



DEVADATTA KĪRTIDEVA AŚVAMĪTRA

■ ■ 3 – L'APPLICAZIONE DELL'*ADHYĀROPĀPAVĀDA* SULLA CONOSCENZA E L'IGNORANZA:
VIDYĀVIDYĀ VICĀRA

Il capitolo che qui ha inizio si basa essenzialmente sugli insegnamenti di *Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī Mahārājajī* e sulle loro spiegazioni da parte di *Śrī Śrī Prakaśānandendra Sarasvatī Svāmījī*. Sarà utile al lettore tenere ben presente l'articolo "Il metodo *adhyāropāpavāda* dell'*Advaita Vedānta*" di *Svāmī Satcidānandendra Mahārājajī*, già pubblicato su questo Sito, da cui si sviluppa la nostra argomentazione.

Il segreto alla base del metodo *adhyāropāpavāda* è stato espressamente illustrato in questo modo da *Gauḍapādācārya* stesso, sull'autorità della tradizione e della sua intuizione:

Poiché, quando si prende l'incomprensibilità [del Brahman] come un dato di fatto, tutto ciò che è stato esposto prima [per spiegare la natura di Brahman] è negato dal testo: "Questo Sé che è stato descritto come neti neti". Allora il Sé senza nascita si auto rivela. (Māṇḍūkya Upaniṣad, Gauḍapāda Kārikā -MUGK-, III. 26)

Poiché l'*Ātman* auto-stabilito non è oggettivabile, è impossibile conoscerlo direttamente. Così in primo luogo la *śruti* usa numerose sovrapposizioni¹, poi nega lo strumento della sovrapposizione e, infine, dichiara semplicemente che l'*Ātman* è impossibile da comprendere.

Si potrà così constatare che la sovrapposizione (*adhyāsa*) del non-sé sul Sé è di due tipi diversi; uno dovuto all'innata *avidyā* dell'uomo ordinario, e il secondo al suo deliberato impiego strumentale da parte degli *Śāstra*. Tra questi due tipi, il normale comportamento umano dovuto all'*avidyā* è la fonte di tutte le sofferenze della vita, mentre la deliberata sovrapposizione usata dagli *Śāstra* a scopo d'insegnamento è semplicemente uno strumento tradizionale che mira a illuminare l'intelletto del *jijñāsu*. *Śrī Gauḍapāda* dichiara:

Dal punto di vista saṃvṛti² ogni cosa nasce e quindi non esiste nulla di eterno. Tuttavia, in realtà, tutto è non-nato e quindi non c'è alcuna distruzione. (MUGK IV.57)

Saṃvṛti significa coprente, sovrapposto, termine che descrive la mentalità comune degli uomini ordinari portata a credere reale la sovrapposizione (*adhyāsa*), essendo sotto l'influenza di *avidyā*. Il significato dello *śloka* è il seguente: dal punto di vista empirico tutto questo è certamente nato; così nel dominio dell'*avidyā* non c'è nulla che possa essere considerato eterno. Ma dal punto di vista delle cose come sono, che è il punto di vista della Realtà, tutto è soltanto l'unico Principio, il Sé non nato (*aja*), e perciò non c'è nulla di distruttibile (*avināśī*).

Colui che esiste dal punto di vista dell'opinione immaginata (kalpita saṃvṛti) non esiste dal punto di vista della Realtà. È solo un'ipotesi teorica (paratantrābhi saṃvṛti) usata da altri darśana, ma non è un dato reale. (MUGK IV.73)

Qui con *kalpita saṃvṛti* (lett. sovrapposizione immaginata) s'intende solo il modo di procedere adottato dallo *Śāstra* o dal *guru* come strumento per insegnare i *pramāṇa* da usare al fine conoscere la verità. Come, per esempio, nel testo seguente: *Egli è non-nato (aja) sia dentro sia fuori (Muṇḍaka Upaniṣad -MuU-, II.1.2)*, in cui si presume un interno e un esterno di ciò che in realtà è privo di dentro e fuori. Questa sovrapposizione che dipende da un presupposto teorico (*paratantrābhi saṃvṛti*), è utilizzata come mezzo di discussione nelle argomentazioni dei *sāṃkhya*, dei *vaiśeṣika* e di altri che

¹ La sovrapposizione (*adhyāsa*) consiste nell'attribuire qualità (*guṇa*) a ciò che ne è privo (*nirguṇa*) al fine di limitarlo, rendendolo così definibile (*padārtha*) e immaginabile (*vikalpita*).

² Qui *saṃvṛti* sta per *vyavahāra*.



postulano la distinzione tra strumenti validi di conoscenza (*pramāṇa*) e oggetti di conoscenza (*prameya*). Inoltre, le opinioni empiriche del *satkārya vāda*, la teoria della pre-esistenza dell'effetto nella causa, e del *paramāṇukāraṇa vāda*, la teoria che sostiene che gli atomi siano la causa della manifestazione, devono essere prese entrambe solo come strumenti speculativi che è concesso di utilizzare all'unico scopo di indirizzare alla verità.

Si vedrà così che mentre il modo di procedere mondano e quello vedico del *karma khaṇḍa* fanno entrambi parte del dominio di *avidyā*, la sovrapposizione impiegata dal metodo vedāntico chiamato *adhyāropāpavāda* non invalida in alcun modo l'autorevolezza dello *Śāstra*. Per esempio, chi crede che le *Upaniṣad* insegnino che Brahman è conoscibile attraverso i suoi attributi è solo un letteralista e un *ajñāni*. Le *Upaniṣad* insegnano che Brahman è qualificato dagli attributi solo per *adhyāropa*, essendo l'*apavāda* il loro vero scopo. Infatti, bisogna ricordare che questa sovrapposizione è solo una concessione iniziale per coloro che desiderano essere dei *jñāni* (*jijñāsu*), come Śrī Gauḍapāda ha chiaramente mostrato, e come Śaṅkara ha confermato seguendo le orme del suo *guru*.

Le applicazioni del metodo *adhyāropāpavāda* sono innumerevoli e di livelli differenti, tra cui ora, in queste pagine e nei prossimi capitoli, considereremo alcune a titolo di mero esempio.

Sebbene il Brahman sia privo di ogni caratteristica specifica e sebbene non sia mai raggiunto perché la sua natura è onnipervadente e per il fatto che è il vero Sé di ognuno, in certe *śruti* gli viene attribuita una qualche "raggiungibilità", come ad esempio:

Il conoscitore di Brahman raggiunge l'Altissimo. (Taittirīya Upaniṣad, -TU-, II.1)

Con questo s'intende affermare che è irraggiungibile con qualsiasi mezzo che non sia la conoscenza. Ciò implica anche che il Brahman non deve essere considerato come qualcosa che si possa raggiungere dopo aver viaggiato verso di lui, com'è il caso del Brahman non-Supremo (o, meglio, di Hiranyagarbha) la cui raggiungibilità è insegnata nelle *śruti* in questo modo:

[... costui] *raggiunge Svārājyam* [il suo regno, di Hiranyagarbha]. (TU I 6)

A volte per sovrapposizione si attribuisce al Brahman la possibilità di essere conosciuto, come ad esempio nelle seguenti *śruti*:

Deve essere conosciuto, perché è sempre nella forma del proprio Ātman. (Śvetāśvatara Upaniṣad, -ŚU-, I. 12); Nārāyaṇa, il grande conoscibile. (TU, Nārāyaṇa vallī, XIII.29); [L'insegnamento] mediante il quale anche ciò che non è ascoltato viene ascoltato, ciò che non è pensato diventa pensato, e ciò che non è compreso diventa compreso. (Chāndogya Upaniṣad -ChU-, VI.1.3)

Questa sovrapposizione serve a rivelare che l'ignoranza è completamente distrutta dalla conoscenza e che da quel momento in poi non rimane nient'altro da sapere. In altri casi la conoscenza gli viene sovrapposta proprio per negarne la possibilità di essere conosciuto, come ad esempio nella *śruti*:

Con quali mezzi, mia cara, si può conoscere il conoscitore? (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, -BU-, II.4.12)

E ancora, la natura di essere Testimone (*Sākṣin*) è attribuita da certe *śruti* all'*Ātman* per negare che quest'ultimo possa essere conosciuto, com'è espresso nel testo:

Lui è il Testimone cosciente e privo di tutti gli attributi. (ŚU VI.11)

Da alcuni altri testi la natura essenziale di *Ātman* è indicata come se fosse *neti neti* (BU II.3.6) al fine di negare tutti gli attributi specifici inclusa la natura di essere Testimone. Allo stesso modo per i testi vedāntici la possibilità di essere conosciuto è sovrapposta talvolta per insegnare che l'*Ātman* non è conoscibile dalla percezione e da altri mezzi empirici, come si può vedere da testi come:



Coloro che hanno correttamente accertato la verità mediante l'intuizione derivante dai Vedānta [le Upaniṣad]. (MuU III.2.6)

La capacità d'indagine dalla mente a volte viene accettata per indicare che il Brahman non può essere conosciuto attraverso la percezione dei sensi, come è affermato nel seguente passaggio:

Con la sola mente è questo [Brahman] a essere visto, [allorché si comprende che] qui non c'è alcuna molteplicità. (BU IV 4.19)

E in altri casi viene insegnato che Brahman è al di là della mente e della parola per indicare che *Ātman* è conosciuto esclusivamente attraverso l'intuizione e non per mezzo di quelle due facoltà individuali. È sufficiente portare il seguente esempio:

Le parole e la mente ritornano indietro da Quello perché non riescono a raggiungerLo; chi ha avuto l'intuizione della beatitudine del Brahman, non ha paura di nulla. (TU II.9)

Seguendo questa impostazione, i *sādhaka* che discriminano (*vivekin*) possono elaborare da soli altri casi di sovrapposizione deliberata.

Nemmeno vi è una regola per cui ogni sovrapposizione debba rimuovere solo una particolare costruzione del pensiero. Per esempio: la sovrapposizione della possibile conoscenza di *Ātman* non solo impedisce la supposizione che qualche altra cosa meriti di essere conosciuta, ma indica anche che con la conoscenza di Brahman si diventa onniscienti. Indica, inoltre, che l'ignoranza di *Ātman* è la sola responsabile dell'apparizione di qualsiasi dualità, e che, dopo che sia sorta la conoscenza del Sé, è cancellata la distinzione tra conoscitore, mezzo di conoscenza e oggetto di conoscenza, e così via. Si capirà quindi che la sovrapposizione per cui solo il Brahman può essere conoscibile implica: 1) la smentita di tutte le costruzioni dell'immaginazione basate sulla supposizione dell'esistenza effettiva di qualcosa di diverso da *Ātman*; 2) l'idea che l'assunzione della dualità sia l'unica costruzione dell'immaginazione a essere rimossa da tale conoscenza; 3) l'ipotesi che l'ignoranza possa ripresentarsi in un qualche futuro anche dopo la conoscenza di Brahman; 4) la supposizione che l'esistenza reale della dualità sia responsabile della sua apparizione; 5) l'infondato pensiero che si debba continuare a conoscere anche dopo che la conoscenza di *Ātman* è sorta, e via dicendo.

*

* *

Come primo esempio affronteremo ora il metodo *adhyāropāpavāda* applicato alla distinzione tra conoscenza e ignoranza. I seguenti testi dichiarano che soltanto con la conoscenza del Brahman si può raggiungere l'obiettivo più alto della vita umana, lo stato di Brahman.

Il conoscitore di Brahman raggiunge l'Altissimo. (TU II.1); Chiunque venga a conoscere quel Supremo Brahman, diventa proprio quel Brahman. (MuU III.2.9); In verità questo è l'onnipervadente Ātman senza nascita, decadenza e morte, Brahman immortale, privo di paura. Brahman come è noto è senza paura. Chiunque conosce così diventa davvero quel Brahman senza paura¹. (BU IV.4.25)

Quindi si arguisce che la Liberazione (*mokṣa* o *mukti*) è ostacolata solo dall'ignoranza (*avidyā*). Pertanto, si deve per prima cosa considerare il metodo per distinguere *vidyā* e *avidyā*, vale a dire la giusta conoscenza e quella errata. A questo proposito è opportuno rifarsi ai seguenti estratti dai commentari di Śaṅkara:

¹ «Di cosa devo aver paura, se non c'è niente al di fuori di me?» Allora la paura scomparve. Infatti egli di cosa avrebbe potuto aver paura? Si prova paura solo quando c'è un secondo" (BU I. 4. 2).



Se un pezzo di madreperla sembra essere argento, questa errata comprensione è dovuta solo all'ostacolo rappresentato da una conoscenza sbagliata; allo stesso modo la comprensione è dovuta solo alla vera conoscenza, perché la conoscenza ha come unico scopo quello di rimuovere l'ostacolo della conoscenza errata. Allo stesso modo, nel caso presente, la non conoscenza di Ātman è dovuta solo all'ostacolo di avidyā. Quindi, poiché questo raggiungimento si ottiene solo con la rimozione [dell'ostacolo], non può esserci alcun altro modo per ottenerlo. (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad Śaṅkara Bhāṣya, -BUŚBh-, I.4.7) Perché lo stato di Libertà è solo il Brahman. (Brahma Sūtra Śaṅkara Bhāṣya -BSŚBh-, III.4.52)

Qui ci viene detto che l'identità con Brahman, che è sempre esistente, sembra non sia raggiunta a causa dell'*avidyā*, e appare raggiungibile per mezzo della *vidyā*. È evidente che il soggetto e l'oggetto, che sono di natura del tutto opposta poiché corrispondono rispettivamente al concetto dell'"io" e al concetto del "tu", non possono mai trasformarsi reciprocamente l'uno nell'altro¹. Quindi è giusto negare qualsiasi sovrapposizione dell'oggetto che corrisponde al "tu" e alle sue proprietà² sul soggetto che corrisponde all'*aham* e ai suoi *mamaka*, poiché il soggetto è della natura della coscienza. Né viceversa può esserci la sovrapposizione del soggetto e delle sue proprietà sull'oggetto. Tuttavia per l'umanità appare naturale mescolare il reale e l'irreale a causa di una conoscenza errata dovuta alla incapacità di discriminare tra i due tipi di proprietà e di proprietari di tali proprietà, assolutamente distinti tra loro. La gente ordinaria sovrappone senza distinguere soggetto e oggetto e le loro rispettive proprietà, pensando: "Io sono così e così", e: "Questo è mio". Ora, i saggi considerano *avidyā* questa sovrapposizione così definita e chiamano *vidyā* l'accertamento della natura essenziale del soggetto-oggetto a seguito della discriminazione. In questo modo viene rivelata la natura dell'*avidyā* che coprendo nasconde la nostra vera natura di Brahman. La reciproca sovrapposizione del Sé e del non sé e l'errato scambio delle loro proprietà dovute alla non discriminazione, sono *avidyā*. Pertanto, in questo modo si dichiara anche che l'accertamento della vera natura della Realtà mediante discriminazione è *vidyā*. Quindi, per mezzo della deliberata sovrapposizione di *vidyā* e *avidyā*, la realtà della limitazione e l'accadimento della Liberazione sono state negate. Citiamo qui alcuni estratti dai commenti di Śaṅkara che indicano che la conoscenza, come pure l'ignoranza, non sono la natura intrinseca di Ātman, ma solo una deliberata sovrapposizione.

A causa dell'avidyā, si presume che Ātman sia il conoscitore (vidvān³) degli oggetti come il suono ecc., che sono espressi dall'intelletto ecc., sotto forma di modificazioni mentali⁴ della natura della conoscenza non discriminante; lo stesso Ātman, che in realtà è immodificabile, per colpa delle modificazioni della mente è ugualmente considerato vidvān, il che è altrettanto falso quanto la conoscenza che discrimina il Sé e il non sé. (Bhagavad Gītā Śaṅkara Bhāṣya -BhGŚBh-, II.21)

Viveka e aviveka sono direttamente intuiti nell'antaḥkāraṇa⁵. È convinzione comune che il colore che viene percepito non è proprietà del percipiente [, ma dell'oggetto percepito]. E avidyā è oggettivato dalla propria intuizione come quando si pensa "Io sono ignorante" e "La mia conoscenza non è distinta". Allo stesso modo si intuisce la discriminazione dovuta a vidyā. I saggi insegnano la loro conoscenza agli altri, e questi la apprendono. Vidyā e avidyā, quindi, devono essere classificati solo con nome e forma; e il nome e la forma non sono certo propri dell'Ātman⁶. (TU Śaṅkara Bhāṣya -TUŚBh-, II.8)

¹ Quando il soggetto, invece di fare attenzione ai molteplici oggetti che compongono il mondo, contempla il mondo come un oggetto unico, compie ciò che il Vedānta chiama *dr̥g dr̥śya viveka*, discriminazione tra contemplante e contemplato.

² *Tvādīya*, le cose "tue", appartenenti al "tu" (*tva*), come *mamaka* sono le cose "mie", appartenenti all'"io" (*aham*).

³ Nella *Bhagavad Gītā* si usa spesso il termine *vidvān* (saggio) per definire il *jñātr̥*, colui che compie l'indagine conoscitiva a livello individuale.

⁴ Con modificazioni mentali (*mānasa vṛtti*) il Vedānta intende le idee o pensieri prodotti dalla mente per sua modificazione.

⁵ L'organo interno o la mente nel suo complesso.

⁶ "L'*akṣara* e *avyakta Māyā* è una sorta di potenza che ha la stessa origine del nome e della forma." *BSŚBh* I.2.22.



Obiezione: Ma ci sarà pure qualche differenza nel Sé dovuto al suo essere o non essere la causa dell'ignoranza, come nel caso di un uomo affetto o non affetto dalla malattia degli occhi chiamata cataratta!

Risposta: No, perché la śruti nega che l'Ātman stesso sia la causa dell'ignoranza, come nel passaggio (BU IV.3.7): “per così dire pensa e per così dire si muove.”¹ (BŚBh IV.4.6)

Con ciò si afferma che *vidyā* e *avidyā* appartengono entrambe al non-sé per il fatto che possono essere oggettivate, e che Ātman sembri possederle come proprie caratteristiche è solo falsa apparenza. Si comprenderà quindi che *vidyāvidyā viveka* è impiegato solo come sovrapposizione di una ipotetica capacità conoscitiva attribuita all'Ātman in base alle opinioni di altre dottrine, ma che in realtà il Sé non è affatto un conoscitore. Questo è in consonanza con la dichiarazione upaniṣadica già menzionata:

Colui che esiste dal punto di vista dell'opinione immaginata (kalpita saṃvṛti) non esiste dal punto di vista della Realtà. È solo un'ipotesi teorica (paratantrābhi saṃvṛti) di altre scuole, ma non è un dato di fatto. (MUGK IV.73)

Un aspetto particolare del *vidyāvidyā vicāra* è rappresentato dallo *śāstra prāmāṇya viveka*, la discriminazione basata sull'autorità delle scritture. Quando si sostiene che Ātman è conosciuto solo attraverso le *Upaniṣad*, sulla base di testi come:

Ti chiedo del Puruṣa che si conosce nelle Upaniṣad (BU III.9.26); Quella meta di cui tutti i Veda cantano. (Kaṭha Upaniṣad -KU-, I.2.15),

è solo allo scopo di affermare che non è conoscibile dalla percezione e da altri mezzi empirici di conoscenza, e non per trasmettere l'idea che egli sia effettivamente conosciuto attraverso i testi upaniṣadici (*śābda pramāṇa*)². Śaṅkara così si esprime al proposito:

L'intuizione di Brahman viene infatti raggiunta attraverso l'accertamento del senso dei testi vedici e non con altri mezzi di conoscenza empirici come la deduzione. (BSIBB I.1.2); Per questo il Principio non è oggetto di percezione, perché non ha colore e altre proprietà. Né è oggetto di deduzione e di altri mezzi (pramāṇa) perché non ha alcun segno distintivo [necessario per il funzionamento di quei mezzi] ecc. Questo Principio può essere conosciuto attraverso l'Āgama [il Veda] solo come Dharma. (BSŚBh II.1.6)

Il venerato Bādarāyaṇa ha scritto l'aforisma “Perché ha lo Śāstra come il suo strumento [di conoscenza]” allo scopo di insegnare che il Brahman è conosciuto solo attraverso i Veda. Śaṅkara lo ha spiegato così:

Ciò significa che Brahman, causa della manifestazione dell'Universo, è conoscibile attraverso lo Śāstra pramāṇa. (BSŚBh I.1.3)

Ma per questa ragione non bisogna illudersi credendo che la distinzione tra i mezzi di conoscenza e l'oggetto di conoscenza (*pramāṇa* e *prameya*) sia veramente reale, com'è creduto comunemente; e nemmeno bisogna illudersi che lo Śāstra, che è un mezzo di conoscenza allo stesso modo della percezione ecc., sia perfino in grado di rendere capaci le persone a conoscere Brahman, allorché quest'ultimo non può essere conosciuto per mezzo degli altri *pramāṇa*³. Perché la śruti dice:

Ciò che non è esprimibile dalla parola, ma dal quale la parola stessa è espressa, quello solo è Brahman. (Kena Upaniṣad -KeU-, 1.5)

¹ Ossia: “pensa e si muove solo in apparenza”.

² Vedi la discussione sull'*antya pramāṇa* in questo Sito Web: Maitreyī, “Conoscenza vedāntica e conoscenze empiriche”.

³ Questo è l'errore di chi ha un atteggiamento devozionale nei confronti dei testi sacri. In questo caso si considera falsamente che la conoscenza del Supremo (vale a dire il Supremo stesso) sia contenuta nel testo e perciò considerano il libro “eterno”.



C'è un'ulteriore ragione per questa dichiarazione, ed è che tutti i *pramāṇa* e gli *Śāstra* funzionano in quanto hanno per loro base *avidyā*. Śaṅkara così afferma:

Per quanto riguarda gli Śāstra, essi sono il pramāṇa ultimo (antya) che trae la sua validità solo dal fatto che indica e rimuove ciò che non è pertinente ad Ātman; esso però non può far conoscere direttamente ciò che non è conoscibile per mezzo degli altri pramāṇa. (BhGŚBh, II.18)

L'antya pramāṇa rimuove la stessa attività conoscitiva e così facendo esaurisce la sua stessa utilità, proprio come il pramāṇa del sogno è invalidato al risveglio. (BhGŚBh, II.69)

L'idea è che anche la *śruti* è considerata un mezzo di conoscenza solo in un senso secondario dal punto di vista dell'*avidyā*, dal momento che tutti i discorsi sui *pramāṇa* dipendono dal presupposto che ci sia un conoscitore, il quale è invero soltanto un prodotto dell'*avidyā*.

Tutti gli usi dei mezzi di conoscenza e degli oggetti di conoscenza, siano essi mondani o vedici, procedono da quel presupposto di reciproca sovrapposizione del Sé e del non-sé chiamato avidyā; così anche gli Śāstra sembrano impartire o proibire certe azioni allo scopo d'insegnare la Liberazione. (BSŚBh, Upodghāta)

Essendo la parola “tutti” un termine generale, anche l'argomento che riguarda colui che desidera la Liberazione deve essere inteso come il risultato di *avidyā*. Dato che ci sono testi che menzionano persone che insegnano la Liberazione (*mokṣa parāṇi*), queste persone insieme agli *Śāstra* che trattano dell'*Ātman* devono essere considerate nell'ambito dell'uso del *pramāṇas* basato sull'*avidyā*. Quindi è evidente che per i *Vedāntin* l'uso congiunto di strumenti e di oggetti di conoscenza, *Śāstra* compresi, è solo uno strumento che fa pienamente parte del metodo *adhyāropāpavāda*, elaborato allo scopo di insegnare.

Con ciò è anche dimostrato che:

Senza un preliminare concetto di avidyā, non può esserci alcun discorso sulla conoscenza vedāntica, né alcun rapporto tra guru e discepolo che aspiri alla conoscenza. (Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī, Dottrina e Metodo dell'Advaita Vedānta, a cura di G.G. Filippi, Quaderni di Indoasiatica, Aprilia, NovaLogos, 2015, p. 112)