



GIAN GIUSEPPE FILIPPI

## **Il post mortem dei sādḥaka secondo la dottrina di Śaṅkarācārya – VI**

4. [La fiamma ecc. sono] *divinità guida perché hanno segni che le indicano come tali.*

Esse sono in tutta evidenza divinità guida. Infatti “*hanno segni che le indicano come tali.*” Così lo conferma anche il testo “*Una persona non umana (puruṣa amānavaḥ) conduce a Brahmā coloro che si trovano lì*” (ChU IV.15.5), per cui tale accompagnamento è un fatto riconosciuto.

Oppositore: Il senso di quella frase non può essere interpretato in forma trasposta, ma letteralmente.

Vedāntin: No, perché la qualità [d’essere ‘non umano’, attribuita a *puruṣa*, che usualmente designa l’uomo] vuole semplicemente negare che si tratta di un essere umano come si potrebbe pensare per un’idea preconcepita. L’aggettivo ‘non umano’ posto davanti a *puruṣa* esclude che si tratti di una guida umana e si giustifica solo se gli esseri coscienti che stanno nella fiamma ecc. sono riconosciuti come guide; anch’essi devono essere considerati presenti nel mondo di Manu (*mānavaloka*)<sup>1</sup>.

Oppositore: Un semplice segno indicativo, in assenza di qualsiasi ragione che lo sostenga, non prova nulla [cioè che si tratti di guide dotate di coscienza].

Vedāntin: Quell’errore non esiste,

5. *Perché è stabilito così in quanto [sia il viaggiatore sia la via] sono non coscienti.*

Infatti coloro, che se ne dipartono attraverso la fiamma ecc., hanno le loro facoltà riavvolte [in *prāṇa*] per il fatto di essersi separati dai corpi, perciò sono impediti a compiere azioni a loro volontà. Anche la fiamma e il resto, essendo non coscienti, sono impediti allo stesso modo. Perciò si deve intendere che si tratta di certe divinità coscienti, che presiedono alla fiamma ecc., a essere incaricate di fare da guida in quel cammino. Anche nell’esperienza quotidiana si vede che, quando qualcuno è in stato confusionale perché ubriaco o incosciente, sono altri che lo conducono sulla via [di casa]. Inoltre, la fiamma e il resto, non essendo sempre disponibili, non possono essere segni o indicazioni del percorso, perché chi muore di notte non può facilmente avere accesso alla luce diurna e, come s’è detto in precedenza, non si può [ritardare la morte] per aspettare il dì. Tuttavia, se si comprende che la fiamma ecc. hanno come loro sé le divinità corrispondenti; allora, poiché tali divinità hanno una esistenza perenne, questa difficoltà non può essere sollevata. Il fatto che quelle divinità siano citate con il nome di fiamma ecc. è comprensibile perché sono identificate con queste ultime. Le affermazioni scritturali quali “*dalla fiamma al dì*” (ChU IV.15.5; V.10.1) non creano difficoltà perché rappresentano le divinità guida. In questo caso si deve interpretare come segue: “Grazie all’intervento della divinità della fiamma, essi raggiungono la divinità del dì e, per mezzo dell’intercessione della divinità del dì, raggiungono la divinità della quindicina luminosa della

<sup>1</sup> Chi sa leggere comprenderà che con ciò s’afferma che l’anima del defunto si trova nei prolungamenti della sua vita extracorporea in questo stesso mondo umano e nel medesimo *manvantara*.



luna”. Anche nella lingua di tutti i giorni, parlando di guide [umane, ognuna delle quali deve condurti a una sola tappa nel corso d’un viaggio], si dice: “Va’ prima da Balavarman, poi da Jayasiṃha e infine arriverai da Kṛṣṇagupta”. Inoltre, nella parte iniziale, la frase “*Essi raggiungono la fiamma*” parrebbe stabilire soltanto una relazione generale tra la guida e la persona guidata e non una relazione particolare, mentre nel passaggio conclusivo è menzionata una relazione speciale: “*li conduce a Brahman*” (ChU IV.15.6); questo prova che, fin dall’inizio, si trattava di una relazione specifica. Ma proprio per il fatto che tutti i sensi sono riavvolti [in *prāṇa*], nessuna esperienza o fruizione è lì possibile<sup>1</sup>. Ora, anche per quelli che seguono questa via senza sperimentare i frutti dell’azione, è possibile l’uso del termine *loka*. Perché questi *loka* lungo la via possono essere luoghi di fruizione per chi si ferma in quei mondi. Perciò un uomo, che deve raggiungere il mondo presieduto dalla divinità del fuoco, è guidato colà dal dio del fuoco (Agni), e quello, che deve raggiungere il mondo presieduto dal dio dell’aria vi è guidato dal dio dell’aria (Vāyu). Così si deve capire l’architettura di questo argomento.

*Oppositore*: Se si suppone che si debba considerare che quelle che fanno da guida sono divinità, come potrebbe essere valida questa interpretazione nel caso di Varuṇa e degli altri? Varuṇa e gli altri Dei sono posti dopo il mondo della folgore. Ma le *Upaniṣad* menzionano una persona non umana che deve fare da guida da lì fino a che non si raggiunga [direttamente] il mondo di Brahmā.

*Vedāntin*: A questa obiezione l’autore dei *sūtra* risponde:

6. *Da lì essi sono guidati dallo stesso essere che scende al mondo della folgore: perché è di lui che parlano le Upaniṣad.*

Con “*da lì*”, cioè dopo essere giunti al mondo della folgore, si deve intendere che essi vanno al *Brahmaloka* guidati attraverso i mondi di Varuṇa e degli altri Dei, sotto la guida di una persona non umana che esiste anche oltre *Vidyut*<sup>2</sup>; perché quello stesso essere è menzionato come guida nei testi upaniṣadici: “*Una persona non umana conduce a Brahmā coloro che si trovano lì*” (ChU IV.15.5). Per quanto riguarda Varuṇa e gli altri Dei, si deve comprendere che in qualche modo coadiuvano l’intervento del *amānava puruṣa* sia non ostacolando sia

<sup>1</sup> L’anima del defunto potrà fruire dei risultati dei suoi *puṇya* e *pāpa* solamente allorché giungerà alla destinazione che si è prefissata in vita. Durante questo ‘viaggio’ l’anima è ancora priva di un involucro sottile, con cui fruire, che sostituisca il corpo grossolano, trovandosi nella precaria condizione di ‘viaggiatore’ (*preta*). Questa stato indifeso in cui si trova l’anima subito dopo la morte è comune a tutti i defunti, indipendentemente dalla meta a cui dovranno giungere: cieli, inferni, *candraloka*, *devaloka* o *Brahmaloka*.

<sup>2</sup> Ossia, se la divinità della fiamma risiede nel mondo della fiamma, se la divinità dell’aria o la divinità della folgore risiedono rispettivamente nel mondo di Vāyu e di *Vidyut*, l’*amānava puruṣa* sta invece in tutti i *loka* a partire dalla folgore fino al mondo di Brahmā. L’*amānava puruṣa*, che non è altro se non la proiezione di Hiraṇyagarbha che collega tra loro i diversi *loka*, è chiamato anche *sūtrātman*. Perciò questo essere non umano può condurre il *jīva* attraverso tutti quei mondi, essendo assistito di tappa in tappa dalle singole divinità guida che presiedono quei mondi: Varuṇa, Indra, Prajāpati ecc. Queste ultime svolgono appieno la loro funzione di guida solo per coloro che si fermano nei loro *bhogaloka* per godere degli effetti positivi delle loro meditazioni compiute in vita.



agevolandolo fattivamente. Con ciò è ben dimostrato che la fiamma, ecc., rappresentano le divinità guida.

#### 4. Il raggiungimento del *Brahmaloka*

7. *Bādari* [pensa che i *jīva* sono condotti] *al Brahman condizionato, perché solo Lui può ragionevolmente essere la meta.*

Domanda: Riguardo al testo “*Egli conduce a Brahma coloro che si trovano lì*” (ChU IV.15.5), il punto da valutare è se questo essere divino li conduce al Brahman non-Supremo condizionato o allo stesso Supremo Brahman incondizionato. Perché dovrebbe sorgere tale dubbio? A causa dell’uso della parola Brahman e della menzione upaniṣadica di “*muoversi verso*”.

Vedāntin: A questo proposito il maestro Bādari pensa che sono condotti soltanto al non Supremo Brahman, condizionato e qualificato. Perché? “*Perché solo esso può essere ragionevolmente la meta*”. Questo Brahman condizionato può veramente essere una meta da raggiungere dal momento che ha un “luogo” [*loka*]. Invece, riguardo al Supremo Brahman non ci possono essere i concetti di qualcuno che si muova per avvicinarsi, d’una meta e d’un avvicinamento verso di Esso poiché il Brahman assoluto è onnipresente ed è anche il Sé interno di coloro che si avvicinano.

8. [Il Brahman condizionato può essere la meta] *a causa della specifica menzione di esso.*

Dato che in un’altra *Upaniṣad* si fa questa specifica affermazione “*Allora un essere creato dalla mente [di Brahman, cioè di Hiraṇyagarbha], viene e li conduce ai mondi di Brahman. In questi Brahmaloḥka raggiungono la perfezione e vi rimangono per un gran numero di anni*” (BU VI.2.15), si può capire che questa via è in relazione solo con il Brahman condizionato. Infatti è improprio usare il plurale (i mondi) nel caso del Brahman Supremo, mentre questo plurale si confà al Brahman condizionato, giacché in esso ci possono essere differenze di stati. Anche l’uso upaniṣadico della parola “mondo”, costituente un piano d’esistenza con i suoi molteplici aspetti, si confà bene al Brahman condizionato, mentre nell’altro caso [del Brahman assoluto] la parola può essere usata solo in senso figurato, come nei testi: “O, Imperatore, questo è *Brahmaloka*” (BU IV.4.23). E ancora, parlare in termini di un contenitore e di una cosa contenuta [come in “in quei mondi di Brahman”] difficilmente può riferirsi al Supremo Brahman. Quindi questo accompagnamento [del *jīva*] si riferisce solo al Brahman condizionato.

Oppositore: Neanche la parola Brahman può essere usata per il Brahman condizionato, in quanto, come è stato stabilito prima (BS I.1.1), quel Brahman è la causa della manifestazione<sup>1</sup> di tutto l’universo.

Vedāntin: A questo riguardo la risposta è:

---

<sup>1</sup> Informiamo i lettori che, per evitare qualsiasi confusione nel corso di questo breve trattato, con ‘la manifestazione’ intendiamo l’azione di manifestare corrispondente al senso del sanscrito *śṛṣṭi*. Per il mondo nella sua apparente permanenza, usiamo il participio passato sostantivato ‘il manifestato’ per rendere il significato di *sthiti*. Si consideri l’analogo uso in linguaggio religioso di ‘la creazione’ e ‘il creato’.



9. *Ma [il Brahman condizionato] è chiamato così [Brahman] a causa della sua prossimità [al Brahman assoluto].*

La parola ‘ma’ si usa come avversativo nei confronti dell’obiezione. Dato che il Brahman non-Supremo è molto prossimo al Supremo, l’uso della parola Brahman riguardo al primo non crea difficoltà. L’uso stabilito è che il Brahman Supremo stesso è chiamato non-Supremo quando è condizionato da aggiunte ed è descritto come se possedesse attributi e altri aspetti del manifestato per poter essere concepito dalla mente, cosicché alcuni possano meditare su di Lui in certe circostanze.

*Oppositore:* Supponendo che il *jīva* raggiunga il Brahman condizionato, il “non ritorno”, com’è sostenuto dalle *Upaniṣad*, sarebbe insostenibile, perché, a meno che non si tratti del Brahman Supremo, non può esistere tale eterna esistenza. Tuttavia, le *Upaniṣad* dichiarano che chi segue il *devayāna* non ritorna: “Coloro che vanno per questo sentiero non tornano mai più a questo ciclo umano di nascite e morti” (ChU IV.15.5), “Per loro non c’è ritorno qui” (BU VI.2.15), “Uscendo attraverso quella *nāḍī* si ottiene l’immortalità” (KU II.3.16; ChU VIII.6.6).

*Vedāntin:* A questo si replica così:

10. *Alla dissoluzione finale del mondo del Brahman condizionato, essi raggiungono, assieme al Signore del mondo, ciò che è più alto di questo Brahman condizionato, come si sa sulla base della dichiarazione upaniṣadica.*

L’idea è che quando sta per arrivare il tempo della dissoluzione finale del mondo del Brahman non-Supremo, quelli, che proprio lì [nel *Brahmaloka*] hanno il massimo della loro realizzazione, raggiungono poi, assieme a Hiraṇyagarbha, il reggitore di quel mondo, lo stato supremo di Viṣṇu, che è assolutamente puro<sup>1</sup>. Questo concetto di liberazione per gradi [*krāma mukti*] deve essere ammesso solo sull’autorità dei testi upaniṣadici che parlano di “non ritorno”; infatti, abbiamo stabilito prima che è inconcepibile<sup>2</sup> che il Brahman Supremo possa essere raggiunto per mezzo di un qualche processo di avvicinamento.

11. *Questo è anche confermato dalla smṛti.*

Anche la *smṛti* conferma questo punto di vista: “Quando viene il tempo della dissoluzione finale, alla fine della vita di Hiraṇyagarbha, tutti quelli che hanno raggiunto l’illuminazione entrano nello stato supremo assieme a Hiraṇyagarbha.” (*Kūrma Purāṇa, Pūrva Bhāga, XII.269*) Quindi la conclusione è che la menzione upaniṣadica su un progresso lungo una via è in relazione con il Brahman condizionato<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nel suo stato supremo Viṣṇu è denominato *Nārāyaṇa*, ‘colui che procede sulle acque’. Si tratta delle acque diluviali del *pralaya*: conclusa quella fase di dissoluzione, Viṣṇu rimanifesta Brahṁā-Hiraṇyagarbha, che darà inizio a una nuova manifestazione (*śṛṣṭi*) del mondo e dei *jīva*. Nella *śruti* questo immergersi nel Brahman del *jīva* assieme a Hiraṇyagarbha attesta che l’unione tra l’individuo e il Signore non può essere interpretata come una totale identità, mantenendosi evidentemente una differenziazione (*viśeṣa*). Nei monoteismi lo stesso stato è definito “prossimità”, “vicinanza”, “amicizia con Dio”, “fuso, ma non confuso”. Si tratta perciò di quella che è definita liberazione o immortalità relativa (*āpekṣika mukti* o *amṛtatva*) raggiunta per tappe.

<sup>2</sup> Queste nozioni possono provenire soltanto dall’autorità testuale, poiché non possono essere il risultato di esperienza diretta da parte del cercatore ancora vivente nel corpo. Si accettano queste descrizioni postume sulla fede (*śraddhā*) nelle esperienze degli antichi saggi, che le hanno inserite nei testi sacri. Questa *śraddhā* s’esaurisce al momento della realizzazione della *jīvan mukti*, con la quale si raggiunge la conoscenza totale.

<sup>3</sup> Sta di fatto che questi “*jīva* liberati”, al momento del *pralaya*, s’immergono nel Supremo assieme a Hiraṇyagarbha. Passato il *pralaya*, Hiraṇyagarbha si rimanifesta per dare inizio a un nuovo *kalpa*, e assieme a Lui trasmigrano anche quei *jīva*. Infatti, il non ritorno è garantito solamente “qui”, “in questo mondo umano”, *mānava loka* o *manvantara*, se inteso in senso temporale.



*Domanda:* Ma qual è il dubbio che, a un primo esame, ha istillato il sūtra “Bādari pensa che essi sono condotti al Brahman condizionato” ecc. (BS IV.3.7), tale da motivare questa conclusione? Il sūtrakāra espone ora di che dubbio si trattava.

12. *Jaimini pensa che siano condotti al Brahman Supremo, essendo quello il senso primario (mukhyatvat) [della parola Brahman].*

Ma il maestro Jaimini pensa che, con l’espressione “li conduce a Brahman” (ChU IV.15.6), si intende che la persona non umana li conduce proprio al Brahman Supremo dal momento che quello è “il senso primario”. Considerato che Brahman Supremo è il significato primario della parola ‘Brahman’, quello non-Supremo sarebbe il suo significato secondario. Tra il senso primario e quello secondario, il primo prevale.

13. [Ed è così perché l’] *Upaniṣad sostiene questo fatto.*

Inoltre, il testo “Uscendo attraverso quella nādī si ottiene l’immortalità” (KU II.3.16; ChU VIII.6.6), mostra che l’immortalità è preceduta da un movimento di avvicinamento; e l’immortalità è possibile logicamente nel Brahman supremo, e non nel Brahman condizionato, che è soggetto a distruzione. Perché il testo upaniṣadico afferma: “Di nuovo, quello in cui si percepisce una seconda entità è limitato, è mortale” (ChU VII.14.1). Questo movimento d’avvicinamento è menzionato nella *Kaṭha Upaniṣad* riferito al Brahman supremo; dato che in quel contesto nessun’altra conoscenza è citata, solo il riferimento al Brahman Supremo è valido, poiché è anche affermato: “Quello che è differente da ciò che è giusto (dharma), differente da ciò che è ingiusto (adharmā)” ecc. (KU I.2.14).

14. *Inoltre, la ferma risoluzione sul raggiungimento non concerne il Brahman condizionato<sup>1</sup>.*

“Inoltre la ferma risoluzione<sup>2</sup> sul raggiungimento”, espresso nel testo “Possa io raggiungere la sala di assemblea nel palazzo di Prajāpati [Brahmā]” (ChU VIII.14.1), non è diretta al Brahman condizionato perché il Supremo Brahman è l’argomento preso in considerazione in quanto distinto dal Brahman condizionato, com’è chiaro da ciò che precede quanto citato: “Quello che è conosciuto come spazio (ākāśa) è il manifestatore del nome e della forma e Brahman è quello in cui sono inclusi questi due” (ChU VIII.14.1). Ciò è anche evidente dal testo: “Possa io diventare la gloria dei brāhmaṇa, la gloria degli kṣatriya, la gloria dei vaiśya” (ibid.) che presenta il Brahman come il Sé di ogni cosa; inoltre dal testo “Quello che è chiamato la Grande Gloria, non ha pari” (ŚU IV.19), è anche ben noto che il Brahman Supremo può essere chiamato Gloria (kīrti). L’arrivo al Palazzo, che deve essere preceduto da movimento, è descritto in relazione alla meditazione sul cuore (dahara vidyā), nel testo “dove si vede la cittadella di Brahman chiamata Aparājītā (l’inespugnabile) e dove si trova un palazzo d’oro fatto dal Signore stesso, lì esiste l’altare d’oro fatto dallo stesso Signore” (ChU VIII.5.3). E, dato che la radice pad (contenuta in “possa io raggiungere”, pratipadye) comporta il senso di movimento, anche questo evidenzia la necessità di intraprendere una qualche via. Così si sostiene il secondo punto di vista per il quale i testi upaniṣadici che parlano di un progresso su una via sono connessi al Brahman Supremo.

<sup>1</sup> Nei sūtra continua l’esposizione del punto di vista di Jaimini.

<sup>2</sup> *Abhisandhi* qui corrisponde al senso di *śraddhā*.



*Vedāntin*:<sup>1</sup> Questi due punti di vista sono stati presentati dal maestro (Vyāsa Bādārayaṇa) in due *sūtra*. Il primo è contenuto nei *sūtra* che cominciano con: “*Bādari* [pensa che i *jīva* sono condotti] *al Brahman condizionato, perché solo Lui può ragionevolmente essere la meta.*” (BS IV.3.7-11). L’altro punto di vista è presentato a cominciare dal *sūtra*: “*Jaimini* *pensa..., quello essendo il senso primario della parola Brahman*” (BS IV.3.12-14). Di questi due insiemi di *sūtra*, quello che comincia con “... *perché solo Lui può ragionevolmente essere la meta*” prova la falsità dell’altro, che inizia con “*Quello essendo il senso primario*”, e non viceversa. Perciò il primo punto è illustrato come la posizione corretta, mentre il secondo è sostenuto dagli oppositori del *Vedānta*. Nessuno può obbligarci ad attenerci solo al senso primario [quando non c’è alcuna possibilità d’intendere la parola Brahman in senso primario]. Inoltre, anche nella prospettiva della conoscenza del Supremo, è lecito distinguere la via del non-Supremo [dalle vie inferiori che conducono al] “*le altre nāḍī che escono in tutte le direzioni, portano ad altre morti*” (ChU VIII.6.6); questo con l’intento di elogiare comunque la conoscenza [pur se non-suprema]. Per quel che riguarda il testo “*Possa io raggiungere la sala di assemblea nel palazzo di Prajāpati*” (ChU VIII.14.1), non c’è alcuna contraddizione nel considerarla separatamente dalla sua prima parte [in cui si parla del Supremo], per indicare la decisione di raggiungere il Brahman condizionato. [Dal punto di vista eulogistico o di quello meditativo] è lecito parlare anche del Brahman qualificato come Sé di tutti, come nel testo “*Egli è l’agente dei risultati delle azioni, il possessore di tutti i desideri*” (ChU III.14.2-4). Quindi i testi upaniṣadici che riguardano l’avvicinamento sono connessi solo con il Brahman non-Supremo *saguna*. Nella prosecuzione della pratica usuale, tuttavia, alcuni *vedāntin* attribuiscono i primi *sūtra* all’oppositore, e gli ultimi a loro stessi. In accordo con tale attitudine, essi proverebbero che i testi connessi al movimento di avvicinamento concernono proprio il Supremo Brahman. Ma ciò è errato, dato che Brahman non può essere logicamente una meta da raggiungere. Il *Parabrahman* non può mai diventare una meta da raggiungere, essendo onnipervadente, essendo interno a tutto, essendo il Sé di tutto, le cui caratteristiche sono così indicate dalle *Upaniṣad*: “*Onnipervadente come lo spazio ed eterno, [...] Quello che è Brahman, immediato e diretto, che è il Sé in tutti*” (BU III.4.1), “*Lo stesso Sé è tutto questo*” (ChU VII.25.2), “*Questo mondo non è altro se non il Brahman supremo*” (MuU II.2.11). Nessuno arriva dove già sta. Il fatto ben noto a tutti è che una cosa può essere raggiunta [solo] da un’altra cosa.

*Oppositore*: Nella vita quotidiana un luogo già raggiunto può nuovamente essere raggiunto se cambiano le circostanze: per esempio, si può dire che un uomo, che è già su questa terra, può raggiungere la medesima terra muovendosi da un luogo a un altro. Allo stesso modo un giovane, pur continuando a essere la stessa persona, cambia, durante il procedere della vita, dalla giovinezza verso l’età adulta. Così anche Brahman può, in un certo senso, diventare una meta da raggiungere, in virtù del fatto di essere dotato di ogni tipo di potere.

*Vedāntin*: Non è così, perché tutte le distinzioni sono escluse dal Brahman, in accordo con i testi upaniṣadici, la *smṛti* e la logica. Per esempio, nei brani “*Senza parti, senza azioni, calmo, libero da impurità, immacolato*” (Śvetāśvatara Upaniṣad, ŚU, VI. 19), “*Esso non è né grossolano né sottile, né corto né lungo*” (BU III.8.8), “*Essendo coestensivo con tutto ciò che è interno ed esterno, essendo senza nascita*” (MuU II.1.2), “*Quel grande Sé senza nascita è incorruttibile, immortale, imperituro, senza paura, e Brahman infinito*” (BU IV.4.25), “*Questo è il Sé descritto come ‘né questo né questo’ (neti neti)*” (BU III.9.26). In base a ciò non si può supporre che il

<sup>1</sup> Da questo *siddhānta* riprende l’esposizione della corretta dottrina *advitīya*.



supremo Sé possa avere qualsiasi relazione con le distinzioni di tempo, spazio ecc., come nemmeno che possa essere raggiunto come fosse un particolare luogo della terra o uno stadio di vita. Un luogo sulla terra o l'età possono ben essere mete da raggiungere in termini di spazio e tempo, poiché hanno distinte localizzazioni e periodi.

*Oppositore:* Brahman può avere diversi poteri, dato che le *Upaniṣad* lo descrivono come causa della manifestazione, mantenimento e dissoluzione dell'Universo.

*Vedāntin:* Non è così, poiché i testi upaniṣadici che gli negano qualsiasi attributo distintivo non possono essere interpretati in altro modo.

*Oppositore:* Ma nemmeno i testi sulla manifestazione ecc. possono essere interpretati in altro modo.

*Vedāntin:* Non è così, perché il loro scopo è affermare l'unità [del Supremo]. Lo *Śāstra*, che sostiene la realtà del Brahman unico senza secondo e che prova l'irrealtà di tutte le modificazioni con l'aiuto degli esempi come quello della creta [e del vaso], non può essere impiegata come prova per stabilire la verità della manifestazione ecc.

*Oppositore:* Perché i testi sulla manifestazione ecc. dovrebbero essere subordinati ai testi che negano la distinzione, e non il contrario?

*Vedāntin:* È così perché i testi che negano ogni distinzione [in Brahman] conducono a una conoscenza che non lascia inappagato alcun desiderio [di conoscenza]. Quando qualcuno ha realizzato che il Sé è uno, eterno, puro, e così via, non può avere nessun'altra curiosità da soddisfare in quanto in lui sorge la certezza che lo scopo umano più elevato è stato raggiunto, come si sa dai seguenti passaggi upaniṣadici: “Allora quale dolore e illusione ci può essere per colui che vede l'Unicità?” (*IU VII*), “Hai raggiunto lo stato che è libero dalla paura, o Janaka” (*BU IV.2.4*), “L'illuminato non è spaventato da nulla. In verità, non lo affligge il rimorso né di aver compiuto *puṇya* né [d'aver compiuto] *pāpa*” (*TU II.9.1*). Ciò è confermato anche dalla soddisfazione dei saggi e dalla disapprovazione per chi insegue modificazioni non reali, come in: “Colui che vede come se qui ci fossero differenze, va di morte in morte” (*KU II.1.10*). Di conseguenza, i testi che negano le distinzioni non possono essere considerati subordinati ad altri. Al contrario, i passaggi testuali che descrivono la manifestazione ecc. non possono far sorgere la conoscenza appagante (tale da eliminare ulteriori curiosità). Infatti, essi visibilmente aspirano a qualcos'altro. Per dimostrarlo, la *Chāndogya Upaniṣad* inizia così: “O diletto,osci questo germoglio [che è questo corpo] come uscito da qualcosa; perché esso non può essere senza radice” (*ChU VI.8.3*); per poi, più avanti, concludere affermando che solo l'Esistenza, che è la sorgente dell'Universo, deve essere conosciuta<sup>1</sup>. Questo è il senso anche del testo: “Desidera conoscere quello da cui davvero tutte queste creature hanno origine, dal quale esse sono sostenute dopo la nascita, verso cui esse avanzano e in cui s'immergono. Quello è Brahman” (*TU III.1.1*), [vale a dire che la realtà da conoscere è solo Brahman]. Dato che i testi sulla manifestazione ecc. sono finalizzati a impartire la conoscenza dell'Unità non duale, Brahman non può possedere molteplici poteri e perciò, logicamente, non può nemmeno essere una meta da raggiungere. Qualunque viaggio di approssimazione verso Brahman è negato dal passo: “Le sue facoltà non dipartono. Essendo solo Brahman, è immerso in Brahman” (*BU IV.4.6*). Questo è già stato spiegato nel *sūtra* “Perché nel caso dei seguaci di una certa corrente c'è una chiara negazione della partenza dell'anima” (*BS IV.2.13*). Supponendo ancora che ci sia un tale movimento di avvicinamento, il *jīva* in cammino dovrebbe essere una parte o una trasformazione di Brahman

<sup>1</sup> “Con l'aiuto di quel germoglio, cerca di trovarne la radice che è l'Esistenza.” (*ChU VI.8.6*)



oppure qualcosa di diverso da esso, perché il movimento non è possibile nel caso di completa identità.

*Oppositore:* Anche se fosse così, cosa vorrebbe dire?

*Vedāntin:* La risposta è che se [il *jīva*] fosse una parte, e [Brahman] l'intero, quest'ultimo non potrebbe mai essere meta della parte [che ne è contenuta]: perciò non può esserci alcun "andare verso il Brahman". Inoltre, dal momento che il Brahman è notoriamente privo di parti, è errato immaginare nel Brahman "una parte" e "un tutto". La dimostrazione è la stessa anche nel caso in cui l'anima fosse una sua trasformazione; perché la cosa trasformata è sempre presente nella sostanza di cui è una trasformazione. Un vaso di creta non può mai esistere se non identico alla creta, perché cesserebbe di esistere qualora non fosse così identificato. E, infine, anche nel caso in cui il *jīva* fosse un effetto o una parte [di Brahman], siccome Brahman, possedendo tali trasformazioni o parti, rimane immutato, non ci sarebbe alcuna possibilità per il *jīvātman* di entrare in uno stato trasmigratorio (perché le parti di una pietra inerte non possono muoversi né un rospo vi può essere collocato all'interno). Se il *jīvātman* fosse differente da Brahman, dovrebbe o essere simile a un atomo o essere onnipervadente, oppure di misura intermedia. Se fosse onnipervadente, non ci sarebbe alcun movimento. Se fosse di misura intermedia (cioè di una misura indeterminata che cambia con il corpo), diverrebbe impermanente. Se fosse di dimensioni atomiche, ogni sensazione del corpo sarebbe inesplicabile. Comunque, i punti di vista sulla misura atomica o media sono stati prima confutati in modo completo nel *sūtra* II.3.29. Se il *jīvātman* fosse differente dal Brahman Supremo, le affermazioni scritturali come "tu sei Quello" (*ChU* VI.8.7) sarebbero contraddette. Questo errore è anche evidente nel caso che il *jīva* sia una trasformazione o una parte.

*Oppositore:* Dato che la manifestazione, le sue modificazioni e parti sono le stesse (costituendo un tutt'uno), non sorge alcuna contraddizione tra questi due punti di vista.

*Vedāntin:* Non è così, perché in quel caso l'unità nel senso primario diventa impossibile. Inoltre, da tutti questi punti di vista sorge il problema per cui la Liberazione sarebbe esclusa completamente, in quanto la nozione dell'identificazione (*abhimāna*) del *jīva* con il suo stato trasmigratorio non sarebbe sradicata. Ma anche se quella identificazione dovesse cessare, il *jīva* perderebbe la sua innata natura [immergendosi in Brahman], dato che la sua identità con Brahman è negata dall'oppositore.

Alcuni farneticano sostenendo che quei riti obbligatori e occasionali compiuti allo scopo di evitare *pāpa* come anche i riti ingiunti e le proibizioni (*yama* e *niyama*) devono essere tralasciati per evitare di andare nei cieli e negli inferni; e, poiché i risultati delle azioni devono essere sperimentati nel corpo grosso, essi si esauriscono sperimentandoli. Cosicché quando il corpo attuale cade, allora non ci sarebbe più alcun *karma* a collegare il *jīva* con un nuovo corpo. Chi procedesse con questo metodo otterrebbe la Liberazione conservando il suo proprio stato naturale [con cui è nato], anche senza aver realizzato l'unità del *jīvātman* con il Brahman.

Ma questo è sbagliato, in quanto manca qualsiasi prova di ciò, giacché nessuna scrittura afferma che chi è desideroso di Liberazione debba agire così. Questa è una teoria che nasce da una fantasia intellettuale per cui lo stato trasmigratorio sarebbe la produzione dei riti<sup>1</sup>. Così questi presumono che [il *saṃsāra*] possa cessare di esistere astenendosi dai riti. Questo non è nemmeno un ragionamento deduttivo, in quanto le cause dello stato trasmigratorio vanno oltre i limiti

<sup>1</sup> Come è noto, la trasmigrazione non è prodotta dall'azione, ma dall'ignoranza (*avidyā*). Quest'ultima provoca il desiderio (*kāma*), che a sua volta spinge all'azione (*karma*) al fine di goderne i risultati (*phala*).





dell'esistenza che si sono prefissati d'indagare. Ci possono essere molti risultati di azioni accumulati in vite passate i cui frutti buoni o cattivi rimangono latenti. Ma non possono essere sperimentati tutti simultaneamente, se i loro risultati sono incompatibili l'un l'altro. Perciò, quelli che sono compatibili tra loro producono questa vita, mentre altri devono aspettare spazio, tempo e causa favorevoli [al loro sviluppo in un'altra nascita]. E dato che questi residui latenti di *karma* non possono essere esauriti sperimentandoli nella vita presente, non si può affermare che, dopo la caduta dell'attuale corpo, un uomo possa essere liberato dalle cause che producono nuovi corpi, anche se ha seguito la pratica di vita descritta dagli oppositori<sup>1</sup>. Che i risultati delle azioni passate persistano [anche dopo la morte] è provato sull'autorità di testi upaniṣadici e di *smṛti* come: “*Coloro che compiono azioni virtuose qui [ottengono nascite eccellenti...] con i loro risultati residui*” (ChUŚBh V.10.7).

Oppositore: Può anche essere che i riti obbligatori e occasionali distruggano [i risultati latenti].  
Vedāntin: Questo non può essere perché tra loro non sono contrapposti. Solo in caso di contrapposizione una cosa può distruggerne un'altra. Ma i meriti (*puṇya*) accumulati nelle vite passate non sono contrapposti ai riti obbligatori e occasionali, dal momento che entrambi sono ugualmente tesi alla purificazione. I demeriti (*pāpa*) possono essere distrutti se contrapposti tra loro, perché sono impuri per natura<sup>2</sup>. Ma ciò non vuol dire che siano assenti cause di rinascita, dato che i meriti possono ben costituire una tale causa e anche i demeriti, come si sa, non sono mai totalmente eliminati. Inoltre, non c'è alcuna prova che il compimento dei riti obbligatori e occasionali non produca qualche altro risultato diverso da quello di impedire l'emergere del *pāpa*; perché è possibile che si verifichino effetti collaterali, come Āpastambha dichiara nella sua *smṛti*: “*Come quando un mango è piantato per i suoi frutti, si producono come conseguenze ombra e profumo, così, quando si compiono azioni virtuose si possono generare anche altri risultati*”. Finché non arriva la perfetta conoscenza, nessuno, nel periodo tra la nascita e la morte, può dirsi totalmente libero da ingiunzioni e proibizioni, perché piccoli errori si notano anche nel caso degli uomini più attenti. Forse tutto questo potrà a buon diritto essere considerato con qualche dubbio, perché è difficile accertare se rimane o no alcuna causa per la rinascita. Inoltre, finché non si riconosce che l'identità del *jīvātman* con Brahman è un'evidenza che si realizza per mezzo della conoscenza, è inutile attendere la Liberazione per chi [crede d'essere] della natura di *kartā* e *bhoktā*, perché non si può mai essere separati dalla propria natura, come il fuoco non può mai essere separato dal calore.

Oppositore: Può essere che sia un ostacolo per il *jīva* comportarsi di fatto come *kartā* e *bhoktā*, ma non certo possedere la potenzialità di *karṛtva* e *bhokṛtva*. Così la Liberazione può venire quando è fermata la messa in atto di *karṛtva* e *bhokṛtva*, anche se la latenza rimane.

Vedāntin: Anche questo è errato perché fintanto che la potenzialità rimane, la sua manifestazione diventa irresistibile.

Oppositore: In quel caso può ben essere che la potenzialità di per se stessa non possa agire senza l'aiuto di altre cause, cosicché se quelle qualità si mantengono solo in potenza, non può svilupparsi *pāpa*.

Vedāntin: Anche questo è sbagliato poiché le altre cause [come *adrṣṭa*, cioè l'invisibile potenzialità di azioni passate e dei loro risultati potenziali] rimangono sempre associate con il *jīva* facendo parte della medesima latenza [di *karṛtva* e *bhokṛtva*]. Quindi non c'è alcuna speranza di Liberazione fintantoché il *jīva* continua a essere per natura *kartā* e *bhoktā*, e non sia raggiunta

<sup>1</sup> Qui Śaṅkara allude a una corrente *mīmāṃsāka* fiorenti alla sua epoca.

<sup>2</sup> Per esempio, i demeriti provocati dall'avarizia possono essere distrutti dai demeriti opposti prodotti dalla prodigalità.



la sua identità con Brahman, realizzabile tramite la conoscenza. L'*Upaniṣad* nega che ci possa essere qualsiasi altra via di Liberazione se non la conoscenza: “Non c’è nessun’altra via per raggiungere la meta” (ŚU III.8).

**Oppositore:** Che il *jīva* non sia differente dal Supremo Brahman sarà evidente solo dopo avere annullato tutte le attività umane; perciò tutti i mezzi validi di conoscenza (*pramāṇa*), come la percezione ecc., sono inutili.

**Vedāntin:** Non è così perché tale uso è possibile prima dell’illuminazione come, per esempio, agire nel sogno prima del risveglio. Lo *sāstra* parla anche dell’uso dei *pramāṇa* nel caso della persona non illuminata: “Perché quando, per così dire, c’è dualità, allora uno vede qualcosa” (BU II.4.14; IV.5.15); per poi mostrare l’assenza dell’uso [dei *pramāṇa*] nel caso del *jñāni*: “Ma quando per il conoscitore ogni cosa è Ātman, allora che cosa dovrebbe vedere e con che cosa?” (Ibid.) ecc. Così, dato che la nozione di Brahman come meta da raggiungere e altre idee simili sono eliminate per chi ha realizzato il supremo Brahman, nel suo caso nessun movimento può in alcun modo essere affermato.

**Oppositore:** Allora, i testi che descrivono il movimento a che ambito si riferiscono?

**Vedāntin:** L’ambito a cui si riferiscono [quei testi] è limitato alle scienze del Brahman qualificato [*saguṇa vidyā*]. Così il procedere sulla via è menzionato talvolta per la meditazione sui cinque fuochi (*pañcāgni vidyā*), e talaltra per la meditazione sul trono di Brahman (*paryanka vidyā*) o su Vaiśvānara (*Vaiśvānara vidyā*). Anche quando è riferito a Brahman, come “*Prāṇa è Brahman, la beatitudine è Brahman, ākāśa è Brahman*” (ChU IV.10.4), e “*Allora il minuscolo loto del cuore, che esiste in un luogo di questa città che è questo corpo*” (ChU VIII.1.1), è possibile un movimento, perché ciò che è meditato lì è solo il Brahman qualificato che possiede gli attributi di essere “*l’agente dei risultati delle azioni, il possessore di tutti i desideri*”, e così via. Ma in nessuna parte è indicato un movimento verso il Supremo Brahman, che è espressamente negato dalla frase: “*Le sue facoltà non dipartono*” (BU IV.4.6). Anche in passaggi scritturali quali “*Il conoscitore di Brahman raggiunge il Supremo...*” (TU II.1.1), dove il verbo ‘raggiungere’ parrebbe implicare movimento, non c’è invece alcun raggiungimento possibile per le ragioni già addotte. Poiché è la realizzazione della propria vera natura, si dice ‘raggiungimento’ nel senso di ‘riuscire’ a eliminare questo universo di nome e forma proiettato dall’ignoranza. Bisogna capirlo nel medesimo senso per cui è stato detto: “*Essendo solo Brahman, è immerso in Brahman*” (BU IV.4.6) e altri brani simili. E, ancora, si deve spiegare l’uso dell’idea di un movimento verso il Supremo Brahman, come uno stimolo o un invito alla riflessione<sup>1</sup>. Ora, parlare di movimento non può generare alcun incoraggiamento per chi ha realizzato il Brahman, giacché per lui è un fatto compiuto, essendosi stabilito nel suo proprio Sé grazie alla conoscenza del Brahman, che per lui è direttamente e immediatamente auto-evidente. Inoltre non si può affatto sostenere che la realizzazione di Brahman dipenda dalla meditazione su un percorso da seguire, per il fatto che la Liberazione non è il prodotto di un risultato, ma un fatto sempre avvenuto. In conclusione, il movimento è solo possibile se riferito al Brahman non Supremo. Stando così le cose, è a causa della difficoltà di cogliere la distinzione tra il Brahman Supremo e il qualificato Brahman non-Supremo, che le affermazioni scritturali sul movimento verso il Brahman qualificato si sovrappongono al Brahman Supremo.

**Oppositore:** Ci sono allora due Brahman, uno Supremo e uno non-Supremo?

**Vedāntin:** è proprio così, perché troviamo testi come “*O Satyakāma, questo Om è proprio quel Brahman che è Supremo e non-Supremo*” (PU V.2).

<sup>1</sup> Vale a dire per usarlo come *adhyāropa*.



**Oppositore:** Qual è il Brahman Supremo e quello non-Supremo?

**Vedāntin:** Si parla del Brahman supremo quando è descritto con termini come “non grossolano ecc.”, vale a dire attraverso la negazione di tutte le distinzioni di nome e forma causate dall’ignoranza. Proprio quel Brahman diventa non-Supremo quando è pensato come se fosse dotato di un nome e una forma distinta allo scopo di meditare su di Esso, come nel seguente caso: “Identificato con la mente, avendo prāṇa come suo corpo e luminosità come sua forma” (ChU III.14.2).

**Oppositore:** In tal caso sono contraddetti i testi che sostengono la non dualità<sup>1</sup>.

**Vedāntin:** Non è così, perché quell’obiezione si poneva dal punto di vista degli attributi limitanti creati dal nome e dalla forma che derivano dall’ignoranza. I risultati della meditazione sul Brahman qualificato, che consistono nella signoria sulla terra e in altro ancora, com’è affermato nelle scritture “Essendo desideroso del mondo dei suoi antenati, gli antenati vengono a lui con il suo solo desiderio” (ChU VIII.2.1), sono sperimentati solo durante la trasmigrazione a causa del perdurare dell’ignoranza. Dato che questo risultato è associato con un qualche particolare luogo, non è contraddittorio che ci sia un percorso per il suo ottenimento. Anche se il Sé è onnipresente, commentando il precedente sūtra “Ma [il jīva ottiene] tali nomi perché assume come sua essenza le modificazioni dell’intelletto” (BS II.3.29), abbiamo affermato che si percepisce un movimento quando si muovono le modificazioni dell’intelletto, proprio come lo spazio appare in movimento quando i vasi che lo contengono vengono spostati. Quindi il punto fermo è: “Bādari pensa che essi sono condotti al Brahman condizionato” ecc. (BS IV.3.7). Il punto di vista contenuto in “Jaimini dice che è raggiunto il Supremo Brahman” (BS IV. 3.12) è presentato solo come un punto di vista illusorio, in modo da aiutare l’intelletto del discepolo a discriminare. È così che si deve intendere.

**Domanda:** Si è stabilito definitivamente che ogni movimento concerne il Brahman condizionato e non il Supremo Brahman. Ora sorge questo dubbio: “La persona non umana” (ChU IV.15.6) conduce senza eccezione al mondo di Brahmā tutti quelli che meditano sul Brahman condizionato, o soltanto alcuni di loro? Cosa si deve concludere?

**Oppositore:** Tutti quelli che così conoscono devono raggiungere come meta il Brahman-effetto (Kāryabrahman), diverso dal Supremo, perché questo movimento d’avvicinamento è stato garantito ugualmente per tutte le altre vidyā in un precedente sūtra<sup>2</sup>.

**Vedāntin:** La risposta dell’autore dei Sūtra (sūtrakāra) è questa:

<sup>1</sup> Ovvero l’ammissione dell’esistenza di un Brahman Supremo e di uno non-Supremo.

<sup>2</sup> “Questo passaggio del jīva nella via degli Dei non è riservato solo a certe meditazioni; si applica a tutte”. (BS III.3.31)