



## AI PIEDI DEL GURU

Svāmī Prakāśānandendra Sarasvatī Mahārāja

COMMENTO A BHAGAVAD GĪTĀ V. 7-9<sup>1</sup>

[Il *jñāni*] Impegnato nello Yoga [della conoscenza], con la mente purificata, con il corpo sotto controllo, con i sensi sottomessi, Sé di tutti gli esseri, non è contaminato anche se compie karma. Rimanendo nel Sé, il conoscitore della Realtà pensa «Io certamente non compio alcuna azione» anche quando vede, ode, tocca, odora, mangia, cammina, dorme, respira, parla, afferra e rilascia, apre e chiude gli occhi, perché i sensi funzionano in relazione con gli oggetti.

Il *jñāni* capisce di non essere un individuo, ma d'essere uno con l'Essere Universale (*sarvabhūta*, *ātmabhūta*). Egli è l'Uno che è l'Atman di tutti gli esseri. Realizza di essere il Brahman. Arjuna, alle parole di Kṛṣṇa era rimasto confuso. Perciò gli pose la domanda: «Perché mi spingi verso il karma? Dimmi cos'è meglio per me: il *karmayoga* o il *saṁnyāsa*? Se rinuncio al karma ottengo il *mokṣa*, perché il karma lega. Ma tu ancora lodi il karma yoga. Tu consigli il karma yoga, ma lodi la rinuncia all'azione (*karma saṁnyāsa*).» La risposta deve essere intesa in base alla domanda. A questo Kṛṣṇa risponde: «Entrambi sono buoni. Non pensare che il karma yoga sia contrario al karma saṁnyāsa. Perché il karma yoga va nella stessa direzione al fine di trascendere il karma. Il karma yoga non porta al rafforzamento del karma, ma ti prepara a trascenderlo. È un modo peculiare di fare karma in modo da trascendere lo stesso karma. Quindi, prima fa il karma yoga, perché è quasi impossibile trascendere il karma senza il karma yoga.» Questo era stato detto nel sesto śloka. Ora, invece, si spiega cos'è il vero saṁnyāsa. Il settimo śloka descrive le due caratteristiche dell'illuminato che trascende ogni karma. Questo śloka si compone di due righe: la prima si riferisce a tutte le *sādhanā*. La seconda riga, invece, è quella in cui si dice “*sarvabhūtātmabhūta*”, per cui il *jñāni* capisce di essere Uno con il Sé di tutti gli esseri senzienti e insenzienti. Anche se appare come se compisse azioni, non compie alcun karma. Così si insegnano queste due peculiarità: la prima, di essere Uno con tutti gli esseri; la seconda di aver trasceso ogni karma. Quindi, dopo la preparazione si ottiene il reale saṁnyāsa. Il vero saṁnyāsa è scoprire che il Sé non è individuale e che, trascendendo l'individualità, si trascende il karma. Quindi non c'è né karma né karṣṇa e il *jñāni* capisce che non compie karma, perché corpo, sensi e mente sono una parte di *prakṛti* e questa parte di *prakṛti* interagisce con un'altra parte di *prakṛti*; cioè la *prakṛti* del soggetto è in contatto con la *prakṛti* degli oggetti. Quindi egli afferma di non essere nessuna delle due parti e di essere al di là di entrambe. Questo è un punto di vista sia *vyāvahārika* sia *pāramārthika*. Cioè si parla della natura del *jñāni* da entrambi i punti di vista perché questo è solo *prakṛiyā*, insegnamento metodico. Analizziamo, dunque, questo punto di vista: prima il *sādhaka* vede il mondo davanti a Sé e, quindi, è un *karṣṇa*. Questa è la situazione in cui tutti si trovano: «Io sono un *karṣṇa* e il mondo è lì. Cioè mi identifico con mente, corpo e sensi e mi vedo come un individuo». È proprio in questa prima fase che si trova l'*adhyāsa* e per eliminare l'ignoranza e trascendere questo stadio, per riconoscersi come la Realtà, il *vivekin* usa l'*avasthā traya prakṛiyā* (il metodo dei tre stati). Con questo metodo, il mondo è pensato come un'*avasthā*. Cioè tutto il mondo della veglia è ridotto a uno stato, perché fin quando lo

<sup>1</sup> Il seguente è un mirabile *upadeśa* del maestro di Advaita Pūjya Svāmī Prakāśānandendra Sarasvatī Mahārāja che illustra con chiarezza cristallina il metodo vedāntico dei tre stati (*avasthātraya prakṛiyā*), distinguendo tra il concetto di *avasthā* (o *sthāna*) e quello di *pāda*.



vedi come mondo, lo vedi come una realtà esistente. Ma da questa visione si deve passare a una più elevata, in cui s'insegna che il mondo della veglia è parte dello stato di veglia, come il mondo del sogno è parte dello stato di sogno. Quindi, il mondo del sogno non può esistere indipendentemente dallo stato di sogno e, allo stesso modo, il mondo della veglia non esiste separatamente dallo stato di veglia, cioè dalla coscienza di veglia. Quindi, da svegli si sperimenta il mondo della veglia e quando si cessa di essere un vegliante, non c'è più il mondo della veglia. Questo dimostra che il mondo è un *adhyāsa*, e *adhyāsa* è *mithyā*, un pensiero errato (*mithyā pratyaya*). Il mondo è dunque uno stato, non è un oggetto e la veglia è uno stato d'esperienza. Ora bisogna equiparare la veglia al sogno e questa equiparazione significa che entrambi sono solo un'esperienza (*anubhava*). Per spiegare meglio, quando si sperimenta il mondo del sogno, quel mondo appare esserci realmente, ma è solo parte dello stato di sogno e non esiste indipendentemente da quello stato. Lo stesso vale per il mondo della veglia. Ma se si prende lo stato come un tutto, esso è solo un pensiero senza oggetto. È solo un'idea (*pratyaya*). Il *pratyaya* non ha un oggetto che gli corrisponda. Lo stato come un tutto non ha un oggetto perché l'oggetto è inseparabile dallo stato. La stessa cosa dicasi per la veglia: se la si riduce a un tutt'uno è solo un pensiero. Sia la veglia sia il sogno devono essere ridotti a un pensiero (*vṛtti*) e per questa ragione sono equiparabili. Questo pensiero è solo un'esperienza e gli oggetti sono parte di questa esperienza. Non c'è divisione di soggetto-oggetto né nello stato di sogno né in quello di veglia; soggetto e oggetto, entrambi, sono parte di una coscienza di veglia, di un pensiero di veglia, o, meglio, sono un'esperienza di veglia. Quindi la veglia e il sogno sono la stessa cosa quando sono presi come stati e non come mondi.

Noi ben sappiamo che il sogno è uno stato e non un oggetto, ma è più difficile fare la stessa cosa per la veglia. Si deve usare l'indagine, il *vedānta vicāra*. Questo, nella *Māṇḍūkya Upaniṣad*, è il secondo *pāda*. *Pāda* letteralmente significa una parte o un quarto, ma nel linguaggio dell'insegnamento metodico non significa prima, seconda o terza parte, ma diversi gradi di comprensione. Quando si capisce questo, entrambi gli stati diventano un unico stato, perché sono una sola cosa senza oggetto. Allora quest'unico stato s'immerge nel sonno profondo cioè in *suṣupti*, il terzo *pāda*. Bisogna, ora, ben capire cosa s'intende per immergersi. I primi due stati equiparati e considerati uno, sono detti immergersi nel sonno profondo perché entrambi gli stati sono un pensiero. Ma qualcuno ha mai visto la veglia immergersi nel sonno profondo? Allora, perché si dice che si è immersa? Perché non la si può vedere? Finché si è un vegliante o un sognatore, cioè finché si sperimenta uno stato, non si può avere esperienza del sonno profondo. Quando il vegliante è eliminato, allora c'è il sonno. Nel sonno profondo non c'è altro e in questo senso si dice che s'immerge, perché la veglia non è più separata dal sonno profondo. Quando si è in sonno profondo, dov'è la veglia come stato? Ci sono solo queste due alternative: o la si è lasciata fuori o la si è portata con sé per immergerla nel sonno profondo. Consideriamo la prima alternativa, quella di aver lasciato la veglia fuori mentre ci si immerge nello stato di sonno profondo. Ma lo stato di veglia non può essere lasciato fuori, perché l'*avasthā* richiede l'esperienza e se non c'è lo sperimentatore della veglia, come può esserci la veglia? Se non c'è chi sperimenta, come ci può essere lo stato? Infatti, quando ci si sveglia dal sogno, si dice forse che il mondo del sogno continua lì? No, perché il sogno è sogno finché lo si sperimenta e quando quella esperienza finisce, lo *svapna avasthā* finisce. Allo stesso modo, finché si sperimenta la veglia c'è lo stato di veglia e quando non la si sperimenta più il *jāgrat avasthā* cessa. Perciò non si può dire di aver





lasciato lo stato di veglia fuori dal sonno profondo. Non lo si può dire, perché non si può lasciare lo stato di veglia da qualche altra parte ed essere in sonno profondo. *Jāgrat*, è una *avasthā*, un'esperienza e se non la si sta sperimentando, non c'è quello stato. È cessato e non esiste più. Qualcuno potrebbe obiettare che anche se non la si sperimenta in sonno profondo, quando si ritorna allo stato di veglia lo si vede continuare. Chi afferma questo parla solo come un vegliante, perché un non vegliante non può pensare allo stato di veglia. Lo stato di veglia non si è mantenuto né lo si è lasciato da qualche altra parte. Esiste solo per chi lo sperimenta. Ma noi non stiamo parlando dal punto di vista del vegliante. Perciò chi dice: "Dopo il sogno torno alla veglia", sta parlando da vegliante. Ma quando si è in sonno profondo non si è un vegliante.

Se si dicesse che in sonno profondo non c'è la veglia perché essa si è immersa in *susupti*, questa sarebbe la seconda alternativa. "Se non esiste fuori deve essersi immersa in me. Dove altro potrebbe essere? La mia individualità s'immerge in me nel sonno profondo." Questo, sembrerebbe plausibile, ma chi ha mai visto ciò? Cioè l'individualità e il mondo della veglia si immergono nel sonno profondo che è infinito. Allora sono il sonno profondo e guardo la veglia. La veglia sorge in me, sta in me e s'immerge di nuovo in me e io rimango come sonno profondo. Questo è il terzo *pāda*. Quando tu sei il sonno profondo, tu sei l'acqua e la veglia è come l'onda. L'onda che sorge dall'acqua, sta nell'acqua e si rimmerge nell'acqua. Tu sei l'acqua e guardi l'onda. In precedenza, eri un vegliante che andava in sonno e ritornava alla veglia. Questo è il modo di pensare dell'uomo comune. In questo caso si va in sonno profondo come un ospite, perché all'inizio si appartiene alla veglia. Se in partenza si è un vegliante e, in quanto tale, si va in sonno profondo, allora si è come un ospite: si sta lì e poi si ritorna. Si pensa di andare in sonno profondo e di ritornare. Questo è il pensiero dell'uomo ordinario. Invece il *vivekin* dice: «Io ero la persona della veglia. Ma ora ho capito che sono il dormiente, in cui la veglia sorge e in cui la veglia s'immerge, essendo io il sonno profondo. In me, che sono il sonno profondo, sorge l'individualità e allora la veglia appare su di me e di nuovo s'immerge.» Questo è il terzo *pāda*. Il primo *pāda* era capire la veglia come *avasthā* e non come mondo; il secondo era equiparare veglia e sogno, che non sono due stati, ma sono uno, un pensiero. Nel terzo la veglia, che è diventata uno con il sogno, s'immerge nel sonno profondo. Allora la veglia appare e scompare nel sonno profondo. A questo punto non si sta più guardando dal punto di vista del vegliante, ma del dormiente.

*Susupti* è infinita, oltre lo spazio e il tempo. Se è infinita, come si può pensare che ci sia qualcosa al di fuori che entri in essa? Non c'è nulla dentro o fuori. È come quando si dice che lo spazio del vaso s'immerge nello spazio totale. Cosa s'intende con immergersi? Era forse separato prima? Se si dice che lo spazio parziale s'immerge nello spazio totale, si presuppone che lo spazio parziale fosse fuori dallo spazio totale. Presupponendo questo, si può anche pensare che si immerga nello spazio totale. Ma lo spazio dentro al vaso, è mai stato fuori dallo spazio totale? Fuori dove? Questo è senza senso. Presupponendo che fosse fuori, si dice che s'immerge. Questo è solo *adhyāropa*, in quanto il presupposto è errato. A questo punto *susupti* è *Turīya*. Infatti, solo per *Turīya* quel presupposto è negato. Questo è ciò che ti era sfuggito: che nulla può essere fuori dallo spazio. È proprio questo che cerchiamo di farti capire: che lo spazio nel vaso non è mai stato fuori. Il quarto *pāda* della *Māṇḍūkya Upaniṣad*, *Turīya*, insegna che l'essere fuori era sbagliato, in quanto lo spazio totale è infinito. Quindi nega la separazione. Questo è il vero significato di *neti neti*. Il pensiero che la veglia insorgesse dal



sonno profondo, apparisse e s'immergesse è un errore, perché nulla può sorgere dall'infinito. Nella serie numerica si può aggiungere o togliere qualcosa, ma nell'infinito non è possibile. Cosa significa infinito più uno? Da dove è spuntato quell'uno? Quell'uno faceva già parte dell'infinito. L'infinito include tutto. Quando questo *adhyāsa* è negato da *neti neti*, si comprende il *Turīya* non duale. Non ci può essere nulla al di fuori di *suṣupti*, perché è *ananta*. Come s'è detto, questo è il vero significato del *neti neti* com'è insegnato nelle *Upaniṣad*. Essendo non duale non può esserci nulla di separato; se fosse separato dovrebbe, appunto, immergersi. Prima si presupponeva che qualcosa fosse fuori e che poi s'immergesse. Ora si deve negare anche questo, perché anche la negazione richiede il presupposto che ci sia qualcosa al di fuori. Quindi, anche la negazione fa parte dell'insegnamento. Ma la Verità è oltre l'insegnamento, quindi non è richiesta nemmeno la negazione, perché la Realtà è non duale. Non duale significa che si nega un secondo. Ma la negazione è solo un metodo d'insegnamento. In quanto, della Realtà non puoi dire nulla perché solo È. Anche dire che è Tutto è solo insegnamento. Anche che sia onnicomprensivo è solo insegnamento. Anche che nulla sia fuori è solo insegnamento, perché, in realtà, il Sé non può essere insegnato. Quindi, ogni insegnamento presuppone un *adhyāsa* perché altrimenti non ci potrebbe essere insegnamento. La Realtà è oltre l'insegnamento. Questo è *Turīya*. Finché c'è insegnamento, *laya* significa che si presuppone un mondo al di fuori che s'immerga. Ma, poiché non è mai stato fuori, lo si nega, essendo un presupposto sbagliato.

Quindi, chi capisce questo, il *jñāni*, non agisce non essendoci il problema di agire o non agire, Solo presupponendo il corpo ecc., ci si pone il problema di agire e non agire: è l'individuo che compie il *karma* o rinuncia al *karma*. Nella vera natura di *Ātman* non c'è né fare *karma* né non fare *karma*, perché l'*Ātman* non è né *karma* né *saṁnyāsa*. Solo presupponendo il *karma* puoi parlare del *saṁnyāsa* e, quindi, si parla di rinuncia. Ma sulla vera natura dell'*Ātman* non si può dire nulla. Quando lo *śloka* dice che il *jñāni* non fa nulla, si presuppone la possibilità di compiere *karma*, ma questo viene negato. L'azione richiede un movimento da un punto a un altro. Ma quando si è tutto, non è possibile alcun movimento o azione. Il *jñāni* è tutto: non c'è in lui né *karma* né rinuncia. Perché il *karma* è presupposto e sovrapposto e così anche la rinuncia. Il *jñāni* è solo il Brahman non duale.