



5. GLI STRUMENTI DI CONOSCENZA CHE RIMUOVONO L'IGNORANZA

Questa, dunque, è l'essenza dell'Intuizione universale vedāntica: non si tratta affatto di qualcosa che è prodotto per mezzo d'uno sforzo. Ogni qual volta affermiamo di conoscere una cosa in quanto tale usiamo alcuni validi mezzi di conoscenza (*pramāṇa*), come, per esempio, la percezione sensoria. L'unica funzione di tali *pramāṇa* è semplicemente quella di rimuovere le tenebre dell'ignoranza che circondano quella cosa; si tratta, cioè, di rimuovere la concezione erronea dell'oggetto da conoscere, concezione che è stata prodotta dall'assenza di un contatto con la luce dell'Intuizione. Così s'esprime il commentatore della *Māṇḍūkya Upaniṣad*:

Se d'altronde accettiamo che i validi mezzi di conoscenza utilizzati per distinguere un vaso dall'oscurità che lo avvolge, raggiungono il loro scopo quando è dissipata l'oscurità, allo stesso modo potremo anche affermare che il taglio operato per segare in due un tronco d'albero raggiunge il suo fine solo quando i due pezzi siano stati del tutto separati l'uno dall'altro. La conoscenza del vaso nascosto nell'oscurità, affiora spontaneamente non appena questa è dissipata; perciò il pramāṇa non può essere considerato il produttore di tale conoscenza [ma solo della rimozione dell'ignoranza]. Gli strumenti di conoscenza che usano la discriminazione negativa [neti neti] per rimuovere la falsa apparenza, quando sono applicati per discriminare attributi quali "cosciente degli oggetti interni"¹ e gli altri² che sono sovrapposti all'Ātman, non potrebbero essere usati allo stesso modo per Turīya. Perché assieme all'eliminazione del "soggetto cosciente" [aham] e degli altri [gli oggetti], cessa automaticamente qualsiasi distinzione tra conoscitore, conosciuto e conoscenza.³

L'Ātman, in quanto Intuizione, è l'unica Realtà autosussistente. La retta conoscenza d'ogni cosa invariabilmente culmina rivelando la sua vera natura come Intuizione solamente rimuovendo l'ignoranza che s'intromette e nasconde la sua realtà. Quando si tratta di comprendere una cosa particolare, la nostra mente rimuove davvero l'ignoranza da quell'oggetto e si stabilisce nell'Ātman che, in questo caso, rivela se stesso come l'Intuizione di quella cosa. L'Ātman, che in Sé è Intuizione, quando lo si riscontra nello stato di veglia e negli altri stati di coscienza empirica è definito "intuizione" in modo del tutto relativo. Allo stesso modo si usa dire che il sole illumina con i suoi raggi oggetti come un vaso ecc., facendoli apparire. Invece, come s'è già detto, ciò che li fa apparire⁴, è la scomparsa delle tenebre quando si ritirano davanti alla sua luce. Ciò che si chiama intuizioni dei sensi e della mente sono in realtà questa medesima Intuizione, considerata come se si determinasse in forme particolari a causa di quelle sovrapposizioni condizionanti che noi conosciamo come sensi, mente e intelletto.

Come si prova l'Intuizione? Ogni tipo d'intuizione, sensoria, mentale, intellettuale, come, ovviamente, anche quella di natura universale, è una comprensione diretta che deriva dall'Intuizione universale. Da questo punto di vista, l'intuizione parziale pare spargere la sua luce solamente sui suoi oggetti e non dà alcun giudizio se quegli oggetti siano realmente ciò che sembrano essere. Da questo può naturalmente sorgere il seguente dubbio: come possiamo arrivare a definire reale un certo oggetto dell'intuizione? Come si può essere sicuri sulla verità di ciò che le *Upaniṣad* insegnano sull'Ātman? Per cominciare, nella vita di tutti i giorni le intuizioni sensorie, ovvero le percezioni sensoriali, vanno provate in tre fasi diverse. Anzitutto se ne fa la prova verificando se l'intuizione che abbiamo avuto a prima vista possa essere confermata con un esame più attento di ciò che conosciamo dell'oggetto. In secondo luogo si controllerà se la cosa sia provvista dell'efficienza causale che da essa ci si

¹ Il soggetto cosciente (*pramātr-viṣayin*) è l'ego individuale (*aham* o *jīvātman*), l'essere umano (*puruṣa*), il conoscitore (*jñātr*), che altro non è se non una sovrapposizione apparente (*adhyāsa*) o un travestimento (*upādhi*) che nasconde la vera natura di Ātman.

² Gli altri attributi a cui Śaṅkara allude in questo passo sono: il "cosciente degli oggetti esterni" ovvero *Vaiśvānara-jāgarita jñātr*; il "cosciente sia degli oggetti esterni sia di quelli interni". Ciò vale a dire *Vaiśvānara* e *Taijasa-svāpna* presi insieme per rappresentare tutto il dominio della manifestazione formale; l'"agglomerato indifferenziato di coscienza" ossia *Prājña-suṣupta*; e, infine, la "generalità di oggetti non-coscienti" (*acit sarvaṣaya*), cioè gli oggetti della sola manifestazione grossolana (*adhibhūta*). Cfr. *Māṇḍūkya Upaniṣad Śaṅkara Bhāṣya (MāUŚBh)*, I. 7.

³ *Ibid.*

⁴ "D'altra parte noi sosteniamo che i *pramāṇa* servono a discriminare il vaso dalle tenebre che lo avvolgono, e questa azione discriminativa culmina con la rimozione delle tenebre" (*MāUŚBh* 7). Perciò per l'*Adavita*, non soltanto la Conoscenza del Sé, ma anche la l'"azione conoscitiva" a livello sensoriale, mentale e intellettuale culmina soltanto dopo aver rimosso l'ignoranza.



aspetta¹. Il terzo modo consiste nel controllare se la nostra esperienza è comune a tutte le persone dotate di facoltà intatte. Per esempio, *in primis* vediamo qualcosa a distanza che la nostra intuizione percettiva ci comunica trattarsi di acqua; *in secundis* avvicinandoci potremo verificare se il liquido che ora è davanti a noi possa bagnare i nostri vestiti o spegnere la nostra sete; *denique*, si appurerà se le proprietà che noi attribuiamo a quel liquido possano essere condivise allo stesso modo da qualsiasi persona equilibrata. Quando arriviamo a essere convinti che è così, possiamo concludere che si tratta veramente di ciò che conosciamo come acqua.

Una intuizione mentale, come quella d'un oggetto del mondo onirico, può soddisfare a tutte le prove summenzionate finché il sogno dura, ma è scartato come ingannevole quando viene a essere rimosso al risveglio. In questo modo, tutto quello a cui abbiamo assistito prima è giudicato come se fosse stata soltanto l'impressione d'un individuo particolare, paragonabile all'allucinazione di un malato di mente. Allora possiamo vedere che, oltre a soddisfare le prove dell'efficienza causale e della condivisione generale, la vera Intuizione deve essere tale per cui sia inconcepibile la sua rimozione.

L'Intuizione dell'Ātman non può essere in conflitto con la percezione e gli altri strumenti di conoscenza (*pramāṇa*), poiché si situa su un altro piano. Infatti, talvolta qualcuno sostiene che l'Intuizione dell'unità dell'Ātman debba essere rigettata perché non corrispondente alla realtà, in quanto i validi mezzi di conoscenza, i *pramāṇa*, sono concordi a indicare la molteplicità dell'universo. Ma la verità è proprio il contrario di quanto si afferma, perché ogni *pramāṇa* è riconosciuto valido solo nella misura in cui culmina con l'Intuizione che certifica la sua validità, cioè quando si conforma alla natura dell'oggetto. Inoltre, la veridicità della percezione, come quella di qualsiasi altro *pramāṇa*, consiste nel presupposto che Ātman è realmente un conoscitore. Ma questa è in se stessa soltanto una supposizione priva di qualsiasi garanzia. Perché, come fa notare Śaṅkara:

*La funzione della percezione e degli altri [pramāṇa], come ben sappiamo, non è possibile senza l'uso dei sensi. E i sensi nemmeno possono svolgere la loro funzione senza un corpo in cui collocarsi. Né si può essere attivi con il proprio corpo senza sovrapporgli l'idea ch'esso sia il proprio Sé. Perciò non può esserci funzione di conoscitore per l'Ātman, che per sua natura è incorrotto da qualsiasi altra cosa, se non si presumono tutte queste [sovrapposizioni]. Nessun pramāṇa, dunque, può entrare in azione senza la Sua funzione di conoscitore. Perciò è evidente che la percezione, come anche gli altri pramāṇa, compresi gli śāstra [le Upaniṣad], sono solo per persone soggette all'ignoranza.*²

L'Intuizione dell'Ātman non può mai essere messa in dubbio anche per un'altra ragione:

*Inoltre questo pramāṇa, che consente la comprensione dell'unità dell'Ātman, è assolutamente conclusivo, perché non esiste alcun ulteriore argomento che possa porsi quando quella [comprensione] emerge. Quando nella vita ordinaria si dice che si deve compiere un sacrificio, ci si può chiedere: "Cosa, con cosa e come si deve sacrificare?" Ma nessuna domanda simile è possibile quando si afferma: "Quello sei tu [Tat tvam asi]", "Io sono il Brahman [aham Brahma asmi]". Perché l'Intuizione che allora insorge si riferisce all'unità dell'Ātman come Tutto. Infatti, un ulteriore argomento può essere sollevato solamente allorché rimane qualcos'altro: ma non c'è nient'altro che rimane al di là dell'unità dell'Ātman che possa provocare come conseguenza un argomento aggiuntivo da affrontare."*³

Ci si può chiedere, a questo punto, se l'insegnamento vedāntico possa essere opposto alla ragione. Questo dubbio può essere sollevato perché si sa che l'insegnamento vedāntico è un'affermazione su un fatto reale, e può essere ritenuto inattaccabile soltanto quando non s'opponga alla ragione. D'altra parte, la ragione è spesso

¹ Con efficienza causale s'intende l'insieme delle informazioni che la percezione raccoglie: forma, colore, proprietà ecc.. Per esempio la percezione d'una corda vista in una stanza buia ci informa che si tratta d'un oggetto lungo, sinuoso e arrotolato e che giace al suolo. Queste informazioni appaiono obiettive indipendentemente dal fatto che poi la mente interpreti tale oggetto a modo suo. Il fatto che la mente ingannevolmente decida di interpretare l'oggetto percepito come un serpente, non smentisce che l'efficienza causale abbia informato correttamente il senso della vista. La veridicità della percezione dell'efficienza causale si verifica provando la sua utilità. Se bagna e disseta, allora si stabilisce che è acqua, essendo questa la sua intrinseca utilità per il soggetto.

Quello che, invece, rimane soggiacente, cioè la corda, deve essere inteso come sostanzialità causale. Efficienza causale e sostanzialità causale, altro non sono se non *nāma* e *rūpa* intesi come proiezioni della causa efficiente e della causa sostanziale all'interno della manifestazione.

² *BSŚBh*, *Upodghāta*.

³ *BSŚBh* II. 1. 14.



utilizzata per trarre per via deduttiva qualcosa di sconosciuto da qualcos'altro che è già stato conosciuto in precedenza per mezzo della percezione. In questo modo potrebbe sembrare più prossima all'Intuizione di quanto lo sia un'affermazione testuale. Inoltre, le *Upaniṣad* sostengono che non si deve soltanto prestare attenzione all'insegnamento che riguarda l'Ātman, e aggiungono che si deve riflettere sullo stesso insegnamento. Ciò potrebbe spingere qualcuno a supporre che l'insegnamento testuale appreso dalla voce del *guru* debba essere sottoposto al vaglio del ragionamento. Infatti, nelle medesime *Upaniṣad* s'afferma che qualunque cosa sia insegnata deve risultare invariabilmente sostenibile razionalmente come, per esempio, quando la *śruti* propone degli esempi tratti dall'esperienza di vita quotidiana per illustrare e sostenere la verità di quanto è già stato esposto dottrinalmente. Sembrerebbe, perciò, che la verità di una semplice dichiarazione dottrinale debba essere respinta ogni qual volta sia in conflitto con la ragione. Invece tutte queste considerazioni sono erronee: infatti, al contrario, ognuno può facilmente constatare che la ragione non può mai innalzarsi fino alla realtà ineffabile dell'Unità assoluta.

Quel dubbio è pertanto del tutto ingiustificato per il semplice motivo che ogni ragionamento è solo un prodotto secondario della comparsa improvvisa e illuminante dell'Intuizione stessa, poiché il pensiero appartiene solamente alla condizione formale della vita empirica. Le *Upaniṣad* senza dubbio impiegano la ragione mentre spiegano l'Assoluto, ma questo accade nella misura in cui la loro spiegazione è basata su intuizioni parziali, al fine di condurre il cercatore allo svelamento della Realtà. Perciò la *śruti* non incoraggia mai il semplice raziocinio per amore della ragione speculativa. Śaṅkara così distingue la sterile razionalità del ragionamento logico dalla riflessione vedāntica, usata come strumento per insegnare il Brahman:

Questo argomento non può essere applicato in questo caso come pretesto per infilarvi la logica secca (śuṣka tarka); perché qui si fa ricorso solamente al ragionamento basato sulla śruti in qualità di mezzo ausiliario dell'intuizione. Si tratta della riflessione (manana) che si esprime, per esempio, in questi modi: «l'Ātman non è dotato di nessuna delle caratteristiche né del sogno né della veglia, in quanto queste appaiono tra loro incompatibili le une con le altre. Perciò il sé individuale respinge ogni molteplicità e, nel sonno profondo, diventa uno con l'Ātman in quanto pura esistenza, proprio perché l'Ātman è della natura dell'esistenza ed è privo di molteplicità.» Un altro esempio di riflessione, manana, è il seguente: «poiché l'universo è nato dal Brahman, non può essere nient'altro che il Brahman, in forza della legge che vuole che l'effetto non sia diverso dalla sua causa.»¹

Qui in tutta evidenza la *śruti* sostiene la riflessione basata sull'Intuizione universale e non quella fondata sull'induzione logica o sulla deduzione sillogistica. Come se non bastasse, nessun ragionamento di qualsiasi tipo è necessario a colui che può far riferimento direttamente alla natura del puro Ātman come il Sé-Testimone dell'"io" (*aham*). E questo perché il *Sākṣin* è per sua propria natura sempre del tutto indipendente da qualsiasi non-Sé (*anātman*). Questi ultimi, dunque, non possono mai pretendere d'avere una esistenza indipendente dal proprio Testimone come fosse realmente altro da loro.

I *Vedāntin*, seguendo le orme di Bādarāyaṇa basandosi sul commento di Śaṅkara, portano come esempio il sonno profondo e agli altri stati non duali simili a quello, allo scopo di confermare la loro certezza sul fatto che l'Ātman mantiene la sua assoluta identità nonostante che questo molteplice mondo della veglia (*jāgrat prapāñca*), assieme al suo corrispondente stato di veglia (*jāgrat avasthā*) continui ad apparire e a scomparire; e il medesimo ragionamento lo applicano anche al mondo del sogno (*svapna prapāñca*) e allo stato di sogno (*svapna avasthā*). Ma né la veglia né il sogno possono prevalere sul Sé Testimone quando sappiamo che veglia e sogno valgono esclusivamente per il sé individuale che s'identifica al corpo e che immagina che i suoi sensi dimorino e funzionino realmente in quel corpo.

Ciò che si usa chiamare "riassorbimento" nell'Essere puro o in Ātman durante il sonno profondo è soltanto una concessione a quegli sprovvoluti che continuano a credere che ognuno sia realmente un individuo distinto dal Sé

¹ *BSŚBh* II. 1. 6.





reale¹. Di conseguenza Śaṅkara propone la seguente precisa osservazione sull'idea che il Sé illusoriamente sia sottoposto ai tre stati di coscienza:

Non esiste nessuna situazione in cui il jīvātman non sia un tutt'uno con il Brahman, perché la natura interiore d'una cosa non può mai esser considerata differente. È soltanto nell'ottica della sua apparente trasformazione in forme diverse durante il sogno e la veglia che si suppone che il jīva raggiunga la sua vera natura nel sonno profondo. Perciò, per questa medesima ragione, è errato affermare che il jīva diventi un tutt'uno con il puro Essere soltanto in quella occasione particolare e non nelle altre.²

Più avanti descriveremo i tre “tipi” di contemplazione che fanno parte del metodo *advitīya*, ossia *śravaṇa*, *manana* e *nididhyāsana*. Tuttavia ci si permetta la seguente anticipazione: un discepolo di *Vedānta* perspicace, è messo sull'avviso fin d'ora che la tecnica del *manana* conduce il cercatore puramente e semplicemente a collegare un aspetto dell'Intuizione ottenuto nel corso di *śravaṇa* a un altro aspetto della stessa natura. L'infittirsi di intuizioni parziali (o, perlomeno, ciò che si sperimenta in questo modo nello stato di veglia), dà l'impressione di un processo di “comprensione” continua che pare attuarsi nella coscienza del cercatore. In realtà non avviene alcun processo: si tratta semplicemente di sempre più frequenti rimozioni dell'*avidyā*, che ci permettono di riconoscere intuitivamente l'unico substrato di tutto, l'*Ātman* non duale. È quindi un grave errore considerare che questo costituisca una via “a tappe”, paragonabile a quegli “stati” o “stazioni” tipiche di una via del non-Supremo (*aparavidyā*). Infatti qui non si tratta di acquisire qualcosa che “prima non c'era”, ma, tutto all'opposto, di rimuovere qualcosa che “non c'è mai stato”. Non si tratta invero di un procedimento per gradi, se non per chi vi assiste dall'esterno. Questa difficoltà di comprensione avviene perché, come sarà spiegato più estesamente in seguito, l'Intuizione è per sua natura atemporale, mentre il procedimento di discriminazione avviene nel dominio della *māyā* e quindi pare sottoposto alla condizione temporale. Perciò non si deve confondere il punto di vista empirico (*vyāvahārika dr̥ṣṭi*) con la realtà metafisica (*pāramārtika satya*).

Procedendo in questo *Vedānta vicāra*, il cercatore otterrà la visione totalizzante (che è propriamente il significato di *nididhyāsana*) quando avrà definitivamente intuita da Sé la sua vera natura, sopra e al di là di qualsiasi ragionamento speculativo,

[...] poiché *manana* e *nididhyāsana*, come anche *śravaṇa*, stanno a indicare l'Intuizione.³

¹ Una simile credenza è tollerata allorché da essa sorga il desiderio di conoscere la propria vera natura (*svarūpa*), poiché per il cercatore ciò corrisponde alla fase dell'*adhyaśropa*. Invece, l'ignorante, che rimane fermamente convinto della sua totale autonomia dal Brahmatman, rappresenta il modello del credulone che si basa sulle apparenze con cieca fede. L'ateo, dunque, è il peggior fideista tra gli ignoranti.

² *BSŚBh* III. 2. 7.

³ *BSŚBh* I. 1. 4.

