, il sesto, che in realtà è il primo e l’unico: un po’ come accade all’etere che è considerato la quinta essenza, mentre è il primo degli elementi grossi e la loro stessa origine. Lo strumento organico della mente è il cervello, mastiṣka. È avvilente il materialismo “pratico” con cui i moderni confondono la facoltà con l’organo. Essi arrivano persino a localizzare nella massa cerebrale alcune aree che, secondo loro, sarebbero il deposito di quello che noi sappiamo essere delle realtà sottili: idee, immagini, emozioni, ricordi ecc.; tutte queste, poi, sarebbero prodotte e messe in azione da correnti elettriche. In questa prospettiva, il corpo umano si muoverebbe come se fosse semplicemente manovrato da altre forze corporee, a loro volta messe in azione da qualcos’altro, cadendo così nel tipico errore del regressus ad infinitum. Se qualcuno non avesse ancora compreso il significato della formula evangelica “abominio della desolazione”, dovrebbe soffermare la sua attenzione su questa nota e considerare che i contemporanei non riescono più nemmeno a distinguere il sottile dal grossolano. Figuriamoci che cosa ne possano capire di metafisica!



essere riconosciuta del tutto in grado di eliminare il dubbio, la conoscenza erronea e, infine, l'ignoranza; altrimenti non sarebbe possibile conoscere nulla di reale e la Liberazione sarebbe impossibile.

163. *Quando il corpo subisce una bruciatura, una ferita, una mutilazione, non può esserci altro sofferente se non colui che s'identifica con quel corpo, perché nessuno da nessuna parte soffre per bruciate, ferite, mutilazioni che colpiscono altre persone,*

164. *poiché "Io" [l'Ātman] non sono il corpo e sono sempre al di là della sensazione tattile (sparśa)¹ [che percepisce le bruciate ecc.]. L'idea che sia il Sé a soffrire quando il corpo è offeso scaturisce da una falsa identificazione (mithyā abhimāna). È come quando qualcuno si sente morto per il fatto che gli è morto il figlio.*

L'"io" individuale che s'identifica al corpo soffre per i dolori che lo colpiscono. Nessuno soffre per ferite, bruciate o mutilazioni che colpiscono i corpi di altri individui, perché quell'"io" non è situato all'interno dei corpi altrui, e perciò non si identifica con quelli, ma soltanto con il proprio corpo. Il Sé, invece, non s'identifica con il corpo, come nemmeno con sensi ecc. né di un dato individuo, né con quello di altri: "Indiviso, dimora apparentemente negli esseri divisi"². Non essendo identificato con il corpo di un individuo, l'Ātman è anche libero dal senso del tatto, che è quell'*indriya* che registra i danni corporali informandone la mente ecc. Sarà poi la mente a stabilire che si tratta di qualcosa che provoca dolore³. Perciò è sempre e soltanto l'"io" che soffre e non il Sé. Credere che sia il Sé a soffrire è come quando si dice che il padre, a cui è appena morto un figlio, si sente anch'egli morto. Ma ciò non è reale, perché quel padre, indipendentemente dalle sue emozioni, continua a restare in vita. Si tratta soltanto di una falsa identificazione.

165. *Come rimuovo l'idea di essere "colui che porta orecchini" quando discrimino tra me e gli orecchini, così l'idea di essere colui che soffre è rimossa per sempre quando emerge la coscienza d'essere l'unico esistente, il Brahman reale.*

La discriminazione tra l'"io" e il Sé rimuove completamente l'idea di essere un individuo composto di corpo, sensi ecc., e cancella ogni sovrapposizione tra il Sé e le caratteristiche individuali, quali l'esperienza della sofferenza e del piacere. Questa rimozione comporta la presa di coscienza di essere eternamente e immutabilmente l'unico Cosciente, l'unico esistente, l'assoluta realtà non duale.

166. *Se mai potesse essere provato che il Sé è sottoposto a sofferenza, dovremmo francamente ammettere che dovrebbe essere dotato di una qualche facoltà per provare dolore [come, per es. il tatto]. Ma la sensazione di essere sofferente viene al Sé a causa di una falsa identificazione. Soltanto questa falsa identificazione con il corpo è l'origine dell'idea che nel Sé ci possa essere una simile facoltà.*

Se si potesse provare che il Sé recepisce la sensazione della sofferenza, ciò potrebbe essere accettato soltanto se Ātman fosse dotato di una facoltà di sensazione come il tatto. Ma la facoltà del tatto (*sparśa*), ha come organo grossolano (*indriya golaka*) la pelle, ossia tutta la superficie del corpo, perciò il Sé, per poter provare dolore, dovrebbe essere identificato al corpo. Ma il Sé è del tutto libero da qualsiasi *indriya* e non si rinchiude spazialmente nel corpo, perciò una tale ipotesi è priva di fondamento.

167. *Come il senso del tatto è attribuito al Sé, sebbene sia privo di tatto, e come il movimento e altre caratteristiche del corpo ecc. gli sono attribuite anche se ne è esente, così, per mancanza di discriminazione, si attribuisce al Sé la sofferenza, che in realtà deve essere imputata alla mente.*

168. *Si deve respingere il dolore, il movimento e il resto grazie alla certezza d'essere il Sé che sorge a seguito della discriminazione. Per colpa dell'ignoranza la mente erra qua e là anche contro la propria volontà.*

Attribuire al Sé facoltà, azioni, funzioni, percezioni, emozioni, sensazioni, volizioni, qualità e altre limitazioni è segno di mancanza di discriminazione. La sensazione della sofferenza deve essere attribuita

¹ *KU* I. 3. 15.

² *BhG* XIII. 16.

³ A questo proposito ricorderemo che spesso si avverte il dolore per certe ferite traumatiche soltanto quando la mente se ne rende conto, a conclusione dell'incidente o della lotta in cui si è stati coinvolti. Ciò prova che l'informazione fornita dai sensi e la sua elaborazione mentale non sono simultanee. Anche quando si è in sonno profondo indotto da una anestesia chirurgica, allorché il tatto non comunica l'informazione dell'intervento del bisturi alla mente, quest'ultima non può elaborare la sensazione del dolore.



esclusivamente al *manas*. A conclusione della discriminazione, quando appare l'evidenza di essere il Sé, dolore, movimento ecc. sono definitivamente rimossi. La mente di chi non discrimina per colpa dell'ignoranza, vaga qua e là e si perde nel molteplice, tra percezioni degli oggetti esterni, pensieri, cogitazioni, emozioni, volizioni, sentimenti, istinti innati, e altro ancora.

169. *Quando la mente vaga così, si sperimenta sofferenza. Ma quando si fissa la mente, il Sé non sperimenta alcuna sofferenza, Perciò la sofferenza non può esistere nel Sé interiore,*

170. *perché le parole "tu" e "Quello" nella frase "tu sei Quello" si riferiscono a un unico e medesimo principio, come le parole "nero" e "cavallo" nell'espressione "il cavallo nero".*

Quell'errare della mente è il *saṃsāra* in cui è immerso l'*ego*. Si tratta dell'esistenza duale; e la mente, l'intelletto, l'*ego*, pur provando là anche piacere, girovaga tra condizioni limitative d'esistenza in cui, alla fine, prevale la sofferenza. Quando la mente si stabilizza, tutta questa ridda s'interrompe. La fissazione della mente non avviene tramite uno sforzo di controllo analitico dei suoi sommovimenti, com'è il caso, per esempio, dello *Yoga*, ma per mezzo della discriminazione. Non appena il *jijñāsu* prende coscienza di non essere l'*ego*, la mente non si sovrappone più al Sé. Riconosciuta l'identità tra l'*Ātman* e Brahman, allora si riconosce che "il cavallo nero" è un unico animale e non una dualità composta di "nero" e di "cavallo"; quindi ogni dualità scompare e, assieme alla dualità, la sofferenza, l'ignoranza, la paura. Questo è il vero significato di "tu sei Quello".

171. *Nella sequenza logica del mahāvākya, la parola "tu" [perdendo il suo significato di sperimentatore empirico di sofferenza] significa "reale", poiché è usato come identico a "Quello"; ossia si riferisce al Principio eternamente privo di sofferenza. Nella stessa sequenza, la parola "tu", riferendosi al Sé interiore, significa ugualmente "reale" in quanto è conosciuto direttamente, ed è anche in questo caso usato come identico a "Quello", per indicare che Quello è la medesima cosa direttamente conosciuta.*

Nel corso della discriminazione, il "*neti neti*" rimuove dalla parola "tu" (*tva*) del *mahāvākya* il senso dell'"io" transeunte che l'ignoranza gli aveva sovrapposto. Perciò questo pronome personale, nella sequenza della frase, in verità indica l'"Io" reale, il Sé, di cui si proclama l'identità con "Quello", il Brahman. Poiché il Brahman è eternamente privo di sofferenza, è così dimostrato che anche quel "tu" è eternamente privo di sofferenza. Una volta che si è riconosciuto per intuizione che l'"Io" interiore, il *Sākṣin*, è reale, "reale" assume anche il significato di "conosciuto direttamente". Infatti l'"Io" reale, come anche il Brahman a cui è identico, non può essere conosciuto per mezzo di alcuno strumento intermedio, come i *pramāṇa*, né da alcun agente, come il *manas* e la *buddhi*. "Reale" (*satya*) indica perciò una conoscenza diretta non duale.

172. *La frase "tu sei Quello" allude al Sé interiore, come nell'apologo conosciuto come "tu sei il decimo".*

Dieci giovani dovevano attraversare un fiume dalla corrente travolgente. Uno di essi ebbe l'incarico di controllare che nessuno di loro sparisse travolto dalle acque. Una volta attraversato il fiume, quel giovane contò ripetutamente i suoi compagni; ma gli risultava sempre che erano solo nove. Era preoccupato per quel decimo che mancava e che poteva essere stato travolto e portato via dal fiume sotto il suo stesso sguardo. Gli si avvicinò un misterioso estraneo (il *sadguru*) che, comprendendo la sua preoccupazione, gli disse: «Ti sei dimenticato di contare te stesso: tu sei il decimo!». Questo apologo, che Śaṅkara usa spesso, mette in evidenza che l'uomo ordinario è attratto dagli oggetti esterni del mondo della veglia e trascura il proprio Sé interiore come se non esistesse. Se invece il maestro insegna a guardare dentro se stessi al di là dell'"io" empirico, allora si riconoscerà l'"Io" reale, esattamente come fece Brahmā quando rimosse l'ignoranza di Rāma con queste semplici parole «Tu non sei il figlio di Daśaratha, tu sei Viṣṇu»¹.

173. *Senza rinunciare al loro senso specifico, le parole "tu" e "Quello" trasmettono tutte e due un unico significato sintetico, che consiste nell'intuizione del Sé interiore. Non potrebbe esserci alcun significato altro da questo.*

¹ Śaṅkara, *US XVIII*. 100.



Dal punto di vista dell'esperienza empirica le parole "tu" e "Quello" hanno un significato specifico che le differenzia in modo inequivocabile. In quel caso "tu" designa l'individualità e "Quello" il Brahman; questa interpretazione rappresenta per il *jijñāsu* il punto di partenza basato sull'ignoranza (*avidyā*) accettata volontariamente durante la fase di *adhyāropa*. Ma nella realtà metafisica (*paramārtha*), che non è un punto di vista, ma la verità assoluta, le parole "tu" e "Quello" trasmettono un unico significato sintetico non duale, ossia l'identità di *Ātman* e Brahman, di cui ci si rende coscienti per mezzo dell'intuizione della Coscienza-conoscenza autoluminosa. Questa illuminazione, il *mokṣa* eterno e immutabile, è la stessa identità di cui sopra, che si riconosce con la confutazione (*apavāda*) per via discriminativa di ogni altra realtà. Non c'è alcun altro significato del *mahāvākya*.

174. *Il giovane la cui mente era ingannata dall'illusione del nove per il fatto di non essere consapevole di Sé per completare il numero dei dieci, doveva solamente conoscere se stesso.*

175. *Come quello che non aveva consapevolezza di essere il decimo, colui il cui intelletto è fuorviato dal desiderio in quanto accecato dall'ignoranza, non riesce a vedere che il suo Sé è pura Coscienza, eternamente differente da qualsiasi altra cosa.*

176. *Come accade a chi arriva a riconoscere se stesso come decimo semplicemente udendo le parole "tu sei il decimo", così succede a colui che riesce a conoscere il suo proprio Sé come il Testimone dell'intelletto e delle sue modificazioni, semplicemente ascoltando il mahāvākya "tu sei Quello".*

Il giovane che contava nove suoi compagni, perché era inconsapevole d'essere il decimo, rappresenta chi per ignoranza non riconosce di essere il Sé, ma crede d'essere l'*aham*. Credendosi identico all'"io" individuale falsamente prodotto dalla *buddhi-ahaṅkāra*, l'ignorante (*ajñāni*) guarda verso gli oggetti esterni. Questa sua irrealità egocentrica è spinta dall'ignoranza nella direzione del desiderio di impadronirsi di tutto ciò che all'esterno gli appare piacevole, con la volontà di inglobare l'*idam* nel *mama*, vale a dire di impossessarsi di questi oggetti esterni facendoli rientrare nel dominio del "mio". Ma la propria vera natura è il Sé, pura Coscienza (*śuddha caitanya*); e come il decimo giovane lo comprese al solo ascolto delle parole del misterioso estraneo, così il *jijñāsu*, ascoltando il *mahāvākya* dalla bocca del *guru*, potrà riconoscerlo come il proprio Testimone interiore, colui che osserva (*adhyakṣa*) l'intelletto, le sue modificazioni ecc., senza rimanerne coinvolto.

177. *I testi upaniṣadici non sono dipendenti dalle regole grammaticali, per cui una frase deve cominciare con il soggetto e poi procedere con il verbo e così via. Perché la comprensione del significato delle frasi è possibile soltanto se si stabilisce la mutua relazione delle singole parti del discorso in base alla riflessione sulla concordanza o discordanza dei loro significati.*

Le regole grammaticali seguono obbedientemente la logica; ma le frasi upaniṣadiche sono libere di seguirle o di non seguirle, perché, per stimolare nel cercatore l'affioramento dell'intuizione, si deve fare continuamente ricorso al simbolismo. Perciò, oltre a considerare la posizione grammaticale delle singole parole nel periodo, il *jijñāsu* è invitato a riflettere sulla concordanza o discordanza dei significati di quelle parole. In questo modo egli riuscirà a comprendere quei significati che vanno ben oltre la logica. Per esempio quando si dice "preparati per un sacrificio", si capisce che ciò implica una ingiunzione per la scelta dei tempi, del luogo, del tipo di sacrificio, per la raccolta degli utensili, la preparazione dell'oblazione, la costruzione dell'altare, per i riti di purificazione ecc.; ovvero è un'ingiunzione a fare qualcosa. Ma quando si dice "preparati per la conoscenza" non c'è alcuna ingiunzione per il fatto che in questo caso non c'è nulla da fare, scegliere, da raccogliere, da allestire, da preparare, da costruire, da purificare; perché la conoscenza non è qualcosa che prima non c'era e poi c'è, in quanto essa è eterna. Quella frase "preparati per la conoscenza" semplicemente significa comprendi che "tu sei Quello."

178. *Perché la comprensione del significato di una frase dipende dalla conoscenza ottenuta per audizione (śrāvāṇa) dei significati delle singole parole che la compongono.*

179. *Nel caso di frasi che proclamano la verità eterna, una volta che il significato delle parole che la compongono è stato dovutamente discriminato al fine di comprendere la frase nel suo insieme, allora non ci sarà alcuna possibilità di discussione.*



Si comprende il significato del *mahāvākya* soltanto se se ne riceve l'insegnamento per audizione da parte di un maestro realizzato, che trasmette il senso delle singole parole sulla base della sua esperienza interiore. Le parole che compongono i Grandi Detti (*mahāvākya*), il cui contenuto è la verità eterna, devono essere comprese nel loro senso ultimo, discriminandone i significati contingenti che si sovrappongono loro. Deve essere valutata la loro posizione nella frase per comprendere che la preminenza è riconosciuta a "tat"; che "tvam" viene in second'ordine perché ancora non si è stabilito a quale "io" corrisponda; ed infine il verbo essere, "asi", viene per ultimo perché stabilisce che la vera natura di quell'"io" è identica a "Quello". Inoltre, il verbo "as" (essere) ci informa non solo dell'identità di Ātman e Brahman, ma anche che essi sono in essere, perciò del tutto esenti dalle limitazioni di tempo, azione, divenire. In questo modo si devono ricomporre in modo sintetico le reciproche relazioni tra le tre parole, al fine di comprendere la frase nel suo insieme. Oltre a questa intuizione non ci potrà essere alcuna altra discussione, perché la discussione si mantiene soltanto laddove sussiste una dualità.

180. *Abbiamo parlato di riflessione sulla concordanza o discordanza solamente come un processo preliminare per richiamare alla mente il significato appropriato dei termini. Nessuno può capire il senso di una frase senza aver prima richiamato alla mente il significato delle parole che la compongono.*

Naturalmente la riflessione sulla concordanza o discordanza nel significato delle parole costituisce la fase preliminare, quella della discriminazione, necessaria per comprendere il significato dell'intera frase: significato che è la conoscenza reale e realizzata dell'Assoluto. D'altronde, è ben noto che *manana*, la riflessione, come anche *nididhyāsana*, l'attenzione contemplativa, pur non seguendo la "logica secca" (*śuśka tarka*) del *Nyāya*, sono pur sempre azioni mentali (*mānasa kriyā*)¹, mentre la conoscenza dell'Assoluto è della natura dell'Illuminazione.

181. *Nei mahāvākya come "tu sei Quello", il senso non sarà chiaro finché non si sarà discriminato preliminarmente la parola "tu" come il puro "Io" sempre libero.*

182. *Per discriminare il significato della parola "tu" è richiesta solo la riflessione sulla concordanza o discordanza e nessun altro metodo. Perché una volta che la discriminazione abbia individuato il significato della parola "tu", il senso della frase diventa evidente come una mela cotogna poggiata sul palmo della tua mano.*

183. *Diventa allora chiaro che il sacro testo "tu sei Quello" intende parlare del solo e puro "Io", poiché il Sé interiore è stabilito nel suo vero significato grazie alla rimozione della falsa idea che il Sé sia passibile di sofferenza.*

184. *Quando il significato del mahāvākya è raggiunto in questo modo, non è più possibile che chi è davvero esperto di frasi e parole sostenga significati che non sono quelli della śruti e ne deformi il senso.*

Il senso del *mahāvākya* "tu sei Quello" non sarà chiarito se non si discriminerà sul vero significato di "tu", che è il Sé, il Testimone, pura Coscienza. Così facendo si rimuove ogni ipotesi che, invece, si tratti dell'"io" individuale. Che "tu" significhi il Sé è provato dal fatto che questa interpretazione concorda con la conclamata identità con "Quello". Al contrario, l'idea che "tu" alluda invece all'"io" è in discordanza proprio con la medesima identità con l'Assoluto proclamata dal verbo *asi*; perciò è impossibile da sostenere tale supposizione. Risulta infine chiaro che "tu sei Quello" parla esclusivamente del *Brahmātman* e non d'altro. Questa considerazione rimuove qualsiasi possibile attribuzione di sofferenza dal "tu". Chi procede in questo modo non può fallire nell'interpretazione sull'unico contenuto delle *Upaniṣad* né equivocarne il senso.

185. *La percezione sensoriale e altri mezzi empirici di indagine hanno il diritto di contraddire un testo che riguarda le esperienze sensorie, come quello che tratta della bollitura di pezzi d'oro². Ma quando mai delle pure apparenze, quali sono le percezioni ecc., possono avere il diritto di confutare gli insegnamenti testuali sul puro Sé ascoltati dal guru?*

¹ Svāmī Satcidānandendra, *Dottrina e Metodo*, cit. p. 167.

² *Pūrva Mīmāṃsā Sūtra*, X. 1. 1-3.

