



ŚRĪ ŚRĪ SVĀMĪ PRAKĀŚĀNANDENDRA SARASVATĪ MAHĀRĀJĀJĪ

COMMENTO A *BHAGAVAD GĪTĀ*, II.57-61¹

Colui che è senza attaccamento, che non si rallegra quando ottiene il bene né si lamenta quando ottiene il male, è fermamente fissato nella perfetta conoscenza.

Colui che è in grado di ritirare dagli oggetti dei sensi le sue facoltà di sensazione, come la tartaruga ritrae le sue membra nel guscio, deve essere considerato incrollabilmente stabilito nella conoscenza.

Gli oggetti si allontanano da colui che controlla i sensi, a eccezione dell'innata attrazione per loro. Ma anche l'attrazione che quest'uomo prova scompare dopo la realizzazione dell'assoluto.

I sensi sono così forti e impetuosi, o figlio di Kuntī, che violentemente distraggono anche la mente della persona discriminante che sta cercando di controllarli.

*Colui che frena i suoi sensi deve fissare la sua attenzione su di Me. La conoscenza di chi controlla i propri sensi diventa, perciò, incrollabile. (*Bhagavad Gītā* II.57-61)*

La prima caratteristica del *jñāni*, descritta in questi *śloka*, è che egli è libero da tutto ciò che è *vyavahāra*. In sanscrito le funzioni della mente, della parola e del corpo, prese tutte assieme, sono chiamate *vyavahāra*. Tutti i pensieri e tutte le azioni messi assieme compongono il *vyavahāra*. Bisogna però distinguere il *laukika vyavahāra*, vale a dire quello mondano e ordinario, da quello definito *vaidika vyavahāra*, quello vedico e sacro. Con *laukika vyavahāra* s'intendono i pensieri dell'uomo ordinario e le azioni ispirate da quei pensieri. *Vaidika* (o *śāstrīya*) *vyavahāra* sono le idee e concetti che si apprendono dagli *śāstra*, cioè tutte le informazioni sull'esistenza dell'altro mondo (*paraloka*), dei cieli (*svarga*), delle rinascite (*punarjanma*) e delle vite future (*punarjīvātu*), vale a dire di tutte quelle cose che sono al di là della portata delle percezioni sensoriali (*pratyakṣa pramāṇa*) e della deduzione (*anumāna pramāṇa*), e che possono essere conosciute solo tramite le *Upaniṣad* (*śābda pramāṇa*). Per analogia, fanno parte del *vaidika vyavahāra* anche le azioni ispirate e ingiunte da tali idee e concetti tratti dallo *śāstra* (*śāstrīya vidhi*), ossia riti, sacrifici, preghiere e quant'altro. Anche chi non avesse studiato direttamente i testi può ricevere questa conoscenza da altre persone, familiari, *pañḍita*, *ācārya* e *guru*. Perciò la conoscenza di tutto il *karma khanda*, delle meditazioni, dei rituali, di *puṇya* e *pāpa*, proviene solo dagli *śāstra*.

Il *vyavahāra* nella sua generalità comprende tutti i pensieri, parole e operazioni corporee e, per questa ragione, in base alle varie attività che in esso si sviluppano, può essere diviso in tre livelli di *karma*: quello dell'azione corporea (*daihika karma*), vocale (*vācika karma*) e mentale (*mānasa karma*); quest'ultimo, più semplicemente, è il pensiero. Riferendoci a quando abbiamo asserito in precedenza, anche il pensiero è duplice. Uno è il pensiero mondano (*laukika mānasa karma*), l'altro è quello che proviene dagli *śāstra* (*śāstrīya mānasa karma*). Similmente, si distingue la parola di uso ordinario (*laukika vācika karma*) da quelle che si basano sulla comprensione degli *śāstra* ed esprimono gli insegnamenti appresi (*śāstrīya vācika karma*). Così anche le azioni, che sono prodotte dal corpo per il proprio mantenimento o per soddisfare a bisogni e desideri della vita profana, sono definite *laukika daihika karma*, mentre le azioni rituali sono messe all'opera in base alle conoscenze dei testi sacri (*śāstrīya daihika karma*). Lo *śāstra* istruisce su molteplici azioni sacre: sulla meditazione, sul dono, sulla preghiera, sul sacrificio, sulla ripetizione del nome, ecc. Ogni azione (*karma*) produce necessariamente dei risultati (*karma phala*) che le sono propri. Così se qualcuno fa l'elemosina a chi ne ha bisogno, il beneficiario gliene sarà grato; chi ha fatto l'elemosina potrà ricevere in cambio dei

¹ Traduzione, revisione e note di Devadatta Kīrtideva Aśvāmītra.





benefici, per esempio, un riconoscimento pubblico da parte del Re. Anche la sua mente ne sarà beneficiata, perché le buone persone, esercitando le virtù, migliorano interiormente; e ciò appare chiaramente anche a coloro con cui è in contatto. Tutti questi sono risultati visibili, ma di queste azioni c'è anche un risultato invisibile (*adrṣṭa phala*¹) che rimane tale sia alle altre persone sia allo stesso agente (*kartā*). Costui in cambio del suo *śāstrīya karma* avrà accumulato un potenziale che potrà dare risultati nella prossima vita o in un altro mondo o anche in questa stessa vita, ma in un tempo successivo. Questo *karma* invisibile, certe volte, può non essere compreso, dipendendo anche da azioni compiute in altre vite.

I pensieri della mente producono inoltre invisibili risultati conoscitivi, perciò accanto ai già menzionati *śāstrīya karma* e *laukika karma* troviamo conoscenze sacre (*śāstrīya jñāna*) e conoscenze profane (*laukika jñāna*). Come il *laukika karma*, anche il *laukika jñāna* è duplice: uno è quello istintivo che si possiede dalla nascita e che, in generale, consiste in conoscenze ausiliarie dell'istinto di sopravvivenza; l'altro *laukika jñāna* consiste nei dati registrati dalle percezioni sensoriali (*pratyakṣa*) e nelle loro elaborazioni mentali prodotte dalla deduzione (*anumāna*). Il *laukika vyavahāra* è, dunque, improntato alla conoscenza empirica. Cioè tutto quello, come la scienza, la politica, la sociologia, l'economia, che non è basato sugli *śāstra*. In altre parole *laukika vyavahāra* è tutto ciò che è conoscibile tramite i *pramāṇa*, con l'eccezione dello *śāstra pramāṇa* che non lo riguarda.

Infatti, per mezzo della mente umana (*antaḥkāraṇa*) non si può dedurre se esiste Dio o l'altro mondo, perché tutto ciò che si conosce a questo livello proviene esclusivamente dalle informazioni sensoriali sul mondo. Quando la deduzione è insufficiente e impotente, allora ci si deve appoggiare allo *śāstrīya jñāna*, che comprende sia la conoscenza raggiunta tramite poteri yogici sia la meditazione sugli *śāstra* e sulle parole del *guru* sia la rivelazione interiore (*anubhava*) concessa da Īśvara.

Se si celebra un sacrificio, la gente può pensare che sia una perdita di tempo, perché non c'è alcuna percezione sensoriale o deduzione mentale che garantiscano un qualsiasi ottenimento. A questo proposito soltanto la visione yogica, la meditazione sullo *śāstra* o la rivelazione interiore possono garantire una qualche conoscenza. E diciamo “qualche” perché, comunque, si tratta sempre di *vyāvahārika jñāna*. Non è del tutto esatto tradurre *vyavahāra* con “empirico”, poiché questa parola indica letteralmente una conoscenza che è frutto di un'esperienza del mondo esterno tramite le facoltà di sensazione (*indriya*). Empirico dovrebbe dunque essere accettabile soltanto per tradurre la formula *laukika vyavahāra*². Alcuni traducono in inglese *vyavahāra*, applicato sia a *laukika* sia a *śāstrīya*, con *transaction*, transazione, mutua relazione, interrelazione³. In questo caso sarebbe accettabile rendere *vyavahāra* con “relativo”, nel senso etimologico di qualcosa che è sottoposto alla condizione delle “relazioni” (*saṃbhānda*)⁴.

¹ *Adrṣṭa phala* corrisponde a ciò che i *mīmāṃsāka* chiamano *apūrva*, “ciò che prima non c'era”. La differenza di concezione tra *Mīmāṃsā* e *Vedānta* consiste nel fatto che il primo *darśana* considera questo fenomeno come un semplice frutto di un processo meccanico di azioni e reazioni concordanti. Al contrario il *Vedānta* riconosce, dietro questo processo, la regia cosciente di Hiranyagarbha inteso come Testimone sia dello stato di veglia sia di quello di sogno.

² Per la verità, anche delle vere autorità del *Vedānta*, quando hanno dovuto illustrare la loro dottrina in lingua inglese, hanno usato il termine “empirico” per esprimere il senso del sanscrito *vyavahāra*. Si potrà comprendere perché abbiano dovuto ripiegare sull'uso di una traduzione così poco precisa data la mancanza di un adeguato termine corrispondente nelle lingue occidentali.

³ Purtroppo la lingua inglese, che esprime la mentalità dei popoli che l'hanno in uso, ha ormai ridotto il senso di *transaction* a un impiego ridotto all'ambito del commercio. Perciò anche *transaction* è termine da evitare.

⁴ “Relativo” rappresenterebbe anche la traduzione più appropriata di *vyavahāra*, per esprimere qualcosa del tutto diverso da “Assoluto” (*paramārtha*), purché le menti dei moderni non mettano erroneamente in relazione il relativo con l'Assoluto. Il relativo è sempre relato con il relativo e mai con l'Assoluto



Come si è spiegato in precedenza, tutto ciò che è relativo è tale in comparazione con altro relativo. A partire da questa dualità di base, si stabiliscono ulteriori relazioni, come quella causale (causa-effetto), temporale (prima e dopo), spaziale (qui e lì). *Vyavahāra* è, dunque, tutto ciò che ha un altro da sé, che ha un risultato, che ha una collocazione spazio-temporale. Ciò comporta necessariamente il movimento di separazione (che implica, di converso, l'avvicinamento) che altro non è se non azione, *karma*.

Riassumendo, il *vyavahāra* è duplice: quello empirico (*laukika*) e quello insegnato dal *Veda* (*śāstrīya*). A sua volta anche il *vyavahāra* basato sullo *śāstra* è duplice: il *karma khaṇḍa śāstrīya vyavahāra* e il *jñāna khaṇḍa śāstrīya vyavahāra*. Perciò anche lo *śāstrīya vyavahāra* è distinguibile in pensiero, parola o azione corporea messi in moto da una particolare conoscenza. Il *karma khaṇḍa* è quella sezione del *Veda* che insegna i rituali, mentre il *jñāna khaṇḍa* vedico permette la conoscenza che riguarda le rinascite, la funzione del *guru*, Dio, l'*adhyāsa*, *puṇya* e *pāpa*, vale a dire quanto non è possibile verificare per mezzo dei sensi e delle conseguenti elaborazioni deduttive. Tutto questo, cui si aggiunge la relazione tra *guru* e discepolo (*śiṣya*), è *jñāna khaṇḍa śāstrīya vyavahāra*. Ciò arriva al suo massimo culmine con la conoscenza dell'Assoluto (*Brahma jñāna*), che si realizza quando il cercatore della verità riconosce la falsità dell'identificazione con il corpo, sensi, mente ecc. Questo accade in una forma paragonabile al risveglio che permette di riconoscere che il sogno era falso e che non è mai stato in esistenza. Come quando si riconosce la corda e, quindi, si nega che il serpente sia mai esistito.

Allora si attua realmente il significato di “tu sei Quello” (*Tattvam asi*; *ChU* VI. 8. 7) e di “io sono il Brahman” (*aham Brahmāsmi*; *BU* I.4.10), quel Brahman che è l'unico *avyavahāra* (non relazionato, non duale), perché non lo si può né conoscere né ignorare; quel Brahman che nemmeno può essere oggettivato. Prima di andare da un *guru*, prima di capire l'*Ātman* come iniziato (*sādhaka*), di diventare assetato di conoscenza (*jijñāsu*), prima di assumere il *vairāgya* e di contemplare, cos'è che permette l'acquisizione di queste nozioni e che spinge in questa direzione? È lo *śāstra*. Tutti sanno che c'è la sofferenza, ma è lo *śāstra* che spiega che questo è dovuto al *saṃsāra*. È lo *śāstra* che fa capire che l'uomo non è il corpo e che la sua natura è diversa. È lo *śāstra* che insegna che cos'è l'ignoranza e induce a diventare un discepolo: perfino il concetto di *mukti* proviene dallo *śāstra*. Altrimenti come lo si potrebbe sapere? Tutto il “percorso”, che si compie fino a essere Brahman, è *vyavahāra*. Perché tutte queste fasi, essere ignorante e comprendere di esserlo, diventare discepolo, ricevere l'insegnamento del *Vedānta*, l'impegno che si presta, la rinuncia al mondo sono *vyavahāra*. Quando si supera tutto questo e si “raggiunge” il culmine, allora il *vyavahāra* finisce. Il *vyavahāra* vedāntico, vale a dire l'insieme di *tattva vicāra*, *śrāvaṇa*, *manana* e *nididhyāsa*, tutto questo è come un sogno. Tutto questo è negato, è rimosso nel Brahman che è *avyavahārya*. È come uno schermo su cui tutto ciò che appare è *vyavahāra*, essendo lo schermo stesso *avyavahāra*. Eccetto Brahman, tutto è *vyavahāra*.

*

* *

Domanda: L'*anubhava* è anch'esso *vyavahāra*?

Svāmījī: L'*anubhava* viene a negare l'*avidyā*. Quando l'*adhyāsa* è negato, allora non rimane neppure l'*anubhava*, rimane solo Brahman. L'*anubhava* viene per negare l'*anubhava* precedente, che consisteva nell'intuizione di esistere come *jīva*, perché pur essendo quest'ultima un'intuizione, essa è ancora un *saṃsāri anubhava*. Il Brahman *anubhava* viene per negare il *jīva anubhava* o *saṃsāri anubhava*; e quando quest'ultimo è negato, il Brahman *anubhava* non ha più senso, perché il suo scopo era soltanto quello di essere in contrasto con l'altro. Rimane, dunque, solo il Brahman non duale. Questo Brahman non è né *saṃsāri* né *jñāni*. Non è né *jñāni* né *ajñāni*, è solo Coscienza non duale (*advitīya Caitanya*). L'insegnamento vedāntico è come un dramma teatrale: in quella situazione il *guru* afferma di essere un





jñāni in favore dei discepoli, assume il *gurutva* e parla. Di per sé, in realtà, non è neanche un *guru* perché non ha bisogno di alcuna funzione, qualificazione o determinazione. D'altra parte anche il discepolo pensa di essere discepolo e di sedersi davanti a un *guru*, perché questa condizione di *śiṣya* è necessaria a rimuovere il *jīva bhava*, l'individualità. Una volta che è rimossa, questa condizione di discepolo non ha più senso. Se nessuno si fa *śiṣya*, il *guru* per chi è? Se non ci sono discepoli, il *guru* non può essere definito *guru*: egli è allora in una situazione non duale, al di là da ogni attributo e ogni funzione. È come l'attore che interpreta varie parti; ma in se stesso egli è solo Brahman. In realtà non ci sono né *guru* né *śiṣya* né soggetto né oggetto, come nel sonno profondo. Chi è sveglio dice di chi dorme: "Quello sta dormendo" e, quando si sveglia, il primo gli dice: "Hai dormito per un certo tempo". Ma è chi vegliava che ha imposto questa sua idea all'altro. Il dormiente nel sonno non aveva alcun pensiero. Così il *jñāni* di per sé non ha l'idea di essere un *jñāni* o un *guru*, come il bambino che non ha alcuna identificazione di se stesso. Quando uno dorme, non ha nessun pensiero di stare riposando. È quando si sveglia che si sovrappone il pensiero "stavo riposando". Così non c'è alcun pensiero di essere un *jñāni* o un *guru*. Il fatto di dire "io sono un discepolo" serve a diminuire il senso di *saṃsāritva*. Tuttavia, al loro livello, il *saṃsāri* mondano è diverso dal *sādhaka saṃsāri*. Con l'iniziazione e la pratica del metodo si diventa un *saṃsāri* migliore e più maturo, ma si rimane sempre *saṃsāri*. Tutte queste trasformazioni sono comunque delle sovrapposizioni, delle illusioni (*adhyāsa*). Di partenza l'essere umano può essere un *rākṣasa saṃsāri*, poi diventa migliore e, alla fine di un percorso di *sādhana* e ancora *sādhana*, si purifica e può diventare un *vedānti saṃsāri*. Quest'ultimo fa *śrāvāna*, *manana* e *nididhyāsana*. Allorché avviene il risveglio, il *saṃsāri*, il *guru*, il discepolo, Īśvara, tutto scompare perché sono solo sovrapposizioni. Rimane solo Brahman. Sono come le parti assunte dall'attore in un dramma; però il discepolo non lo sa e crede che tutto ciò sia reale. Il discepolo non lo sa ancora, mentre il *jñāni* sa di non essere il *guru*, ma di essere il non duale senza nascita né morte, pura Coscienza. Come nel sonno profondo non ci sono corpo, sensi e mente, così il *jñāni* è oltre il suo corpo e il resto; egli vive e parla pur essendo oltre a tutto questo. La gente lo vede parlare e rispondere, ma egli è oltre. Tutte le sue azioni sono come quelle messe in scena in un dramma. Oppure è paragonabile a uno schermo su cui appaiono diverse immagini in movimento, ma che lo lasciano intatto. È come il fuoco che si riflette sullo specchio, ma se si tocca il riflesso sulla superficie, non scotta. L'apparenza è una cosa, ma egli esiste a un altro livello. Il mondo è come un sogno, mentre il *jñāni* ha la realtà del *Sākṣin*. Come la corda rimane non toccata dal serpente, così il Brahman è intatto dal mondo. Il Brahman *svarūpa* è del tutto *avyavahāra*, non contaminato dall'apparenza, senza soggetto-oggetto, senza *kartā-bhoktā*. Tutte quelle relazioni sono visibili su di lui come nel sogno. Nel sogno ci sono due cose: chi sperimenta il sogno e chi vede il sogno. Chi lo sperimenta è parte del sogno, chi testimonia il sogno è il *Sākṣin*. È come lo schermo. Lo schermo è in ogni forma, colore e aspetto di quello che appare, e senza questo schermo non si può vedere niente, perché è quello che sta dietro a ogni apparenza, colore e forma. Lo schermo non è né buono né cattivo anche se su di esso si proiettano bene e male. Così è questa Coscienza che non è né soggetto né oggetto, ma che solo appare: solo appare come soggetto e oggetto. Quando però non c'è più lo sperimentatore del sogno, il sogno scompare, e il mondo del sogno e la sua esperienza tornano nel proprio Sé. Come la mano che tocca un'altra parte del corpo; è sempre la stessa Coscienza che appare come se fosse duale: una che tocca e l'altra che è toccata. Invece sono tutte e due l'unica Coscienza. La Coscienza sta dietro sia al soggetto sia all'oggetto. Così nel sogno tu sei tutto, ogni personaggio, ogni azione che accade; sei sempre tu e non puoi definire le cose che vi appaiono. Non puoi definire la macchina che t'investe in sogno come diversa da quel "te" che è investito. Ma nell'esperienza del sonno profondo, tutto, *guru*, discepolo, ecc. è rimosso. Quella è la natura vera di ogni essere. Così, quando non ci s'identifica più al corpo, se qualcuno ferisce quel corpo non ha più importanza, perché non c'è più l'identificazione. Chi mi sta ferendo? Sono sempre io, come nel sogno. Se nel sogno ti appare un nemico, quando ti svegli te la





prendi con quel nemico? No, perché eri sempre tu. Quando tutto diventa *Ātman*, come si dice in *BU* (II.4.14), “chi vede cosa e con che cosa? ecc.”. È il pensiero che crea la sofferenza, e perciò è sempre *adhyāsa*. La morte è come quando i bambini modellano del fango facendo degli animali e poi li distruggono. Essere *samsāri* è solo un pensiero, perciò non c’è un *samsāra* reale, è solo un tuo pensiero. Cambia, dunque, il tuo modo di pensare e segui il *Vedānta vicāra*, pensa rettamente disidentificandoti, e allora potrai ridere di tutti tuoi attaccamenti precedenti. Prendi tutto come un dramma teatrale, in cui c’è il momento buono e quello cattivo, ma che devi prendere con leggerezza perché, terminata la rappresentazione, lo spettacolo finisce. Tutto il *vyavahāra* è un sogno e quando ti risvegli tutto scompare. In questi *śloka* della *Gītā* Kṛṣṇa afferma che il *jñāni* è libero dal *sarva vyavahāra*. Il *jñāni* non è un individuo, è *pūrṇādvaita*, totalmente non duale; quindi non è toccato da piacere e sofferenza (*suka-duḥkha*) e prende la vita come viene, muovendosi con essa, adattandosi alle situazioni. Altra caratteristica del *jñāni*, descritta in questo brano della *Gītā*, è che egli ha un completo autocontrollo e tutto il mondo gli appare come su uno schermo, non essendone attratto né disturbato. Semplicemente guarda la bellezza e poi spegne lo schermo, perché in realtà non esiste nulla, ma, finché la si vede, se ne gioisce. Perciò il *jñāni* è *sarva vyavahāra atiṣṭhā*, che trascende tutto il *vyavahāra*. È impermeabile al buono e al cattivo *vyavahāra*, a ciò che è favorevole e a ciò che è sfavorevole, e prende tutta questa fantasmagorica rappresentazione come il gioco di un bambino. Come lo schermo o lo specchio non sono toccati da ciò che appare sulla loro superficie, perché tutto quello che avviene è come il dispiegarsi del sogno che, al risveglio, non ha alcuna realtà. La conoscenza è un pensiero, le persone, gli oggetti, le esperienze, avere gambe, mani, vista, mente, sono pensieri, quindi vedi tutto il mondo intero come *avasthā*. *Avasthā* deve includere tutti gli oggetti del mondo ed essi devono essere visti come pensieri. Anche “tu e io” sono pensieri. E tutti insieme sono un unico pensiero e l’*avasthā*, che è un’esperienza, è un grande pensiero. In questo grande pensiero molti altri pensieri vanno e vengono; quindi il mondo non è oggetti, ma pensieri. Come sullo schermo, sono solo apparenze e non oggetti. Che ci sia qualcuno che parla e qualcuno che ascolta è solo un pensiero, come avviene nel sogno: pensiero, cioè apparenza. Si deve, perciò, ridurre il mondo da una somma di oggetti a un pensiero. Questo pensiero è l’*avasthā*: la devi vedere come il sogno, ossia come mera apparenza. Anche nel sogno gli oggetti sembrano reali, ma, quando ti svegli, ti accorgi che erano falsi, illusori, inesistenti. Non c’erano oggetti, ma pensiero come unico oggetto reale. Tu credi che sia reale, ma anche credere è un pensiero e te ne rendi conto solamente quando ti risvegli. Similmente anche in questo mondo soggetto-oggetto non sono cose materiali. Ciò che chiamiamo materia è solo pensiero. La scienza moderna sostiene con la teoria della relatività che non c’è una vera materia, ma solo vibrazione. Sembrerebbe che questa suggestione sia ricalcata sul *Vedānta*, ma gli elettroni, neutroni e protoni in realtà sono solo pensieri. E quello che gli scienziati non capiscono è che anche chi studia queste cose è un pensiero. Il fatto che io sia il soggetto di un sogno, anche questo è un pensiero, perché quando ti svegli quel soggetto scompare in te; quindi, che io stia vedendo è solo un pensiero nel *Sākṣin*, un *adhyāsa* sovrapposto sul *Sākṣin*. La veglia è solo una serie di variazioni in questo grande pensiero. Perciò riduci il mondo a un pensiero e poi vedilo come un pensiero di sogno. E allora il pensiero della veglia e quello del sogno s’immergono nel non-pensiero; ma nuovamente il pensiero riemerge. E tu ti chiedi: “Da dove sorge?” Anche quello che sorge è coscienza. Anche ciò che si immerge è coscienza e c’è solo una Coscienza che né s’immerge né appare. Entrambe sono Coscienza. C’è solo il non duale. Questo è il modo per ricondurre gli oggetti dal materiale al pensiero. Cioè riconoscere la loro apparenza in quanto pensiero: noi *vedāntin* usiamo i termini *pratithi*, apparenza, e *pratyaya*, pensiero. Non usiamo il termine *padārtha*¹, come fanno i *vaiśeṣika* e i *nyāyika*, che lo usano per dare realtà a un oggetto; preferiamo *pratyaya* che è solo un pensiero, un concetto, un’idea. Il mondo deve, dunque, essere visto

¹ *Pada-artha* significa letteralmente una cosa (*artha*) descrivibile con una parola (*pada*), vale a dire un oggetto.





come *avasthā*, il *prapañca* deve diventare *avasthā*. Ma perché il mondo del sogno e quello della veglia li vedi separatamente? Quello di sogno è solo uno stato. Appare come mondo solo quando lo stai sperimentando. Sembra che abbia una sostanza, una materia, ma quando ti risvegli o quando ne hai una visione un po' più ampia, quando vedi tutto lo stato come un tutt'uno, capisci che quello che vedevi come materia era solo un pensiero. E questo vale anche per la veglia. Come l'onda s'immerge nell'acqua, così il pensiero s'immerge in te che sei pura Coscienza, il *Sākṣin*. L'immersione in te è il sonno profondo. S'immerge in te, ma da dove appare? È come lo spazio nel vaso che non è diverso dallo spazio generale. Lo spazio del vaso né viene né s'immerge: è già spazio. Che venga fuori dallo spazio totale e che s'immerga nello spazio totale sono entrambe opinioni false. Venir fuori da dove? Non ha senso. E dove andrebbe? S'immerge? In cosa mai dovrebbe immergersi? Quindi non c'è né emergere né immergersi: l'intero Universo è già parte del Te non duale. È già lì, in Te. Quindi il *jñāni* è *sarva vyavahāra atīṣṭhā*. Per lui il *vyavahāra* è solo pensiero.

Domanda: Si può tradurre *vyavahāra* con apparenza o *adhyāsa*?

Svāmījī: Se dici solo apparenza, allora si potrebbe pensare che sia qualcosa di diverso dagli oggetti. Perciò noi diciamo che *vyavahāra* è oggetto, soggetto, eventi, tutto. L'importante è che voi abbiate chiara l'idea, non ha importanza se non trovate la parola per tradurla. Se volete, inventatevi pure una parola per tradurre *vyavahāra*. Questa è la spiegazione vedāntica: ma la stessa parola può essere usata in senso più limitato. Per esempio una persona *vyāvahārika* può indicare la condizione di un uomo che vive nel mondo, in contrasto con la condizione di un *saṁnyāsin*. Ma questo è un senso più corrente, colloquiale, non il significato tecnico usato dal *Vedānta*.

Domanda: Qual è l'etimo di *vyavahāra*?

Svāmījī: La radice verbale *vyavahṛ* significa “muoversi”, “scambiare”, “avere affari con”. Dà l'idea di non stazionario, che si muove in continuazione. Anche “parlare di, trattare di”. Per esempio: “facciamo il *vyavahāra* della *Gītā*”, nel senso di “parlare della *Gītā*”. Tutto il *dvaita* in senso vedāntico è *vyavahāra*. Nella *Māṇḍūkya Upaniṣad* è detto *avyavahārya* il *pāda* dopo i primi tre stati. Tutte le interazioni tra due cose sono *vyavahāra*. Nel sonno profondo non c'è *vyavahāra*. Nel sogno c'è un *vyavahāra* del sogno e nella veglia un *vyavahāra* della veglia. Quando lo chiami “stato”, anche *suṣupti* è *vyavahāra*, perché allora il sonno profondo è un pensiero. Nella veglia, infatti, si ha questo pensiero che si va in e si ritorna dal sonno profondo, e questa idea è *vyavahāra*. Ma nel sonno profondo in quanto tale non c'è alcuna relazione, allora esso è *avyavahāra*.

(*Śloka LXIX*) Queste attività del corpo, della mente e dei sensi riferite alla vita empirica o riferite alla vita *śāstrīya* sono tutte *vyavahāra*. Per una persona che ha una conoscenza stabile come risultato del *viveka*, quando ha raggiunto l'Ātma *jñāna*, il suo *anubhava* non esiste, quando l'*avidyā* è rimossa, tutto il *vyavahāra* scompare perché è prodotto dall'ignoranza (*avidyā kārya*). *Kārya* (effetto) vuol dire che appare a causa dell'ignoranza, perciò quando l'ignoranza dovuta all'illusione se ne va via è come se ci si svegliasse dal sogno. Tutte queste apparenze sono dovute all'illusione. Quando l'illusione scompare, tutto il *vyavahāra* scompare. Ora, per chiarire meglio, chiediamoci perché l'*avidyā* scompare. Perché tutto il *vyavahāra* è causato da *avidyā*. I *dvaitin* sostengono che il *vyavahāra* non scompare, ma, essendo reale, rimane. Per loro non è come il sogno. Non va via perché è reale e non è dovuto ad *avidyā*. *Vyavahāra* è la creazione di Īśvara e, in questa prospettiva, l'ignoranza dovuta all'illusione si riduce a essere soltanto il piccolo errore (*mithyā*) di cedere all'inganno dei tuoi attaccamenti personali dovuti ad attrazione e repulsione (*rāga* e *dveṣa*), che per noi *vedāntin* sono soltanto attaccamenti secondari. Infatti, anche quando questi attaccamenti sono eliminati, rimangono pur sempre soggetto e oggetto che sono l'*adhyāsa* che li fa scaturire: in questo modo il mondo non è trasceso, non scompare.



Per i *dvaitin*, *jīva* e il mondo rimangono, non sono *avidyā*. Quando elimini gli *adhyāsa* secondari, rimane sempre questa triade di mondo, Dio (Īśvara) e *jīva*. Hanno sempre un grande rispetto per questa triade, perché è voluta da Dio ed essi sono tutti devoti (*bhakta*) di Dio. Quando si è un devoto di Dio, il mondo è la sua *līlā* e la sua gloria, e perciò si rispetta il “creato”. Il devoto non considera suo il mondo, perciò la rinuncia degli *dvaitin* all’identificazione (*abhimāna*) con l’*ego* si limita a riconoscersi un umile servitore (*sevaka*) di Īśvara. Quando si muore, l’amore verso Dio porterà il devoto al *Vaikunṭha*¹, dove rimarrà a vivere in Sua compagnia, prossimità e amicizia; lui e il suo Signore, dunque, in un rapporto duale. Questo vedere e servire Dio è davvero un’immensa e indescrivibile gioia. Quella beatitudine è talmente prolungata da sembrare eterna. Per i dualisti *mokṣa* è uno stato particolare, un particolare *loka*, il *loka* più alto, oltre al quale non c’è nulla se non Īśvara.

Questo vale per tutte le vie iniziatiche, meno che per l’*Advaita*: al contrario del *mokṣa*, il *Vaikunṭha* è comunque un grado d’esistenza (*bhava*), un mondo (*loka*) particolare, per quanto elevato. Coloro, che vi si recano, provano dolore e compassione per gli altri esseri che soffrono, quindi, accanto a tanta beatitudine si mantiene una piccola presenza di pena. Basta questa minima parte di sofferenza per far sì che quella beatitudine non sia totale. Inoltre nel *Vaikunṭha* non si può essere completamente liberi, perché lì c’è ancora *jīvatva*. A differenza del *mokṣa*, il *Vaikunṭha* non può essere raggiunto in vita. I devoti nascono con dei *saṃskāra sāttvika* e per questo sono sempre portati a un atteggiamento privo di odio e ricco di compassione. Vivono per lunghi anni dediti solo al servizio (*seva*) e alla devozione (*bhakti*) e la loro mente seguita ad acquisire continuo amore rafforzando questo *saṃskāra*, assumendo così lo stato più puro. È un *saṃskāra* che cambia migliorando e che permette di contemplare la gloria di Īśvara perfino nei *rākṣasa*. Mantengono questo sentimento positivo per decenni e quando il loro corpo cade, la mente sarà la più pura possibile, piena di ogni nobile sentimento, che li fa degni di godere del *Vaikunṭha*. I *vedāntin* fanno però osservare che una simile purezza della mente è comunque dovuta a un *saṃskāra* acquisito. Il godimento nel *Vaikunṭha* implica ancora *bhokṛtva* e perciò coloro che vi si recano sono dei *bhoktā* in un *bhoga loka*. Noi affermiamo che *bhokṛtva*, che è uno stato della mente, è sottoposto a mutamento, per cui, a lungo andare, questa esperienza di beatitudine si logora. Allora la mente comincia a provare insoddisfazione e cerca altro: perché? Perché, finché si è felici, la mente è contenta, ma alla fine va in cerca di un’altra esperienza. Quando la mente cerca qualche altra cosa, quel *saṃskāra* declina. Trattandosi di un *saṃskāra* che si è sviluppato in vita tramite devozione, riti e *tapas*, non può essere eterno. Il *Vaikunṭha* è uno stato della mente e, come tale, è soggetto a mutamento. Perciò noi *advaitin* affermiamo che qualsiasi cosa acquisita non può essere eterna. Anche se essi affermano che il *Vaikunṭha* è eterno, quello che assume una forma di stato (*bhava*) o di *loka* non può essere eterno. Soltanto ciò che è libero da spazio e tempo può essere eterno. A questo i *dvaitin* rispondono che, se è desiderio di Viṣṇu, allora quello stato può essere eterno. Quest’affermazione non è logica e per superare la difficoltà devono fare intervenire un elemento di fede. In realtà, solo quando la mente si dissolve, spariscono le relazioni del tempo, passato, presente e futuro, dello spazio, di soggetto-oggetto, di qualsiasi sequenza (*krama*). Il *Vaikunṭha* ha il tempo più puro, ma non è eterno, ha la posizione più elevata, ma non è infinito. I *dvaitin* dicono anche di sentirsi parte di Īśvara, ma questa è un’ammissione che mantiene una dualità. Tutte queste limitazioni sono dovute al fatto che c’è ancora il pensiero. Quando la mente è completamente rimossa, come nel sonno profondo, allora c’è l’*advaita*. Per quanto puro, in quel mondo del *Vaikunṭha* il *jīva* può cominciare a distinguere dei sottili difetti, perciò subentra il pensiero che si possa migliorare. È come chi è in possesso d’una bellissima statua. Dopo un certo tempo che la contempla estasiato, comincia a vederne i difetti, in quanto, finché si è preda del godimento non si notano i suoi limiti. Chi, dunque, ha raggiunto questa purezza va al

¹ Termine *vaiṣṇava* che indica il più alto dei cieli, dimora di Viṣṇu. Significa “privo di inerzia”, essendo *kuṅṭha* sinonimo di *tamas*. Corrisponde esattamente al concetto vedāntico di *Brahmaloka*.





Vaikuṅṭha e poi rinasce, finché non riesce a capire la verità dell'Assoluto: non c'è alcuna fretta, perché Brahman non scappa. Godi pure del *Vaikuṅṭha* per millenni! Rinasci e rinasci, se questo ti può essere utile. Forse poi sarai pronto per l'*Advaita*. Il *Vaikuṅṭha*, pur nella sua eccellenza, è limitato.

Oṃ śānti śānti śānti