



7. ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL METODO VEDĀNTICO: MANANA

Passiamo ora a considerare *manana*. I discepoli (*śiṣya*) non eccezionalmente qualificati, e che perciò non hanno raggiunto il *mokṣa* durante il semplice ascolto dell'insegnamento magistrale, avranno una seconda opportunità impegnandosi in *manana*, la riflessione, su quanto appreso dal *guru*. A proposito delle tre opportunità per la realizzazione, Śaṅkara commentando una *śruti*, afferma:

Perciò il Sé, mia cara Maitreyī, deve essere realizzato, è opportuno che sia realizzato, dovrebbe essere considerato la meta da realizzare. Si dovrà per prima cosa ascoltare di Lui dal maestro e dalle scritture¹. Poi si dovrebbe riflettere su di lui tramite la ragione², e infine si dovrà contemplarlo³ fermamente.⁴

Questa è una breve e preziosa sintesi su quei tre momenti. Sul primo ci si è già espressi sopra. Passiamo perciò a considerare il secondo, *manana*. Com'è evidente dall'ultima citazione, *manana* è una azione compiuta con la mente (*mānasa⁵ kriyā*). Il ragionamento generalmente corrisponde alla logica (*tarka*), che usa solamente i seguenti strumenti validi di conoscenza (*pramāṇa*): la deduzione o inferenza (*anumāna*), l'analogia basata sulla comparazione (*upamāna*), la supposizione (*arthāpatti*), talvolta coadiuvati dall'esempio (*udhāraṇa*); tuttavia quest'ultimo non fa parte di quegli strumenti di valida conoscenza, essendone solamente di supporto chiarificatore. Nel caso della conoscenza del Sé si deve comprendere che la semplice logica e la dialettica, come sono concepite dalla filosofia occidentale e dai logici (*tārkika*) dell'India, sono scarsamente utili all'iniziato.

Secondo l'insegnamento di Śaṅkara, ci sono tre livelli di logica. Il primo e più basso, è quello della logica astratta (*śuṣka tarka*)⁶, che s'avvale cioè esclusivamente di dati mentali o ricordi memorizzati; è privo della verifica percettiva⁷, perciò è solo un'astrazione. Può essere utilizzato per correggere opinioni mentali erranee, come per esempio:

Se qualcuno dice che una biscia d'acqua è come un cobra, la biscia non per questo diventa velenosa; e, di converso, se si dice che un cobra è come una biscia d'acqua, non è che con questo il cobra diventi innocuo.⁸

La logica di questo primo livello è raramente usata dal *Vedānta*. Lo si potrà desumere dal seguente esempio di logica astratta, applicata soprattutto nelle matematiche per illustrare certe leggi come, per esempio, la proprietà transitiva: se A è uguale a B e B è uguale a C, A è uguale a C. Questi elaborati di logica astratta si appoggiano su certi procedimenti mentali, ma nessuno saprebbe come attribuire ad A, B e C una esistenza oggettiva.⁹ Inoltre il concetto astratto d'eguaglianza, anche se puramente quantitativo, è contraddetto dal principio degli indiscernibili,

¹ L'ascolto (*śrāvaṇa*) è riferito all'insegnamento del *guru* sulle verità upaniṣadiche.

² La riflessione (*manana*).

³ *Nididhyāsana*, l'attenzione contemplativa.

⁴ *BUŚBh* II. 3. 6.

⁵ In questo caso il sostantivo *manana*, l'aggettivo *mānasa* e i composti *anumāna* e *upamāna*, tutti derivati dalla radice verbale *man* (pensare), piuttosto che alla funzione emotiva del *manas* alludono all'attività discriminatrice della *buddhi*. Il *Vedānta* preferisce considerare in modo sintetico *manas*, *ahaṅkāra* e *buddhi* come modificazioni secondarie dell'organo interno (*antahkāraṇa*). Considerare analiticamente le facoltà sottili, infatti, è più pertinente a una attitudine psicologica che non a una visione metafisica.

⁶ Lett. "logica secca".

⁷ Gli strumenti di valida conoscenza che s'appoggiano sui cinque sensi sono: *pratyakṣa*, la percezione che verifica la presenza di un oggetto e *anupalabdhi* che ne constata l'assenza. Essi s'aggiungono ai *pramāṇa* mentali citati nel testo.

⁸ *BSŚBh* II. 2. 10.

⁹ La restrizione al campo matematico è dovuta al fatto che questa scienza s'applica alla quantità pura, sprovvista cioè di qualunque aspetto qualitativo. In quel caso, cambiando l'ordine dei fattori, l'eguaglianza viene rispettata. Se invece si applica questa proprietà a un altro dominio caratterizzato da certe qualità, il risultato raramente corrisponderà all'esperienza. Se si prende, per esempio il risultato del sillogismo aristotelico che procede dal generale al particolare: "Tutti gli uomini sono mortali; Socrate è un uomo; perciò Socrate è mortale" si deve ammettere che è condivisibile. Ma se si cambiasse l'ordine del sillogismo, procedendo dal particolare al generale e s'affermasse: "Deucalione è un uomo; Deucalione è immortale; perciò tutti gli uomini sono immortali" il risultato del sillogismo sarebbe clamorosamente falso.



per cui se due o più cose sono uguali, esse sono rigorosamente una cosa e una soltanto. Questi due esempi sono sufficienti per descrivere la natura labile e la scarsa utilità dello *śuṣka tarka*, detto anche *kutarka*¹.

Il secondo livello di logica è chiamata *pramāṇa tarka*, ossia la logica che s'appoggia sui validi mezzi di indagine, su prove riconosciute. Essa consiste nell'arte della deduzione, applicata alle informazioni percettive (*pratyakṣa*) provenienti dal mondo esterno tramite i sensi (*jñānendriya*); sensi che permettono d'indagare su un oggetto presente (*sat*), oppure di constatare l'impossibilità di percepire (*anupalabdhi*) un oggetto assente (*asat*). L'esempio classico è il seguente: se si osserva del fumo sulla cima di una montagna si deduce che lì ci sia del fuoco. L'esistenza del fumo è provata dall'oggettiva informazione ricevuta dalla vista², in base alla quale la mente deduce l'esistenza del fuoco. Naturalmente, che il fuoco produca fumo è dipendente dal ricordo di una passata esperienza durante la quale, una volta per tutte, s'è osservato un fuoco produrre fumo. Questo *pramāṇa tarka* è piuttosto affidabile, ed è usato quotidianamente da tutti. La scienza della logica, *Tarka Śāstra*, sia quella antica, *Prācīna Nyāya*, più aderente alle scritture, sia quella medievale, *Navīna Nyāya*³, più astrattamente speculativa, ha stilato con grande precisione innumerevoli regole ed elaborato esempi efficaci. Nelle sfide tra logici, colui che è più fortemente ancorato a prove evidenti è sempre capace di sconfiggere gli avversari. In questa scienza logica, se l'iniziale percezione dei sensi, su cui poi si costruisce tutta l'argomentazione deduttiva, risultasse falsa, allora tutto il castello di argomentazioni crollerebbe nel nulla. Per esempio, quando qualcuno reputa di aver visto del fumo sulla cima della montagna, ma poi s'accorgesse che non si trattava di fumo, ma di nebbia o di polvere sollevata dal vento, a quel punto dovrebbe ammettere che tutte le sue ulteriori deduzioni rimangono annullate. Allo stesso modo, se l'evidenza o l'esempio risultassero scorretti, tutti i suoi ragionamenti non reggerebbero più. A questo tipo di logica Śaṅkara imputa tre difetti⁴. Il primo consiste nel fatto che non si può mai raggiungere una spiegazione definitiva, perché un logico che afferma una verità come provata può essere confutato da un logico più sperimentato; il quale, a sua volta, potrà essere contraddetto da un altro ancora più abile e così indefinitamente. Ed è impossibile arrivare alla verità d'una dimostrazione facendo la sommatoria dei giudizi contrastanti emessi da logici nel passato, nel presente e, se fosse possibile, nel futuro. Il secondo difetto sta nel fatto che anche se due logici arrivassero alla medesima conclusione, il loro percorso deduttivo potrebbe essere reciprocamente incompatibile; e quindi ognuno sosterrà che esclusivamente la propria dimostrazione debba essere ritenuta valida. Infine, i logici, durante le loro dimostrazioni, sono soliti entrare in contraddizione con loro stessi senza farsi degli scrupoli, pur di dimostrare la bontà della loro tesi.

Il terzo livello di logica è definito *śrauta tarka* (logica basata sulla *śruti*) in quanto è il tipo di ragionamento basato sulle *Upaniṣad*. Con questo termine di *tarka* si deve intendere *manana*, ossia la riflessione vedāntica sul Sé.

Ogni tanto, per qualche fine particolare, anche il *pramāṇa tarka* ed, eccezionalmente, perfino lo *śuṣka tarka* possono essere usati per la riflessione vedāntica, a patto che questi strumenti logici non entrino in conflitto con le affermazioni scritturali. Tuttavia è più regolare che il *sādhaka* utilizzi prevalentemente lo *śrauta tarka*, com'è dichiarato da Śaṅkara:

*Si deve anche tenere in considerazione che per fruire della riflessione che segue l'ascolto dell'insegnamento del guru, la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad riconosce l'utilità dell'impiego della logica. Ma, in questo caso, non possono essere accettati né i sofismi né la logica basata sulla percezione, perché solo la logica conforme alle Upaniṣad è approvata come mezzo sussidiario utile alla realizzazione.*⁵

Con *śrauta tarka* s'intende anzitutto la logica posta al servizio dall'esperienza intuitiva della propria reale natura in quanto Sé, quell'esperienza dell'"Io esisto", che è accettata universalmente per la sua patente evidenza. Ciò significa che deve basarsi sulla piena consapevolezza di esistere e di essere cosciente, insita in ciascuno.

¹ Lett. "logica fallace" o sofisma.

² *Pramāṇa tarka* deve necessariamente partire da una percezione, altrimenti si ricadrebbe nel caso dello *śuṣka tarka*, quello citato in precedenza, che può fare a meno dell'esperienza sensoria, limitandosi ai concetti e ricordi mentali.

³ Lett. "la nuova logica".

⁴ Cfr. *BSŚBh* II. 1. 11.

⁵ *BSŚBh* II. 1. 6.





[...] questo Puruṣa è chiamato con la parola Sé; ed è impossibile negare il proprio Sé, perché anche chi lo nega è Ātman.¹

In second'ordine, *śrauta tarka* ha il compito di prendere in considerazione due intuizioni parziali e unirle tra loro in modo tale da arrivare a una conclusione unica, basata fermamente sull'esperienza intuitiva. C'è da aggiungere che *śrauta tarka* è un ragionamento che supera i limiti della dualità, il che significa che non è connesso alla percezione sensoriale, né ai concetti mentali, né alle deduzioni intellettuali, né alle costruzioni mentali di tempo, spazio, causalità, ecc. Allo *śiṣya* perspicace deve essere chiaro che non può esserci margine alcuno per alterità, opposizioni e contraddizioni nelle conclusioni che si traggono dallo *śrauta tarka*, perché questo modo di riflettere è al di là dei limiti della dualità. Troviamo l'esempio di come funziona la riflessione nella prossima citazione tratta da Śaṅkara. Cogliamo l'occasione per far notare che la dottrina dei quattro *pāda* di Ātman, com'è esposta nella *Māṇḍūkya Upaniṣad*, svolge un ruolo essenziale nel metodo *advitīya*.

[... lo *śrauta tarka*] ha queste caratteristiche: considerando che lo stato di sogno e lo stato di veglia si contraddicono mutuamente, il Sé non può essere identificato con nessuno dei due. Dato che l'anima individuale, *jīvātman*, si dissocia dal mondo quando è in stato di sonno profondo per diventare tutt'uno con il Sé, che è l'Esistenza, essa deve essere il medesimo Sé assoluto. Perciò la manifestazione è stata prodotta dal Brahman e, poiché la causa e l'effetto non possono essere differenti, la manifestazione non deve essere differenziata dal Brahman; e così via [...]²

Nella quale citazione troviamo l'esempio dell'applicazione d'ognuna delle tre tipologie di logica. Il primo livello è qui rappresentato laddove si dice che lo stato di veglia e lo stato di sogno non possono coesistere. Quando si è nello stato di veglia, lo stato di sogno inevitabilmente scompare e viceversa. Il Sé, che è il sostrato di questi due stati, non può essere in loro contenuto né da loro circoscritto. Questo è il senso del primo ragionamento logico.

Nel mondo che appare nello stato di veglia, si devono riconoscere tre aspetti: il macrocosmo, *adhidaivika prapañca*, corrispondente al mondo esterno e che include la generalità della manifestazione grossolana, delle modalità sottili e Hiranyagarbha³ che le ingloba tutte; il secondo aspetto è quello microcosmico, *ādhyātmika prapañca*, che comprende tutte le modalità costitutive d'un singolo individuo, ossia quelle grosse che compongono il corpo, quelle psichiche e il *jīvātman*⁴, che le ingloba tutte; infine, il terzo aspetto corrisponde alla sola manifestazione grossolana, *adhibhautika prapañca*⁵, con cui s'intende sia il mondo esterno e gli oggetti di cui si compone sia il corpo d'un singolo essere, in quanto entrambi composti dai medesimi cinque elementi grossi (*pañcabhūta*). Si devono, inoltre, evocare i concetti di spazio, tempo e causalità, oltre alla molteplicità di tutti gli altri esseri che hanno il medesimo senso dell'"io", esattamente come lo possiede anche lo stesso *jijñāsu*. Così tutti questi fenomeni, oggetti e persone dello stato di veglia devono essere considerati come un tutt'uno, devono essere oggetto unico da parte del Testimone (*Sākṣin*).

¹ *BSŚBh* I. 1. 4.

² *BSŚBh* II. 1. 6.

³ Hiranyagarbha va inteso come la proiezione di Brahmā, il dio che manifesta quel mondo, quale embrione collocato al centro dell'Uovo cosmico, che, per questa ragione è detto Brahmāṇḍa, uovo di Brahmā.

⁴ Hiranyagarbha corrisponde nel cosmo esattamente a ciò che è il *jīvātman* nell'aggregato individuale.

⁵ I termini occidentali di Macrocosmo e microcosmo corrispondono abbastanza precisamente ai concetti espressi da quelli sanscriti *adhidaivika prapañca* e *ādhyātmika prapañca*. Il Macrocosmo, *adhidaivika prapañca* comprende le tre componenti dell'Uovo cosmico, che, per ritornare alla terminologia medievale dell'Occidente, sarebbero *Res materiales vel Corpus Mundi*, *Anima Mundi* e *Spiritus Mundi*. Analogamente ad *ādhyātmika prapañca*, al microcosmo umano, corrisponde la triade *corpus, anima et spiritus*. Perciò il corpo, l'anima e lo spirito d'un individuo trovano il loro equivalente nella modalità grossolana degli oggetti che costituiscono l'Universo, in quella sottile degli esseri intermedi, quali gli *yakṣa*, i *rākṣasa*, i *gaṇa* e altre schiere di geni, e in quella spirituale delle gerarchie divine. Ad *adhibhūta*, letteralmente "totalità grossolana", si può far corrispondere il "macrantropo" del simbolismo ermetico. Si tratta d'un simbolismo ricalcato sulla forma corporea dell'essere umano: il Macrantropo cosmico (*adhibhautika prapañca*) è perciò composto di terra, atmosfera e cielo, trimundio (*tribhuvana*) che, benché formato solamente dai cinque elementi, si presta a simboleggiare le dimore degli esseri corporei, sottili e spirituali. Analogamente la parte addominale e le gambe del macrantropo individuale, *adhibhautika puruṣa*, rappresentano la terra, l'apparato respiratorio l'atmosfera, e la testa il cielo. Tuttavia, la dottrina vedāntica afferma rigorosamente che questi tre aspetti appartengono tutti allo stato della veglia, dal momento che lo stato di sogno è provvisto di aspetti suoi propri e il sonno profondo ne è totalmente privo.



Allo stesso modo, si deve considerare lo stato di sogno (*svāpna avasthā*).

Quando il *sādhaka* segue questo processo di discriminazione tra gli stati di veglia e di sogno, allora è portato ad abbandonare spontaneamente la sua identificazione con il suo *ego* e a “installarsi” nella sua reale natura che è il Sé. Questi due fenomeni della veglia e del sogno non possono essere contemplati in maniera comprensiva in alcun altro modo. Durante questo processo di discriminazione, si arriva al punto in cui ci si rende conto che la propria vera natura non è contaminata da questi due stati. Di conseguenza si comprende che l’essenza di quelle due false apparenze è solo il Sé. Nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*¹ il ṛṣi Yājñavalkya insegnò questa verità al re Janaka, affermando che la natura del Sé è incontaminata, auto luminosa e non duale. Queste tre conclusioni del processo di *viveka* sono state descritte nel corso della dimostrazione precedente, dove l’intuizione dello stato di veglia e dello stato di sogno erano state considerate come due intuizioni ancora parziali. Perciò le due intuizioni sono state unificate fra loro sulla base della riflessione che il loro comune denominatore è la reale natura del Sé. Alla fine, dopo aver dimostrato che i due stati sono inconciliabili tra loro, si perviene alla loro cancellazione reciproca, trovando così nella reale natura del Sé la risoluzione del problema antinomico. In questo modo, a conclusione di questo *manana*, il *sādhaka* si riconosce nella sua natura essenziale di Brahman non duale. Per ottenere questo risultato si è ricorsi soltanto alla logica upaniṣadica (*śrauta tarka*). Allora il *sādhaka* sarà ben consapevole di come questo ragionamento compiuto con lo *śrauta tarka* sia in grado di andare ben al di là dei limiti dell’intelletto e dei concetti di spazio, tempo e causalità. Questa è la caratteristica tipica dello *śrauta tarka*, come si può notare anche da questa affermazione della *Kāṭha Upaniṣad*:

*Non esiste una Sua forma che possa essere contemplata, né alcuno che Lo possa vedere con la vista. La coscienza che sta nel cuore e che controlla la mente Lo comprende tramite la riflessione. Coloro che così Lo conoscono diventano immortali.*²

Al secondo livello di ragionamento sono state considerate due intuizioni parziali riguardanti lo stato di veglia e di sonno profondo, e da queste si è dunque giunti alla conclusione che la natura del *jīvātman* è sempre libera dalle limitazioni mondane (*sāmsārika upādhi*). Dal punto di vista del mondo della veglia ogni individuo sperimenta il godimento del piacere e la sofferenza del dolore. Questa credenza è dovuta alla erronea identificazione con i non-Sé, cioè con tutte le modalità comprese tra quella corporea e il senso dell’“io” (*aham*). Chi capisce che piacere e dolore sono irraggiati dal Sé e che quest’ultimo è il Testimone di questi due pensieri, immediatamente comprenderà di essere libero da entrambi. Il comune discepolo dotato di scarse qualifiche trova diverse difficoltà ad assumere una simile capacità discriminativa nitida e acuta. Un uomo comune, anche se provvisto di un intelletto molto sviluppato, considera questo tipo di discriminazione come se fosse una semplice deduzione mentale, poiché la sua natura è riluttante a rivolgersi verso la sua interiorità in quanto si trova in difficoltà a respingere la sua identificazione con il proprio *ego*. Invece, lo *śiṣya* qualificato è in grado di comprendere questa verità nel suo significato appropriato e nella giusta prospettiva.

Se il *sādhaka* trova una qualche difficoltà a porsi nel Sé come sua vera natura, allora egli dovrà prendere come suo criterio guida l’intuizione del sonno profondo. Nel sonno profondo (*susupti avasthā*) ogni essere è chiaramente libero da ogni limitazione (*bandha*) in quanto è libero del proprio “io”.

Vediamo ora di chiarire il modo in cui i due tipi di intuizioni parziali vengono congiunti: sebbene l’individuo nello stato di veglia soffra per le disgrazie mondane, tuttavia il Sé non ne è intaccato in quanto è Testimone di quelle stesse sofferenze. Nello stato di sonno profondo egli è libero da tutte le miserie del mondo, essendo privo di tutte le sovrapposizioni come corpo, sensi, mente e intelletto, che sono false apparenze caratteristiche dello stato di veglia. Queste due intuizioni parziali sono qui state unite e, in conclusione, si raggiunge il risultato che la natura del Sé è sempre libera dalle sofferenze del mondo. Questo è il senso del secondo livello di logica usato per la riflessione (*manana*).

Invece, l’uso di ciò che abbiamo paragonato al sillogismo aristotelico corrispondente al primo livello di logica secca, è contenuto nell’affermazione che segue: «Perciò la manifestazione è stata prodotta dal Brahman e, poiché

¹ BU IV. 3. 1-6.

² KU II. 3. 9.





la causa e l'effetto non possono essere differenti, la manifestazione non deve essere considerata differente dal Brahman.»

Si potrà ora considerare la grande distanza che separa questa visione puramente metafisica dalle altre concezioni, scientifiche, cosmologiche o teologiche che dir si voglia, rivolte sempre e soltanto al mondo esterno della veglia (*jāgrat prapāñca*), ordinariamente considerato come l'unica realtà incontestabilmente reale.

Secondo la scienza contemporanea, particelle come protoni, elettroni e neutroni vibrano e compongono il sistema dell'atomo, che costituirebbe l'unità di base di tutte le cose presenti nella manifestazione grossolana. Gli scienziati non rispondono alla domanda da dove queste particelle siano prodotte, e sostengono che esse sono là casualmente e spontaneamente¹. Ovviamente, perché queste cose funzionino, è richiesta l'esistenza *a priori* dei concetti di tempo e spazio. Se si chiede loro da dove tempo e spazio siano venuti in esistenza, essi si schermiscono dicendo che queste problematiche sono poco scientifiche e aggiungono con sufficienza che sono “problemi metafisici”. In altre parole, senza volerlo, ammettono che queste domande conducono a un dominio che è al di fuori della loro portata².

Anche nel pensiero indiano le concezioni che prescindono dall'insegnamento *advaita* sono il frutto di elaborazioni che poggiano su presupposti erronei. I seguaci del *Sāṃkhya*, per esempio, sostengono che la sostanza primordiale, matrice non manifestata dell'universo, chiamata di volta in volta *Pradhāna*, *Prakṛti* o *Avyakta*, è la causa del mondo. Secondo il *Vaiśeṣika* la causa dell'universo sono gli atomi. *Vaiśeṣika*, *Nyāya* e *Yoga darśana* concordano che ci debba essere un Dio, *Īśvara*, che manifesta il mondo a partire dagli atomi o dalla *Prakṛti*. Questo Dio, però, è qualcosa di natura diversa sia dal mondo sia dalle anime. Le religioni monoteistiche sostengono che Dio ha creato, mantiene in esistenza e distruggerà questo mondo, rimanendo eternamente differente dalle anime e dal mondo, palesando quanto, in realtà, il monoteismo sia dualista.

Il Buddhismo, distinguendosi da tutte le altre forme tradizionali, afferma che l'universo è solo una creazione mentale, come un sogno, e che tutta questa esistenza non ha niente di reale. E fino a questo punto tale teoria sarebbe condivisibile se non fosse che conclude affermando che la natura dell'universo, Dio e l'anima sono privi di essere.³

Consideriamo ora il punto di vista vedāntico circa la manifestazione. Per prima cosa si deve comprendere che le condizioni di tempo, spazio, causalità, molteplicità ecc. sono tutte incluse nel mondo manifestato dal nome e dalla forma⁴. Śaṅkara spiega la produzione del mondo come segue:

*Quell'onnisciente e onnipotente origine dev'essere Brahman, da cui deriva la nascita, il mantenimento e la dissoluzione di questo universo, che è manifestato per mezzo del nome e della forma, che è associato con diversi agenti e fruitori [dei risultati delle azioni], che presta strumenti per compiere azioni e ottenere risultati, dopo aver regolato tra loro spazio, tempo e causalità, e che sfida tutti i pensieri circa la reale natura della sua manifestazione.*⁵

Per riconoscere tutte le realtà, il *Vedānta* prende come supporto una visione onnicomprensiva della vita. Tra i profani è diffusa la credenza che l'unica realtà sia lo stato di veglia, giacché considerano il sogno una mera fantasia e il sonno profondo uno stato vacuo e inesistente. Invece la vita di tutti gli uomini, anche dei profani, considerata, come si diceva, in modo onnicomprensivo, è segnata da quotidiane esperienze di veglia, sogno e sonno profondo. La vita, dunque, nel suo complesso non è affatto solo la veglia. Mettendo in pratica

¹ L'autoproduzione spontanea, assieme al concetto di casualità, è il presupposto della scienza atea contemporanea, che tuttavia rispetta incoerentemente il ferreo dogma ideologico del “progresso indefinito”. Per cercare di superare l'evidente limitazione intellettuale di tale posizione generalizzata, un gruppo di cosmologi più intelligenti si sono riuniti nella cosiddetta “Gnosi di Princeton”, ipotizzando una intelligenza ordinatrice immanente al cosmo, perciò comunque antimetafisica, assumendo con il tempo sfumature sempre più marcatamente *New Age*.

² L'ipotesi del *Big bang*, attualmente fortemente criticata in sede sperimentale, è una contraddittoria teoria di *creatio ex nihilo* priva di Creatore. Tuttavia questa teoria ammette almeno che spazio e tempo sono situati all'interno del mondo manifestato. Probabilmente il sospetto che questa teoria nasconda una vaga tendenza creazionistica sta all'origine dei forti attacchi a cui è oggi sottoposta dalla scienza ufficiale, che, per essere ritenuta tale, *deve* essere atea.

³ Ciò non toglie che nelle altre tradizioni si possano riscontrare sporadicamente tracce di metafisica pura, a testimonianza della presenza di persone che ivi hanno raggiunto una conoscenza del Supremo. Tuttavia questi affioramenti sono accuratamente mascherati o nascosti, per evitare l'ostilità dell'essoterismo corrispondente che così si rivela dichiaratamente antimetafisico.

⁴ Cfr. T Palingenius, “Les conditions de l'existence corporelle”, Paris, *La Gnose*, Janvier-Février 1912.

⁵ *BSŚbh* I. 1. 2.



metodicamente questo principio, il maestro di *Vedānta* guida i suoi iniziati nel seguente modo: l'intero mondo della veglia si limita a questo stato di veglia che emerge dal Sé, che è mantenuto nel tempo e che, infine, è dissolto in Lui non appena lo stato di veglia scompare. Proprio per questo il *Vedānta* afferma che Brahman è la causa dell'universo, in quanto esso è *Ātman*. In questo caso il termine *causa* non è usato nel senso corrente. Nella nostra esperienza di vita quotidiana la causa è posta al passato e l'effetto è attuale, nel presente. Così la causalità, considerata all'interno del mondo, inevitabilmente richiede la condizione temporale; ma quando consideriamo il problema della manifestazione, allora le parole *causa* ed *effetto* devono essere interpretate in un altro modo. Nel linguaggio vedāntico causa significa la realtà ed effetto, di conseguenza, significa falsa apparenza (*adhyāsa*). Per essere più chiari, per l'effetto non c'è esistenza separata dalla causa. Inoltre, l'effetto è una cosa immaginata e perciò è soltanto un nome e una relazione apparente. Per esempio, nel caso di una sedia di legno, la sedia non ha una esistenza indipendente dal legno di cui è fatta. L'idea della sedia e delle sue relazioni con il legno, in ultima analisi, sono immaginate sulla sostanza del legno¹. Così è anche la relazione tra il mondo e Brahman. Si deve comprendere che il mondo è reale in quanto Brahman, ma che il mondo in quanto "mondo" è irreali. Questa verità è proclamata da Śaṅkara con queste parole:

*È come lo spazio che si trova dentro a vasi e giare non è differente dallo spazio cosmico, o come l'acqua in un miraggio non è differente dal deserto. Per questa ragione essi talvolta appaiono e talvolta scompaiono, e la loro natura non può essere realmente definita. Allo stesso modo si deve capire che questo mondo fenomenico differenziato in esperienze, cose sperimentate e così via, non ha alcuna esistenza al di fuori di Brahman.*²

A questo scopo Śaṅkara ha anche aggiunto quanto segue, basandosi sul sillogismo in uso nel primo livello della logica (*śuśka tarka*):

*Poiché la manifestazione è stata originata dal Brahman, e poiché per la legge di causalità causa ed effetto non sono tra loro differenti, la manifestazione non dev'essere differente dal Brahman.*³

Se un *sādhaka* investiga sulla causa dell'universo seguendo questa volta lo strumento della logica upaniṣadica (*śrauta tarka*) mentre legge e riflette su testi di *Vedānta* basandosi su una visione onnicomprensiva della vita, scoprirà alla fine della sua cerca d'aver automaticamente⁴ demolito l'apparenza dell'universo. Al tempo stesso, con la cancellazione della falsa apparenza (*adhyāsa*), egli ottiene l'intuizione della natura non duale del Brahman come proprio Sé. Questo è il benefico risultato dell'uso dello *śrauta tarka*. Maitreyī, che non aveva ottenuto la Liberazione (*mokṣa*) con la semplice audizione (*śrāvaṇa*) dell'insegnamento di Yājñavalkya, raggiunse il *mokṣa* grazie alla riflessione (*manana*).⁵

¹ La sedia è tale perché la si usa per sedersi. Ma se una sedia è usata come sostegno per una lampada, allora non è più una sedia, poiché il suo uso è mutato. In tal caso la chiamiamo sgabello o comodino. Ma la relazione con la sua sostanza lignea permane inalterata anche se le abbiamo cambiato funzione e nome.

² *BSŚBh* II. 1. 14.

³ *BSŚBh* II. 2. 10.

⁴ Automatico insenso etimologico, ossia "fatto da se stesso".

⁵ "Abbiamo già visto che Yājñavalkya non andò mai oltre *śravaṇa* e *manana* nella sua spiegazione e che Maitreyī fu capace di raggiungere l'immortalità unicamente per mezzo di tale insegnamento". *Svāmī Satcidānandendra, Dottrina e Metodo, cit.*, p. 172.