



ŚRĪ ŚRĪ SVĀMĪ PRAKĀŚĀNANDENDRA SARASVATĪ MAHĀRĀJĀ

COMMENTO A BHAGAVAD GĪTĀ II.23-25¹

La *Bhagavad Gītā*, a proposito dell'Ātman, afferma che:

Le lame non lo tagliano, il fuoco non lo brucia, l'acqua non lo scioglie, il vento non lo dissecca e lo polverizza (śoṣayati).

Non può essere tagliato, non può essere bruciato, non può essere sciolto né disseccato perché è eterno, onnipervadente, immutabile, immobile, sempre uguale.

Esso è non manifestato (avyākta), perciò è detto inconcepibile e immutabile. Se conosci ciò non devi preoccuparti del corpo.²

Ātman in alcuni contesti, come quello appena citato, è detto *avyākta*. Si deve però comprendere con precisione in che senso il termine *avyākta* possa essere applicato all'Ātman, perché le dottrine differenti dall'*Advaita Vedānta* lo usano sempre in una forma correlata al suo contrario, *vyākta*³.

Generalmente *vyākta* vuol dire manifesto o visibile, e *avyākta*, di converso, non manifestato e invisibile alla mente e ai sensi. *Avyākta* è, per esempio, lo stato non manifestato del mondo, com'è durante il *pralaya*. Le parole hanno un significato intrinseco o etimologico (*yogī*) e un altro convenzionale o d'uso comune (*rūḍhi*). *Avyākta* può essere usato in entrambi i sensi. Per esempio quando si afferma che il mondo è del tutto non manifestato (*prapañca sarvāvyākta*), s'intende che esso non è visibile ai sensi né percepito dalla mente. Sempre riferendosi al mondo o ai singoli oggetti del mondo, se ne può dare anche un significato più ristretto; *avyākta* allora significa che non è percepibile agli *indriya* anche se, invece, è manifesto alla mente. Per esempio un'emozione non è visibile alla vista, tatto ecc., ma è manifesta alla mente. Allora si dice che un'emozione, un'idea, una volizione non sono percepibili dai sensi (*indriyagocara*), ma sono presenti alla mente (*manogocara*). *Avyākta* ha un senso generale, perciò può essere applicato non soltanto a un oggetto, ma anche a una situazione, come nell'esempio seguente: “nella vecchiaia, la giovinezza non c'è più (*avyākta*)”, poiché vecchiaia e giovinezza sono delle situazioni e non degli oggetti. Ma in generale si applica la qualità di *avyākta* al mondo.

Nei rari casi in cui si dice *Paramātmān* è *avyākta*, come in alcuni passaggi della *Bhagavad Gītā*, il significato del termine deve essere inteso in modo del tutto diverso. Ossia, in questo caso, *avyākta* non significa che è in una fase di invisibilità o di non manifestazione, da cui può diventare visibile o manifestato in una fase successiva. *Paramātmān* in quanto *avyākta* significa sempre “ciò che è assolutamente inarrivabile al pensiero”⁴.

Invece, quando si è in stato di sonno profondo, il mondo della veglia è *prapañca avyākta*, vale a dire non è percepito direttamente dai sensi e della mente. Tuttavia si rimane pur sempre a livello del mondo, perché si tratta ancora soltanto dell'assenza del mondo, cioè dello stato di veglia, come è dimostrato qui

¹ Traduzione, revisione e note di Devadatta Kīrtideva Aśvamitra.

² *BhG* II.23-25. Il verbo *śuṣ* significa seccare fino a trasformare in polvere. Questo *śloka* 23 allude al corpo umano, che può essere ferito da un'arma, bruciato, lasciato marcire nell'acqua o disseccato dal vento. Ciò conferma che “Io [Ātman] non sono il corpo, ecc [Nāham dehoah].” Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī Mahārāja, “Commento a “Le Cinque Gemme dell'Advaita” di Śrī Śaṅkarācārya” (*Advaita Pañcaratnam*), a cura di Maitreyī, v. <https://www.vedavyasamandala.com/prefazione-e-introduzione>.

³ Questo è soprattutto il caso del *Sāṃkhya darśana* che definisce *avyākta* la *Prakṛti* non manifestata, e *vyākta* la *Prakṛti* quand'è manifestata nelle sue produzioni (*Vikṛti*).

⁴ *BhG* II.25.





di seguito. Quando si dice che in *suṣupti* il mondo non è presente (*avyākta*)¹, si deve precisare che questo è soltanto un modo in cui si considera il sonno profondo. Il sonno profondo, infatti, può essere visto a due livelli: nel primo di lui si pensa come se fosse uno stato, nel secondo lo si conosce come la vera natura del Sé (*Ātma svarūpa*). Ossia, quando lo si pensa come stato, allora è uno stato (*suṣupti avasthā*); ma quando lo si sta sperimentando, non è uno stato, è l'*Ātman*-Testimone. Al primo livello, quando ci si trova in veglia e si pensa al sonno profondo facendo le debite comparazioni con l'attuale esperienza della veglia, allora lo si considera come "quello stato in cui, quando lo si sperimentava, non c'era nulla, il mondo e gli esseri non c'erano, c'era silenzio, c'era tenebra". Ma quello non è il sonno profondo. È ciò che pensa del sonno profondo colui che veglia. Si tratta dunque di un pensiero, di una idea o di una rappresentazione che la mente di veglia immagina per raffigurarsi *suṣupti*, al fine di poterne parlare. Allora si tratta soltanto di un pensiero che riguarda il sonno, allo stesso modo in cui ci si può fare un'idea di cosa siano gli stati di veglia o di sogno. Perciò il pensiero del sonno profondo come uno stato di coscienza, analogamente a quello che si possa pensare del sogno e della veglia, è disponibile alla testimonianza del *Sākṣin*. Nello stato di veglia si può formulare il pensiero per descrivere lo stato di sonno profondo come non manifestato (*avyākta*), perché da svegli non si ha di esso alcuna percezione né concezione. Ciò nonostante questo pensiero del *prapañca avyākta* continua a far parte della veglia. È diverso dagli altri pensieri che si hanno sul mondo come visibile, perché indica un'assenza, ma è pur sempre a livello del *jāgrat avasthā*. Perciò, sia il pensiero del mondo della veglia sia il pensiero della sua assenza sono soggetti alla testimonianza del *Sākṣin*. Ciò significa che entrambi questi pensieri non appartengono al *Sākṣin*. "Non appartengono" vuol dire che, essendo parte della mente che li ha elaborati, non sono parte del *Sākṣin*, ma possono essere testimoniati dal *Sākṣin* come appartenenti alla veglia.

*Il primo pāda [di Ātman] è Vaiśvānara, che è in stato di veglia (jāgarita sthāna), di cui testimonia gli oggetti esterni [...]*²

Al contrario *Paramātman avyākta* non può essere in alcun modo concepito dal pensiero. Nel caso dell'Assoluto, con *avyākta* tutti i pensieri sono negati e rimani solo Tu [come Sé]. Vale a dire che questo *avyākta* non è alla portata di alcun pensiero, perché tutti i pensieri sono negati.

Per capire meglio si possono nuovamente raffrontare i due livelli in cui si usa il termine *avyākta*. L'*avyākta* del *prapañca* può essere visto in contrasto con il *vyākta* della veglia; è l'assenza della veglia come la immagina una persona sveglia che cerca di spiegarsi la propria esperienza di sonno profondo. Ed essendosi svegliato, considera il sonno profondo come uno stato che precede il risveglio. Perciò è in una relazione temporale con la veglia perché "prima", mentre si stava dormendo, non era manifestato e dopo essersi svegliati, si manifesta come mondo. Perciò questo non manifestato si manifesta come mondo³.

Invece *Paramātman avyākta* non può esser messo in relazione con il mondo. Non c'è una forma manifestata e una non manifestata dell'assoluto. Noi, in questo caso riguardante l'Assoluto, usiamo

¹ Possiamo aggiungere che il mondo della veglia è del tutto assente durante il sonno profondo, in quanto esso non è né percepito dagli *indriya* né concepito dalla mente. In armonia con quanto è sopra affermato, nello stato di sogno, invece, il mondo della veglia è *avyākta* ai sensi, ma non alla mente. Infatti in sogno è possibile immaginare con la mente (*svāpna manas*) il mondo della veglia come se fosse un *manogocara*.

² Ovvero "ha coscienza degli oggetti esterni" (*bahisprajñah*) MU III. Come vedremo subito di seguito, questa testimonianza comprende sia la presenza sia l'assenza degli oggetti.

³ I sostenitori della dottrina errata della *mūlāvidya* avvallano l'idea che nel sonno profondo è presente il mondo della veglia in una forma potenziale o latente e considerano che questa condizione del *prapañca* sia esprimibile con "*avyākta*". Essi perciò considerano *suṣupti avasthā* come uno "stato causale" (*kāraṇa avasthā*) o "corpo causale" (*kāraṇa śarīra*). Il *Vedānta* di Śaṅkara, invece, nega la realtà della relazione causa-effetto.



avyākta per dire che non è concepibile da alcun mezzo di conoscenza (*aprameya*) come oggetto. Significa che allorché scompaiono tutti i pensieri rimani Tu. Perciò si usa il termine *avyākta* sia riferito a *Paramātman* sia per poter immaginare lo stato precedente l'apparizione del mondo, ma con due significati differenti. Riferito al mondo è un'assenza del mondo che presuppone che il mondo verrà fuori. *Paramātman* è invece assoluto. Non è prodotto né è causa di nulla. Non è sottoposto ad alcuna relazione comparativa né di somiglianza né di contrasto. *Paramātman* è non-relativo (*nirapekṣa*), privo di relazione. È *avyākta* nel senso che è *aprameya* [non è oggetto dell'indagine conoscitiva che si compie tramite i *pramāṇa*]. *Paramātman* è *sarvakaṛaṇa aṣṣayatva*, al di là di ogni percezione, *sarvasiddha* esistenza totale, *svayamsiddha*, auto-esistente, mentre l'*avyākta* del mondo deve essere visto sempre in relazione con il mondo. Cioè il pensiero del mondo c'è in quanto il *prapañca* risulta assente e, comunque, continua a essere in relazione con il mondo proprio perché se ne nega la presenza¹. Quando si parla del *Paramātman*, *avyākta* non è né in contrasto né in paragone con nulla. È semplicemente impensabile: è inconcepibile (*acinta*) perché *aprameya*, in quanto la funzione dell'intelletto segue certi schemi o si specifica, per esempio, nei termini di reciproci rapporti come precedente o seguente, vicino o lontano, cioè in relazioni che possono essere temporali o spaziali. Certuni pretendono di poterlo descrivere come *dravya*, sostanza, o qualità, *guṇa*, o attraverso l'azione, *kriyā*, o tramite qualsiasi altra sua relazione (*saṁbandha*) con alcunché. L'autista, il postino, l'ingegnere: così si usa identificare una persona per il suo mestiere; oppure lo si distingue per il luogo di nascita o perché ha preceduto o è succeduto a una persona nota o come parte di un gruppo sociale o per l'appartenenza a una specie. Tutte queste sono identificazioni. La mente può pensare in questi modi, ma cosa si può dire di *Ātman*? Che è una sostanza? No. È allora caratterizzato da un particolare attributo o funzione o relazione? *Avyākta* può essere messo in relazione con il mondo, perché è il pensiero del mondo non manifestato, ma come si può mai mettere in relazione *Paramātman* con qualcos'altro, sotto quale rapporto lo si può capire? Perciò non ci si può rappresentare Brahman in alcun modo. Qualsiasi cosa la mente pensi, quello non è Brahman. Per comprendere l'Assoluto si devono negare tutti questi modi e strumenti: ciò che rimane è Brahman.

*

* *

Perché noi *vedāntin* portiamo in continuazione l'esempio della corda e del serpente? Perché tra corda e serpente non c'è alcuna relazione. Non si può affermare che il serpente sia prima, dopo, a destra, sotto, a fianco o dentro la corda. Non è nemmeno una sua parte né un suo stato precedente, né è causa o effetto della corda. Gli sciocchi ci accusano di parlare solo di illusione, con la quale negheremmo tutto il mondo, cosicché per noi la vita non avrebbe più senso. Ma *moha*, l'illusione, è per noi un termine tecnico che non toglie alcun senso alla vita. La gente ordinaria sbaglia perché considera le cose solo dal punto di vista della loro utilità; ma l'acqua del miraggio non può avere alcuna utilità. È come quell'assetato che, vedendo abbondante acqua nel miraggio, rifiuta il sorso d'acqua che gli è offerto. Poi si accorge che l'acqua del miraggio non esiste e si sente ingannato. La gente confonde l'illusione percepita dalla vista con il pensiero irriflessivo di sentirsi ingannato. Perciò, allo stesso modo, i profani suppongono che noi sosteniamo che il mondo è illusorio come se si trattasse d'un imbroglio. Ma noi

¹ Questa è un'applicazione al livello del *Vedānta vicāra* del *pramāṇa* logico (*nyāyasambaddha*) conosciuto come *anupalabdhi* che constata l'assenza di un oggetto. L'accertamento dell'assenza di un oggetto è dipendente dal pensiero di quell'oggetto. Per esempio, se qualcuno entra in una stanza vuota per verificare se lì c'è un serpente, potrà vedere che il serpente è assente: ossia si formerà l'idea dell'assenza del serpente. Ma se costui entra nella medesima stanza senza essere influenzato in precedenza dal pensiero del serpente, il soggetto potrà solo vedere che si tratta di una stanza vuota. Questa verifica (*pramā*) dell'assenza o della presenza d'un oggetto è comunque attuata tramite la percezione sensoriale (*pratyakṣa pramāṇa*), quindi in stato di veglia.



vedāntin intendiamo invece affermare che il mondo esiste solamente per la sua vera natura, il suo *svarūpa*. Cioè che quello che appare non è quello che è. Il mondo non è ciò che appare. Ma qual è lo stato dell'apparenza? Come si può relazionare l'apparenza del mondo con la sua natura reale? Riconoscendo che l'apparenza non ha alcuna relazione con il suo *svarūpa* diventa evidente che è illusoria. In qualsiasi modo la mente possa pensare, la corda e il serpente non hanno alcuna relazione tra loro. Ma il serpente si continua a vedere fino a quando si considera che abbia una possibile relazione con la corda. La percezione del serpente, invece, è una percezione errata della corda. Noi non diciamo che il serpente "non esiste", non siamo come i buddhisti che affermano che non esiste nulla. Noi sosteniamo che quello che appare non è quello che è: esiste come corda, non esiste come serpente. Si percepisce la corda con la vista, ma la mente la interpreta erroneamente come un serpente. Quello che si vede è vero: ma *come* lo si vede è errato. Quello che si vede è una corda, ma si lo pensa come fosse un serpente. Chi guarda il mondo vede il vero. Costui sta vedendo solo il Brahman, ma lo sta concependo diversamente, come apparenza. Noi maestri di *Vedānta* stiamo correggendo questa differenza, mostrando che, al di là dell'apparenza, c'è una reale esistenza del mondo. Il mondo esiste, ma come *Paramātmān*. Il mondo non esiste nel modo in cui appare. L'apparenza non ha esistenza, ma quello che appare ha esistenza. Questa discriminazione aiuta a trascendere l'apparenza limitata, permette di vedere la sua natura originale. L'illusorietà del mondo è un metodo (*prakriyā*) d'insegnamento, è un aiuto per la contemplazione (*nididhyāsana*), in modo da rimuovere le relazioni create dalla mente: tempo, spazio, causa, effetto ecc. Non si pensi a nessuna relazione. Si deve prendere il serpente come un tutto. Quando lo si vede come un tutto, allora si vede la corda.

Se tu prendi solo una parte del mondo, il fuoco o l'acqua, continuerai a muoverti tramite le relazioni di questa parte con il resto. Riferendoci con un esempio al corpo di un uomo, sarebbe come cercare di capire l'intera persona considerando solo una mano. Invece tu devi prendere l'intera persona come uno. Perciò prendi l'intera *avasthā* come uno. Se si prende l'*avasthā* come un tutto, includendovi anche colui che pensa, l'*ego*, allora si conosce la verità del mondo. Stai guardando in modo sbagliato e perciò sei incapace di vedere la verità. Tu rimani come un *ego*, un *jīva*, che cerca di guardare il mondo continuando a dividere il mondo in conoscitore (*jñātā*) e conosciuto (*jñeya*). Ti poni come conoscitore e dividi il mondo in due: tu e il resto. Se prendi l'*avasthā* come un tutto includendo anche il *jñātā*, l'*ego*, allora conosci il mondo intero. Invece stai guardando in modo sbagliato. Qual è l'errore? Quello di rimanere individuo. Così tutte le relazioni fanno sì che la mente sia attaccata, invischiata in esse. Invece devi abbandonare tutte le relazioni della mente, senza guardare il mondo come una parte diversa da te, distinguendo in esso le altre parti. Non devi guardare le parti, ma solo un unico oggetto, il mondo. Tuttavia ancora continui a rimanere un soggetto che vede un oggetto: c'è ancora questa relazione, e non sei ancora arrivato alla verità. Devi, quindi, includere anche il conoscitore, l'*aham* con tutte le sue modificazioni (*vṛtti*), unificando in te tutti i pensieri. E solo allora riconosci che questo è illusione (*māyā*), questo è falsa conoscenza (*mithyā*). Sei solito collocarti in un punto e guardare il resto. In questo modo non puoi trascendere il serpente e riconoscere la corda. Non vai alla radice dell'apparenza e, invece di cercare di conoscere la sua natura reale, rimani a contemplare il serpente. Vedi solo una parte e ne immagini altre. Rimani prigioniero della relazione; invece devi aver un modo diverso di vedere il serpente tutto assieme, senza perderti nei dettagli apparenti: testa, corpo scaglioso, coda. Prendi il serpente come un tutto e va al limite. Qual è il suo limite? Il limite è la corda [conclude *Svāmījī* ridendo]! Quando arrivi al limite della terra vai nello spazio.

Perciò *mithyā* è falsa conoscenza e non ignoranza assoluta¹, perché esaminandola ti permette di correggere la visione e di rettificarla in vera conoscenza. L'illusione nel *Vedānta* è una tecnica

¹ *Svāmījī* allude qui alla teoria erronea della *mūlāvidyā*, che sostiene l'eternità dell'ignoranza e della *māyā*.





realizzativa, è solo un metodo di insegnamento. Non si deve darne una interpretazione avulsa dal contesto metodico, come fanno quei detrattori ignoranti che affermano che per Śaṅkara tutta la vita mondana sarebbe un inganno. Allora tutto, il mondo, le relazioni familiari e sociali, per noi sarebbero un inganno? Non considerare così l'illusione: usala per assumere la rinuncia, il *vairāgya*. Noi *advaitin* usiamo il *mithyā*-mondo in questo senso. Quando parliamo della vita mondana, del *karma* ecc., non parliamo d'illusione nel senso volgare: con la parola *māyā*, come si trova nelle *Upaniṣad* e nei *Purāṇa*, intendiamo che abbiamo troppi attaccamenti mondani. Perciò si usa la *māyā* per far capire che gli attaccamenti non danno una vera felicità: solo in questo senso gli attaccamenti sono ingannevoli. Quelli che usano *māyā* in questo modo sono i *dvaitin* e i *viśiṣṭādvaitin*; questi dicono infatti che il mondo profano è falso e illusorio, mentre sostengono che la *sādhanā*, la meditazione, la *bhakti* per il Signore, i Veda, il *samādhi*, il rapporto *guru-śiṣya* sono reali. Invece noi prendiamo la *māyā* in modo diverso. Noi non diciamo che le cose mondane siano assolutamente ingannevoli, non usiamo *māyā* in questo senso mondano, per cui alcune cose della vita sono utili e altre sono illusorie. Quando sei parte dell'*avasthā*, quando sei all'interno dello stato, il mondo non è *māyā*. Ma quando riesci a contemplare lo stato nel suo insieme, come un tutt'uno che include anche l'*aham*, allora è *māyā*. Se vivi nel mondo come un individuo, ne vivi la realtà e ne puoi esserne parzialmente o totalmente illuso. Nel senso che allora puoi essere illuso dagli impulsi dell'attrazione e repulsione (*rāga* e *dveśa*), ma è il *moha* che ti inganna. In realtà è quando vedi lo stato nella sua integralità, quando *ego* e mondo appaiono come un *unicum*, che hai coscienza che è *māyā*, è *avidyā*, è *adhyāsa*. Questo è il significato che attribuiamo all'esempio del serpente e della corda al fine di far capire che non si deve vedere il tutto attraverso una parte. Perché se agisci attraverso la mente tutto si riduce a relazioni, spazio, tempo, soggetto-oggetto, causa-effetto. Con questo non uscirai dal mondo e non potrai vedere Brahman. Perciò gli *advaitin* dicono "guarda il mondo come un tutto". Alcuni permangono nell'errore di guardare il mondo come un unico oggetto, rimanendo però un soggetto. Devi perciò includere l'*ego* come parte del mondo; questo te lo può insegnare solo il *guru*. Un *guru* diede ai suoi discepoli delle banane e disse di andare a mangiarle in posti diversi dove non ci fosse nessuno. Un discepolo si chiuse in una stanza, un altro andò nella foresta, uno sulla cima d'un monte. Il primo tornò dicendo che nella stanza era solo. Il secondo e il terzo dichiararono che nella foresta e sulla montagna non c'era nessuno. Ma un discepolo ritornò dicendo: "Non sono mai riuscito a trovare un posto dove non ci fosse nessuno". Il *guru* chiese: "Come mai?" "Perché ovunque andassi c'ero sempre io". Il *guru* allora riconobbe in lui l'unico che aveva capito. Escludere se stessi dal mondo sulla cui realtà si indaga è l'errore; come quello dello scienziato e del filosofo. Finché il *guru* non te lo fa notare non ci arrivi, dato che il pensiero dell'io interferisce di continuo in quanto tu ti poni come conoscitore che conosce tutto il resto. Ma anche questo pensiero dell'*aham* è parte del mondo, del *jāgrat prapañca*. Il pensiero dell'*aham* è parte del mondo perché nel sonno profondo non c'è: c'è solo nella veglia. L'esempio del serpente e della corda è un bellissimo esempio. Gli ignoranti si tengono a distanza dal serpente, al pensiero che ti morde, che ti spaventa, ecc. Cioè guardano le qualità del serpente, non osservano l'insieme dell'oggetto che stanno guardando. Oppure pensano che *mithyā* significhi che non ha alcuna utilità, come l'acqua del miraggio che non disseta, come il mango di plastica che non puoi mangiare, come la fotografia della tigre che non ti spaventa. Allora si limitano a considerare l'inutilità-illusione come un inganno. Chi accusa il *Vedānta* di negare tutto con la *māyā*, non ne capisce il vero significato. Quando noi diciamo che il serpente è *mithyā*, si deve intenderlo come "che appare come non è realmente". Il mondo è reale come corda, vale a dire come Brahman; quando, invece, diciamo che il mondo è *mithyā* come il serpente, intendiamo la l'apparenza che si sovrappone alla sua vera natura e nasconde il Brahman. Essi pensano che c'è la corda e che c'è il serpente come due cose diverse, perché la mente umana ragiona sempre in forma duale. Il serpente non è un'altra entità, è soltanto un modo di apparire di una unica realtà. Del serpente si possono dire due cose: che esiste e che appare. Esiste come corda e appare come serpente. Come



esistenza è reale, ma come apparenza è falso. Questo lo puoi imparare in modo esatto solo da un *guru*. Anche il mondo può essere visto come esiste e come appare. È come l'aeroplano che visto volare lontano appare piccolo, mentre invece visto da vicino, è grande. Perciò, in questo caso, la piccolezza dell'aereo è *mithyā*, perché è apparenza. Non sono due aerei, uno grande e uno piccolo: sono due modi di vedere lo stesso aereo. Esiste come qualcosa e appare come qualcos'altro. L'apparenza è forse un'altra entità? Non sono due cose e noi diciamo che il mondo come esistenza è Brahman e come apparenza è mondo. Questo per l'*Advaita Vedānta* è l'illusione o *mithyā*. Quando il soggetto si pone come agente (*kartā*) e lo vuole usare, l'oggetto delude il soggetto. Cioè c'è una persona che "usa" e un oggetto "usato". Se l'oggetto che stai usando non corrisponde, allora ti senti ingannato, ma è il soggetto che lo considera ingannevole. Cioè l'oggetto è utile o inutile in relazione al *kartā*. È utile o inutile a chi? Alla persona che è parte del mondo. Allo stesso modo per il *jīva* del sogno, che è parte del mondo del sogno, il mondo del sogno è utile a lui. Quando ti svegli dici forse che quel mondo ti è utile o inutile? Quando ti svegli quel mondo non esiste affatto, perciò non c'è il problema di utilità o inutilità. È utile soltanto alla persona che lo vuole usare. Quando ti svegli, tu sei il *Sākṣin* del sogno; e il *Sākṣin* né vuole né usa. Se una persona vuole e desidera qualcosa, allora si sente ingannata se non la raggiunge. Ma se tu hai abbandonato il *jīva* e sei il *Sākṣin*, il *Sākṣin* non ne ha bisogno, per cui non c'è il problema dell'utilità. Se ho fame e mi danno un mango di plastica, mi sento ingannato, ma se non ho fame, no; infatti, in quel caso, la persona affamata non esiste. Quando il *kartā-bhoktā* è parte della veglia e vuole usare il mondo, se non ci riesce si sente ingannato. Immergi in te stesso sia la persona sia il mondo della veglia; allora tu sei la coscienza della veglia. Il *Sākṣin* non è *kartā-bhoktā*. Non ha bisogno del mondo. Non lo usa né non lo usa. Potresti allora dire che il mondo è *mithyā*? Non esiste altro che Io, il Sé. *Mithyā* è un gradino dell'insegnamento. Il mondo sono Io stesso, non esiste null'altro se non Io. *Mithyā* è un gradino per insegnarti che sei inseparabile dal *Sākṣin*, che non esisti che Tu. Quando capisci il *Sākṣin* anche il mondo sei tu. Il mondo è *satyam* come Brahman. *Mithyā* è solo *prakriyā* (un metodo), uno stadio intermedio, per capire Brahman. Senza capire questo, i profani discutono se il mondo è utile o no alla persona, partendo sempre dal punto di vista del *jīva*. E allora, parte risulta utile e parte inutile. Qualcosa che ti favorisce e qualcosa che ti ostacola; e reputi che quest'ultima parte ti stia ingannando. Ma non puoi affermare che si tratti di tutto il mondo nella sua interezza. Essi dicono perché siamo qui e lo stiamo usando. Perciò, come *kartā-bhoktā* guardano il mondo diviso in parti, come appare all'interno dello stato. Noi *vedāntin*, invece, valutiamo il mondo dal punto di vista del *Sākṣin*, che guarda tutta l'*avasthā* nella sua integralità. Il livello è dunque differente. Quindi si deve considerare da che punto di vista ci si pone quando parliamo di *mithyā*. Quando noi parliamo di *mithyā*, gli altri si pongono a un altro livello, perciò la loro comprensione del nostro punto di vista non può che essere sbagliato. Per esempio se io dico: "Questa è la mia sinistra", tu che sei di fronte a me ribatti: "No, questa è la destra". Se tu guardassi dal mio punto di vista saresti d'accordo con me. Devi capire ciò che dice il *Vedānta* assumendo il suo punto di vista. Errore è il punto di vista che tu assumi nella disputa con un *vedāntin*. Tutti i dualisti dell'induismo e delle altre religioni, del cristianesimo e dell'islam, prendono un punto di vista sbagliato, come pure gli atei. Tu non sei in errore, è il punto di vista che assumi che è sbagliato. Se io prendessi il punto di vista di un ateo, parlerei come lui. Perciò è l'*ajñāna*, il pensiero che è l'errore. Se rimani in quel pensiero sbagliato, ma se nei esci diventi illuminato. In definitiva è il pensiero che ti condiziona. È un errore anche pensare che il pensiero sia permanente, mentre a livello mondano non c'è nulla di permanente. Nel sonno non hai nessun pensiero, nessun punto di vista. Questa è la prova che nessun pensiero è assoluto, nessun pensiero è reale. Perché è uno stato della mente. La mente cambia. I pensieri li puoi avere, abbandonare e poi riprendere. Non sono stabili. Allora in questo caso, perfino la mente è più reale del pensiero che va e viene. Allora qual è la causa del pensiero? È la mente, una coscienza limitata. Il *Sākṣin*, considerato come se fosse limitato, è la mente. Se tu abbandoni tutti questi pensieri, allora sei il *Sākṣin*. Per cui non ci sono il bene e il male assoluti; sono solo punti di vista.





L'incomprensione tra *dvaitin* e *advaitin* si risolve solo quando non si considera il serpente attraverso relazioni. Perché relazioni vuol dire mente. Lo scopo dell'esempio del serpente è di farti abbandonare tutte queste relazioni. Quando hai eliminato le relazioni, anche la mente è eliminata. Cioè tu stai guardando tutta la mente unificata. Se ne fai un *unicum*, allora sei il *Sākṣin* e la mente scompare. Abbandonare il serpente è proprio abbandonare la mente. Cioè il *jīva*, l'*aham-buddhi*. Questa è la risposta diretta del *Vedānta*. L'*Advaita* è semplice perché consiste nell'intuizione (*anubhava*). Nella visione *dvaita* devi credere nei molti postulati illogici della filosofia, nei dogmi teologici. Non puoi porre domande, devi solo credere. Invece l'*Advaita* è diretto, puro e naturale. Devi solo guardare il fatto così com'è. È semplice, ma di certo non facile, perché gli individui provano attaccamento per le cose sbagliate. Ci sono due angolature con cui si può osservare il *jīva*. Una è quella in cui lo si riconosce nel suo stato naturale, l'altra è quella condizionata dalle speculazioni dalla teologia, della filosofia, della scienza e dell'ideologia. Lo stato naturale del *jīva* non è condizionato da alcun orpello mentale, com'è quello d'un bambino. Tutti i *jīva* hanno una spontanea inclinazione ai *rāga-dveṣa* dovuta alla nascita umana e ai *saṃskāra* risalenti al *karma* prodotto in esistenze precedenti. Questa inclinazione si sviluppa e si aggrava a causa delle elaborazioni mentali prodotte dall'adesione a teologie, filosofie ecc., che si sovrappongono a questo *ego* più naturale. Queste sono create dalla mente dall'individuo, perciò alle debolezze naturali come *rāga-dveṣa*, si aggiungono quelle artificiali. Noi *advaitin* non siamo contrari alle debolezze naturali, anzi, cerchiamo di aiutare a capirle per uscirne. Ma l'adesione a una teologia, una ideologia o a un pensiero politico, comporta anche la fanatica difesa di quelle idee e ciò diventa pericoloso. Il *jīva* nel suo stato naturale è disponibile all'ascolto, pur con le sue debolezze e frustrazioni. Ma queste creazioni speculative chiudono e ottendono la mente. Gli individui, allora, diventano come demoni (*rākṣasa*). Noi possiamo capire l'egoismo spontaneo dell'uomo, ma non quello causato e aggravato dal dogma o dall'ideologia. Se hai una malattia, noi abbiamo la medicina da darti; ma se tu non la vuoi prendere, quello è il problema. Dio non rivela la verità solo a un uomo, a un profeta, a un emissario. Dio rivela a tutti i cuori. Quando io insegno, questa per te è una scoperta, è una rivelazione. Lo *śāstra* e il *guru* te la indicano. E se tu non la cogli, allora te la mostrano da un altro punto di vista. Quando la cogli, quella è una rivelazione. Pazientemente, senza pregiudizio, presti la giusta attenzione e allora si rivela. Ogni *jñāna* è una rivelazione. Non stai costruendo nella tua mente il *Vedānta* con un pensiero, un'idea, una teoria; devi solo guardare, osservare, e allora scatta qualcosa in te. Lo scopri, lo risvegli, e il risveglio è una rivelazione. Invece i concetti costruiti tramite la logica, la teologia e la filosofia sono costruzioni fatte dal pensiero. Ci sono due possibili azioni della mente (*mānasa kriyā*): la prima è la teorizzazione di un concetto, cioè una struttura che la mente si costruisce nel tempo, con sforzo e con il supporto di oggetti esterni.; l'altra è solo l'osservare, il guardare e capire (*nididhyāsana*). Dunque nella mente ci sono due aspetti: una è la capacità di fare relazioni, l'altro è la Coscienza. Quella che si relaziona è la mente, la Coscienza è il *Sākṣin*. Quest'ultimo è il pensiero vedāntico. Questa è l'indagine sulla Realtà (*tattva vicāra*).

Om śānti śānti śānti