



3. LA CONOSCENZA O ESPERIENZA INTUITIVA DEL BRAHMAN

Il primo problema da affrontare consiste nel rispondere ai quattro quesiti che si pone chiunque per la prima volta si rivolge al *Vedānta*: ossia se si può conoscere il Brahman, come lo si conosce, in che cosa consiste questa conoscenza e chi può conoscerlo. Questo problema, tuttavia, è impostato male poiché pare dare realtà all'equivoco che debba essere l'individuo a conoscere l'Assoluto. Ciò è un errore da respingere poiché è impossibile che il relativo possa conoscere il Brahman, l'Assoluto. Anzi, appare evidente che solo quest'ultimo deve essere considerato come l'unico conoscitore. Per rettificare il modo in cui procedere dobbiamo perciò considerare con attenzione per quale ragione l'individuo, in quanto essere contingente non può avere accesso a quella conoscenza. Esaminiamo, dunque, questo primo problema per gradi, partendo dall'argomento per cui il Brahman è l'unico conoscitore.

Quando il Brahman è considerato come conoscitore (*jñātr* o *jñāta*), lo si deve intendere in senso non duale, perciò privo di qualsiasi cosa che possa essere conosciuta (*jñeya*) come altra da lui. Ossia, il Principio supremo non può essere in alcun modo considerato come un soggetto che conosca altro da Sé come oggetto; e nemmeno come fosse dotato di una conoscenza intesa quale attività d'indagine nei confronti di qualcosa da conoscere diverso da lui che, se fosse tale, sarebbe del tutto inesistente:

*Ma quando per quella persona tutto è diventato il solo Ātman, chi si potrebbe vedere e con che cosa, chi si potrebbe annusare e con che cosa, chi si potrebbe gustare e con che cosa, a chi si potrebbe parlare e con che cosa, chi si potrebbe toccare e con che cosa, chi si potrebbe conoscere e con che cosa?*¹

La conoscenza priva di oggetto attribuita al Brahman deve perciò essere compresa come Coscienza di Sé, vale a dire come Intuizione metafisica (*pāramārthika anubhava*). Analogamente, come l'Assoluto è autoconoscente, allo stesso modo si può dire che è autoluminoso (*Deva* o *svaprakāśa*), senza che esista qualcosa d'altro da poter illuminare né che il Brahman possa svolgere un'attività diretta a illuminare alcunché differente da lui stesso:

*Quell'autoluminoso (Deva) primordiale, difficile da vedere, è entrato in un luogo segreto, è nascosto nella caverna [del cuore] e abita un posto soggetto a molteplici pericoli. Conoscendolo per mezzo dell'adhyātma yoga il saggio è libero sia dalla gioia sia dalla sofferenza.*²

Perciò colui che si è riconosciuto identico al Brahman autoluminoso riscopre il proprio stato di illuminazione immutabile ed eterno e, di conseguenza, rimuove l'errore di credersi un individuo separato. Allo stesso modo, indentificandosi coscientemente all'Assoluto, rimuove persino tutti i mezzi empirici che lo hanno aiutato a rimuovere l'errore:

*Dato che c'è il testo che comincia così: "Qui il padre smette d'essere il padre [...] i Veda non sono più nessun Veda"³ noi, nello stato d'illuminazione, riconosciamo con certezza che persino la śruti non sia più nulla.*⁴

Da ciò deriva che l'illuminato è tale non in quanto è illuminato da alcunché, ma perché autoluminoso per sua natura essenziale (*svarūpa*). Ciò è sostenibile per la medesima ragione per cui, essendo egli stesso il Brahman, possiamo dire, parafrasando la *śruti*: "cosa ci sarebbe da illuminare, e con che cosa?" Inoltre è affermato con chiarezza che l'Intuizione altro non è se non la luce di chi è autoluminoso:

*Perché, non appena affiora, l'Intuizione dell'Ātman annulla l'ignoranza (avidyā) e, quindi, non c'è alcuna ulteriore illuminazione che debba essere considerata necessaria.*¹

¹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (BU)*, IV. 5. 15.

² *Kaṭha Upaniṣad (KU)*, I. 2. 12.

³ *BU* IV. 3. 22.

⁴ *BSŚBh* IV. 1. 3.





A buon diritto possiamo affermare anche in questo caso: “cosa ci sarebbe da intuire, e con che cosa?” Per usare il sillogismo proprio della logica “secca” (*śuṣka tarka*), che ogni qual volta sia necessario può essere assunto anche nel corso della riflessione vedāntica (*manana*), se l’*Ātman* è il Brahman, esso è anche il conoscitore, l’autoluminoso e colui che intuisce:

*Questo Ātman è il Brahman. Esso è chi intuisce tutto; questo è l’insegnamento.*²

In base a quanto premesso, possiamo iniziare l’argomentazione (*vicāra*) sulla natura dell’Intuizione vedāntica (*Vedānta vijñāna*). Come si può vedere nella formula precedente si è usato il termine *vijñāna* per esprimere il concetto di Intuizione; dobbiamo perciò avvertire il lettore che ci sono diversi modi per esprimere in sanscrito l’“esperienza intuitiva” che in precedenza abbiamo definito *anubhava*. La terminologia śaṅkariana s’adeguа alle diverse varianti usate nelle *Upaniṣad*, e che si devono considerare sinonimiche tra loro: anzitutto *vijñāna* che abbiamo qui usato per ultimo, il cui significato vedāntico andrebbe tradotto con “conoscenza discriminativa”³, vale a dire quella conoscenza che appare a conclusione della discriminazione, *viveka*, attuata per mezzo della tecnica del “*neti neti*”. *Vedānta vijñāna* perciò significa conoscenza istantanea ottenuta distinguendo ciò che è reale (*sat*) da quello che non lo è (*asat*). L’esempio classico vedāntico che illustra il rapporto intercorrente tra la realtà e l’apparenza è il seguente: se qualcuno entra in una stanza in penombra, sul cui pavimento giace una corda, potrebbe prenderla per un serpente. Solamente rimuovendo le tenebre per mezzo d’una lampada costui sarà in grado di riconoscere che non di un serpente si trattava, ma d’una corda. Ovvero, se si rimuovono le tenebre dell’ignoranza, la reale natura, la corda, appare immantinentemente per l’eliminazione della falsa apparenza di serpente. La conoscenza immediata e improvvisa della realtà, è dunque ciò che si intende con Intuizione.

Altri termini upaniṣadici che significano Intuizione sono *avagati*, comprensione, *adhyavasāya*, apprendimento, comprensione finale e, forse quello più ricorrente e in cui ci siamo già imbattuti, *anubhava*, esperienza intuitiva immediata. Noi in italiano useremo principalmente i termini di esperienza diretta, illuminazione e Intuizione, adattando questi tre termini e altri ancora al contesto, ma sempre per intendere il medesimo concetto.

Si dovrà prestare attenzione a un altro particolare non da poco: infatti Intuizione assume un significato assoluto solamente quando è applicato alla conoscenza del Brahman. Negli altri casi i vari usi del termine intuizione⁴, pur essendo passibili di fungere da simboli dell’Intuizione, devono essere sempre rigorosamente distinti da quest’ultima. Per spiegare meglio questo distinguo, *anubhāva* significa esperienza intuitiva raggiunta senza alcuna mediazione anche quando lo si usa in riferimento alla funzione delle facoltà di senso. È esperienza quotidiana (*vyāvahārika anubhāva*) di tutti che, per esempio, la vista recepisce immediatamente le forme e i colori degli oggetti esterni, ossia senza alcuna mediazione o indugio⁵; analogamente si comporta il tatto, allorché percepisce il calore o la freddezza dell’oggetto che tocca. Allo stesso modo percepiscono anche gli altri sensi. In questo modo, dunque, la nostra percezione sensoriale appare come una esperienza intuitiva immediata. Per la natura di questa esperienza i sensi sono considerati strumenti validi di conoscenza (*pramāṇa*) degli oggetti esterni, nei limiti del loro campo d’applicazione e, proprio per questa ragione, sono definiti *jñāna – indriya*, facoltà “di “conoscenza”⁶.

¹ *BSŚBh* IV. 1. 2.

² *BU* II. 5. 19.

³ Quando è usato al di fuori dell’ambito vedāntico, *vijñāna*, come anche *vidyā*, sta a significare una scienza particolare, applicata a qualche settore della cosmologia, distinguendolo così da *jñāna*, la conoscenza metafisica.

⁴ Segnaliamo al lettore che in questo studio l’Intuizione applicata all’*Ātman* è stata scritta sempre con l’iniziale maiuscola, per distinguerla con maggiore prontezza dalle altre intuizioni, in minuscolo, riferite a quelle dei sensi, della mente e dell’intelletto.

⁵ Questa affermazione è tradizionalmente espressa dall’affermazione: “Apro gli occhi e vedo”. Si potrebbe obiettare con ragione che i sensi recepiscono le percezioni degli oggetti esterni tramite la mediazione degli organi corrispondenti. Cosa d’altronde verissima poichè nulla si può percepire senza il supporto del corpo grossolano. Tuttavia, nella prospettiva in cui ci stiamo ponendo, quella espressa nella *Māṇḍūkya Upaniṣad*, gli organi sono considerati non tanto come mediatori, ma come delle aperture (*mukha*) attraverso le quali passano liberamente le percezioni. In questo caso, è considerato intermediazione soltanto quando un organo di senso ne sostituisce un altro, come nella successiva citazione dalla *Bṛhadārṇyaka Upaniṣad* in cui è detto che l’udito sostituisce la vista per orientarsi.

⁶ Naturalmente, per i fini stessi che si prefigge, questa conoscenza non può superare i limiti degli oggetti su cui indaga, appartenenti tutti alla modalità grossolana.



Che si tratti di conoscenza valida (*saṃyaj jñāna*) è provato dal fatto che, per esempio, la vista percepisce davvero la forma della corda, mentre è la mente che alla retta percezione sovrappone, per errata interpretazione, l'apparenza illusoria del serpente. Infatti la mente ha degli oggetti esterni solo una conoscenza mediata. Mediata, appunto, dalle facoltà di senso, ragion per cui possiamo a buon diritto dire che se la mente fosse isolata dai propri sensi non avrebbe nessun contatto con il mondo esterno¹. Tuttavia, anche la mente, *manas*, riceve certe intuizioni, che essa sperimenta come una gamma di sensazioni comprese tra i termini estremi di gioia (*sukha*) e di dolore (*duḥkha*). Anche queste esperienze piacevoli o spiacevoli sono della natura delle intuizioni immediate; il che spiega le repentine impressioni di simpatia o antipatia che, a seconda delle inclinazioni innate di ogni essere vivente, sorgono irreflessivamente nei confronti di persone, cose e idee. Analogamente, l'intelletto, *buddhi*, quando elabora le informazioni che il *manas* le comunica, a sua volta recepisce intuizioni nella forma di ciò che gli appare come attraente o repellente a livello concettuale, ossia ciò che è favorevole (*artha* o *śreyas*) od ostile (*anartha* o *aśreyas*) al proprio "io" (*aham*) e al proprio "mio" (*mama*). Tutto ciò accade appunto nel dominio individuale sottoposto all'*aham*, o *jīvātman* che dir si voglia. Questi diversi livelli di intuizione riguardano comunque una valutazione immediata e istantanea e sono provocati dal contatto sensoriale con oggetti esterni, durante la veglia, e con oggetti interni, durante il sogno. Fanno, cioè, parte dell'orizzonte ordinario (*vyāvahārika darśana*) dell'"io". Queste intuizioni, infatti, anche se repentine e immediate, riguardano avvenimenti che si sviluppano nel tempo, e come tali sorgono e si estinguono nel corso del tempo.

Ci si può chiedere, a questo punto, cos'è che fa sì che l'essere umano diventi cosciente delle sue percezioni, sentimenti, volizioni e desideri. Come s'arriva a concepire la mente e le sue stesse intuizioni? Come si riesce a riconoscere quando la mente assieme a tutte le sue molteplici modificazioni è presente o è assente? È evidente che i sensi non possono diventare oggetti di loro stessi e quindi non possono indagarsi da soli: la vista non può vedere la vista, né l'udito può udire l'udito. Parimenti la mente non è in grado di pensare a se stessa come un oggetto del suo pensiero² né, a maggior ragione, diventare cosciente della sua assenza. Per esempio la mente non può essere cosciente durante il sonno profondo, lo svenimento, il coma grave, la condizione artificialmente indotta dall'anestesia totale, poiché in quegli stati essa è assente (*abhava*). È, infatti, esperienza comune di tutti che la percezione sensoria e la presenza mentale in quegli stati sono sospese. Ebbene, ciò che ci rende capaci d'essere coscienti di tutte le intuizioni corrispondenti alle percezioni, emozioni, volizioni e desideri provenienti dai sensi, dalla mente, dall'intelletto e dall'"io", sia durante la loro presenza sia in loro assenza (*bhavābhava*), è quello che il *Vedānta* nel suo linguaggio tecnico chiama *anubhāva*, l'Intuizione universale. Le intuizioni sensorie e mentali possono essere ricordate quando ci si sforza in tal senso: questo è possibile perché l'*anubhāva* immutabile ci permette d'essere consapevoli di tali esperienze temporanee³, anche quando sono passate. Sul rapporto tra le intuizioni o illuminazioni sensorie e mentali e l'Intuizione illuminante universale, la *śruti* afferma quanto segue:

Una volta Yājñavalkya andò da Janaka [Re] di Videha senza aver l'intenzione d'impartire alcun insegnamento. Dopo che Janaka [Re] di Videha e Yājñavalkya ebbero dialogato sull'agnihotra, Yājñavalkya concesse al Re di esaudire un suo desiderio. Il Re gli chiese di poterlo interrogare quanto voleva e Yājñavalkya accettò. Fu così che il Re gli pose per prima questa domanda:

«Yājñavalkya, quale luce illumina questo puruṣa?» Egli rispose: «O Re, è la luce del sole. Illuminato dalla luce solare il puruṣa sta, si muove, agisce e torna a casa.» «Sì, Yājñavalkya, è davvero così;

¹ Se in questa condizione fossero annullati anche tutti i ricordi impressi nella mente (*vāsānā saṃskāra*), l'*antaḥkāraṇa* non potrebbe avere alcuna prova dell'esistenza del mondo esterno.

² La mente può, infatti, analizzare alcune sue attività minori formulate come pensieri o idee, ma non se stessa in quanto tale. Questa concezione è sempre più lontana dalle convinzioni moderne, il cui stato d'ignoranza, *avidyā*, ha raggiunto un livello d'estrema gravità, tale da indurre a confondere la mente con il suo organo corporeo corrispondente, il cervello, e le funzioni intellettive con i segnali elettrici del sistema nervoso.

³ È in virtù di questo *anubhāva* immutabile che è possibile mantenere una fievole consapevolezza dei sogni, una volta "ritornati" allo stato di veglia. Sogni che non sono ricordi, in quanto il ricordo nello stato di veglia è la memorizzazione di un'esperienza passata che è avvenuta sempre nel medesimo stato di veglia. Possiamo portare un esempio empirico di questa differenza: il ricordo si affievolisce con il passare dei giorni, dei mesi, degli anni. La consapevolezza del sogno elaborata appena svegli è cancellata nel giro di pochi secondi o minuti. Nel prossimo capitolo ritorneremo a sviluppare queste considerazioni.



ma, Yājñavalkya, quando il sole è tramontato, quale luce illumina questo puruṣa?» «O Re, è la luce della luna. Illuminato dalla luce lunare il puruṣa sta, si muove, agisce e torna a casa.» «Sì, Yājñavalkya, è davvero così;

ma, Yājñavalkya, quando il sole e la luna sono tramontati, quale luce illumina questo puruṣa?» «O Re, è la luce del fuoco. Illuminato dalla luce del fuoco il puruṣa sta, si muove, agisce e torna a casa.» «Sì, Yājñavalkya, è davvero così;

ma, Yājñavalkya, quando il sole e la luna sono tramontati e il fuoco è spento, quale luce illumina questo puruṣa?» «O Re, è la luce del suono [o voce]. Illuminato dalla luce del suono il puruṣa sta, si muove, agisce e torna a casa. Perciò, o Re, quando le tenebre sono dense tanto da non poter vedere neanche una propria mano, si va verso il luogo da cui si sente [provenire] un suono » «Sì, Yājñavalkya, è davvero così;

ma, Yājñavalkya, quando il sole e la luna sono tramontati, il fuoco è spento, e ogni suono tace, quale luce illumina questo puruṣa?» «O Re, è la luce dell'Ātman. Illuminato dalla luce dell'Ātman il puruṣa sta, si muove, agisce e torna a casa.»¹

Śaṃkara, commentando il quinto śloka spiega che :

*Durante la stagione delle piogge, quando alle tenebre [s'aggiunge] l'oscurità prodotta dalle nuvole, soffocando ogni barlume, tanto da non poter vedere neanche una propria mano e da interrompere qualsiasi attività a causa della mancanza di luce esterna, ci si riesce a orientare se si percepisce un suono, come per esempio il latrato di un cane o il raglio d'un asino. Il suono agisce come una luce e connette l'udito con la mente: così, in questo caso, il suono svolge la funzione di luce.*²

Non per nulla in un altro passaggio s'afferma: “È attraverso la mente che si vede e si ode.”³ Il che non fa altro che sottolineare il fatto che le facoltà di senso non sono altro che forme o modificazioni (*vikāra*, *vṛtti*) della mente. Così, dunque, si spiega in qual modo la mente, essendo la radice di tutti i sensi, abbia la capacità di usare l'udito come fosse la vista⁴, al fine d'ottenere l'intuizione sensoriale necessaria. Le prime quattro strofe, dunque, riguardano le intuizioni sensorie e la quinta l'intuizione mentale⁵. In quest'ultimo caso, infatti, la mente interviene per usare un senso che non è collegato all'elemento corrispondente: il senso della vista (*rūpa*) corrisponde alla luce, l'elemento *tejas*, cioè il fuoco. Ma in assenza totale di luce e perciò con il senso della vista onnubilato, la mente, al fine di poter ritrovare l'agognata via di ritorno a casa, è in grado di decidere di sostituirlo con un altro senso, l'udito (*śrotra*) che corrisponde all'elemento etere (*ākāśa*).

Ritorniamo ora al sesto śloka sopra citato, che qui c'interessa maggiormente in quanto tratta dell'Intuizione universale che è l'Ātman stesso: tant'è vero che vi è affermato esplicitamente che la luce interiore dell'Ātman costituisce l'intrinseca natura dell'uomo e di ogni altro essere. La luce dell'Intuizione può istruire direttamente e, anche nella vita quotidiana, funge da eterna guida in ogni scelta per quell'aggregato di corpo, facoltà di senso, mente, intelletto ed *ego* che è l'individuo. A questo dobbiamo aggiungere alcune precisazioni, perché qualcuno potrebbe sospettare che l'Intuizione universale si limiti a essere una funzione della mente atta a ispirare l'aggregato individuale al fine d'operare delle scelte e a compiere le conseguenti azioni. Questa idea sarebbe comprensibile se si trattasse di una semplice questione di deduzione: in quest'ultimo caso la mente non ha la possibilità d'indagare il mondo esterno se non attraverso la mediazione delle facoltà di senso (*indriya*) e per mezzo degli organi corporei corrispondenti (*indriya golaka*). Sempre rimanendo su questo piano individuale, si sa che esiste una facoltà razionale che rende la *buddhi* capace di mettere a confronto le somiglianze e le differenze

¹ BU IV. 3. 1-6.

² *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad Śaṃkara Bhāṣya (BUŚBh)*, IV. 3. 5.

³ BU I. 5. 3.

⁴ Questa osservazione consente di comprendere in qual modo, nei tempi primordiali, i “veggenti” (questo è il significato letterale di *ṛṣi* derivato dalla radice verbale *ṛṣ*, vedere) abbiano potuto “ascoltare” la *śruti*. Quest'ultimo termine significa, infatti, “audizione”, perciò è sinonimo di *śrāvaṇa*.

⁵ Rispettivamente *indriya anubhāva* (o *vedana anubhava*) e *mānasa pratyakṣa* (o *pratyaya anubhāva* quest'ultimo usato anche per l'intuizione intellettuale). Śrī Śrī Satcīdanandendra Saraswathi *Swāmījī*, *Articles and Thoughts on Vedanta*, Bangalore, Adhyatma Prakasha Karyalaya, 2015, pp. 53-54.



tra due idee o due oggetti, purché siano collocati nel medesimo *continuum* spaziale o percepibili come successivi nel medesimo scorrere del tempo. Ma poiché il processo cognitivo è possibile solamente se l'organo interno (*antaḥkāraṇa*), quando pensa, formula una idea alla volta come modificazione di se stesso¹, è evidente che non può mai concepire due pensieri simultaneamente. Per questa ragione la mente, nel suo complesso, può elaborare solo un pensiero separatamente da un altro. In caso contrario, i due pensieri si ostacolerebbero reciprocamente durante il loro sviluppo.

¹ Nel *Vedānta* i pensieri (*mata, pratyāya*) sono considerati provenire dall'esterno; prodotti da Hiraṇyagarbha, essi vanno e vengono alla mente di tutti gli esseri individuali attraverso i prolungamenti sottili, provocando al loro passaggio delle modificazioni mentali (*virtti*, coinvolgimenti). Queste modificazioni costituiscono la base per le cogitazioni che un determinato individuo rielabora e poi rimette in circolo. La portata generale dei pensieri è ciò che dà origine alla mentalità, che si diffonde comunemente tra gli individui di una medesima specie, comunità, generazione; l'esempio dell'insorgenza inattesa e immotivata delle mode nel comportamento e nelle idee si spiega in questi termini. Quanto al passaggio dei pensieri indotti da Hiraṇyagarbha nella mente d'un individuo, esso può provocare una "scoperta" scientifica, tecnologica, geografica o altro, in forma apparentemente casuale, che si suole attribuire alla genialità dello "scopritore". In realtà lo "scopritore" appare sempre imbattersi passivamente e casualmente nella "scoperta", la cui giustificazione "scientifica" ufficiale è poi formulata a posteriori. L'esempio classico usato per illustrare come circolano i pensieri nella collettività composta dagli individui è quella dell'aria (*prāṇa*) che si respira. Essa è di ciascuno e di tutti, e circola in continuazione nel dominio del generale, diffondendo nell'ambiente e nei singoli i residui sottili espulsi, mischiati all'aria espirata da ogni individuo.