



MAITREYĪ

CONOSCENZE EMPIRICHE E CONOSCENZA VEDĀNTICA

In epoca primordiale è stato comunicato al Vedānta il supremo segreto. Questo segreto non deve essere trasmesso se non a chi è interiormente pacificato e abbia figli spirituali e discepoli a cui trasmetterlo (Śvetāśvatara Upaniṣad, VI. 22).

Questo articolo s'ispira agli insegnamenti trasmessi da Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī Mahārājaji e dalla sua scuola. *Jaya Gurudeva, Oṃ Guru Devaya Namaḥ!*

Le affermazioni upaniṣadiche “*Brahmai vedam viśvam*, Questo universo è solo Brahman” (*Muṇḍaka Upaniṣad*, II.2.11) e “*Ātmai vedam sarvam*, Tutto questo è solo Ātman” (*Nṛsiṃhottaratapaniya Upaniṣad*, VII) dichiarano che il mondo che percepiamo con i sensi è solo il Brahman, *Paramātmān*. Il mondo che vediamo¹, che si presenta ai nostri occhi, è invece basato sulla dualità tra colui che vede e l'oggetto visto, tra colui che compie l'azione e l'oggetto che riceve l'azione, tra colui che fruisce e la cosa fruita. Noi uomini, in quanto esseri trasmigranti, ci troviamo in questo mondo che impariamo a conoscere fin dal momento della nascita, e con cui, crescendo, un po' alla volta familiarizziamo. Nel mondo vediamo oggetti senzienti e insenzienti, mobili e immobili, tutti in continuo cambiamento. Questo cambiamento è dovuto alle loro modificazioni: nascita, crescita, deperimento e distruzione. Tutto il mondo è trasformazione, divenire. In questo mondo distinguiamo due cose: il soggetto (*viśayin*), cioè noi stessi, e l'oggetto (*viśaya*). Poiché usiamo come esempio la percezione della vista, il soggetto è qui definito *drṣṭr*, “colui che vede” e l'oggetto *drṣya*, “ciò che è visto”. Questo è lo stato di veglia (*jagrat avasthā*), in cui ci identifichiamo con la persona individuale, con il corpo, e in cui gli oggetti appaiono per separato, uno per uno, con le loro forme e colori.

Tutte le cose ci appaiono con il supporto del tempo e dello spazio. Nel tempo mutano e nello spazio si collocano. In base allo spazio, le cose sono “qui e lì” e in base al tempo “ora, prima e dopo”. Il tempo quindi ci appare diviso in passato, presente e futuro. In realtà, però, solo il presente “è”, solo nel presente c'è vera esistenza e coscienza. Il passato è una modificazione della mente, una memoria che sta soltanto nel nostro pensiero. Così pure il futuro è solo immaginazione, un pensiero ipotetico della mente: quindi, in realtà passato e futuro non esistono. Questo vale anche per lo spazio: sono io che, esistendo in questo corpo, mi pongo “qui”, e tutto ciò che vedo è “lì”, davanti a me. Nello spazio e nel tempo sono collocati gli oggetti. Essi ci appaiono come sostanza (*dravya*), qualità (*guṇa*), e azione (*kriyā*). Per esempio, un vaso, un piatto, un cavallo, una sedia, sono tutte sostanze e le loro qualità, cioè essere grandi o piccoli, rossi o neri ecc., sono *guṇa*; il fatto di crescere, spostarsi, rompersi o morire indica un'azione, *kriyā*, che è in relazione con tali sostanze.

Quando guardiamo il mondo, ne valutiamo gli oggetti, distinguendoli in “buoni” e “cattivi”. Dalle cose buone traiamo benefici desiderabili, mentre dalle cattive, frutti indesiderati. In questo modo conosciamo il mondo e lo relazioniamo ai nostri interessi. Quindi, noi esistiamo non solo come *drṣṭr*, osservatori, ma anche come *bhoktr*, fruitori. I fruitori, ovviamente, hanno bisogno di mezzi di fruizione (*bhoga*) e di oggetti di fruizione (*bhogyā*). Da ciò deriva che in questo mondo vi sono molte cose o idee che sono desiderate da alcuni, ma non da altri; come pure cose che molti desiderano allo stesso modo e allo stesso momento, per cui nascono conflitti dovuti alla competitività usata per ottenerli. Si trova

¹ Tradizionalmente le percezioni sensorie sono rappresentate sinteticamente del senso della vista.





questa relazione tra fruitore e frutto (*bhokṭṛ bhogya sambandha*) anche fra gli animali; perciò, tutti, esseri umani e animali, fruiscono gli uni degli altri, allargando sempre più il senso del “mio” (*mamakāra*), dal proprio individuo alla propria famiglia, gruppo, paese, a seconda di ciò a cui maggiormente s’identificano. Non solamente si desidera godimento e fruizione in questo mondo, ma anche in altri *loka* e altre vite, per cui si sono elaborate dottrine e azioni (*kriyā*) atte a ottenere benefici anche nell’aldilà. Per procurarsi i vantaggi e respingere gli svantaggi è necessario agire, quindi la fruizione ha bisogno di essere preceduta da una azione. Sono perciò preliminarmente indispensabili l’agente dell’azione (*karṭṛ*), l’azione (*karma*) e il frutto dell’azione (*phala*).

Sempre rimanendo nell’ambito dell’azione, gli oggetti sono in relazione tra loro in quanto *kārya-kāraṇa bhava*, cioè nel rapporto di causa ed effetto; infatti l’agente (*karṭṛ*) agisce per provocare necessariamente delle conseguenze, i frutti dell’azione, ossia gli auspicati oggetti di fruizione. Come si può osservare, anche causa ed effetto in sanscrito sono espressi da derivati della radice verbale *kr*, agire, fare, da cui proviene anche la parola *karma*. Affinché possa svilupparsi l’azione c’è bisogno di *vibhakti*, dei casi del nome, e di *kāraka*, gli “ingredienti” del *karma*, che nella grammatica rappresentano la relazione tra nome e verbo. Sei casi della grammatica sanscrita sono connessi all’azione, eccezion fatta per un ulteriore caso, il genitivo. Perciò le relazioni tra il nome e il verbo sono chiamate *kāraka*, cioè “che fanno l’azione (*kriyā*)”. Il grammatico Pāṇini espone i casi del sostantivo dal punto di vista conoscitivo (*jñāna dr̥ṣṭi*). Perciò *karṭṛ* è il soggetto e senza *karṭṛ* non c’è azione. Ogni azione comincia da *karṭṛ*. Il *karṭṛ* è autonomo, perché ha libertà di scelta e ha lo scopo di ottenere un risultato. Il *karṭṛ* usa gli strumenti: la cosa usata nell’azione è l’oggetto (*karman*). Per esempio: chi mangia è il *karṭṛ*, la cosa che egli mangia è l’oggetto; mangiare con le mani è lo strumento (*kāraṇa*). Per questa azione sono però necessari due strumenti: il primo sono i sensi, il secondo gli organi corrispondenti. Entrambi sono il terzo caso, lo strumentale (*kaṛaṇa*). Il quarto caso è di fine o scopo (*sampradāna*). Per esempio: “Vado a Delhi per un incontro”. Il quinto è l’ablativo (*apādāna*), che esprime da dove parte l’azione. Per esempio: “Io mangio dal piatto”. Il settimo è la base, il luogo dove si svolge l’azione (*adhikarāṇa*): “Cammino sulla terra, mangio sul tavolo, siedo sulla sedia”. Il sesto caso è il genitivo (*sambandha*), che, come si diceva, non è relativo all’azione, ma è la relazione tra due cose o due nomi. Il genitivo, quindi, non essendo relazionato a una azione, corrisponde a una apposizione o un attributo.

In questo modo si conoscono l’azione, gli strumenti dell’azione e i frutti dell’azione (*kriyā kāraka phala vyavahāra*). Nella relazione con l’azione, lo strumento e il frutto, l’uomo si determina in qualità d’agente (*karṭṛ*). È evidente che tutte queste relazioni sono finalizzate alla fruizione, per cui esse comportano una analisi in vista di discernere ciò che è favorevole da ciò che è avverso. In questo il comportamento dell’uomo è paragonabile a quello degli animali e, parzialmente, anche delle piante, essendo tutti esseri senzienti (*cit*), sebbene in misure e modalità diverse. Gli animali agiscono per cercare cibo o riparo dalle intemperie, sono attratti da atteggiamenti benevoli e rifuggono da quelli minacciosi.

Come gli animali, dopo che il loro udito ha percepito, rifuggono dai suoni ecc. che a loro appaiono sgradevoli, e invece s’avvicinano a quelli che sono loro gradevoli; e quando vedono un uomo avvicinarsi con un bastone alzato fuggono via pensando che li voglia bastonare, mentre s’avvicinano a quello che porta dell’erba in mano, così il saggio evita la presenza di malintenzionati violenti e brutali che brandiscono spade, mentre è attratto da persone di natura opposta. Perciò il comportamento degli uomini per quanto riguarda pramāṇa e prameya è simile a quello degli animali. È noto che gli animali usano i loro sensi senza discriminazione (viveka). Da questo accostamento si può trarre che, per quanto riguarda il comportamento empirico, l’uso dei sensi d’un saggio è paragonabile a quello degli animali inferiori (Brahma Sūtra Śaṅkara Bhāṣya, Upodghāta).



Persino le piante sembrano godere delle piogge e soffrire dell'arsura, pur non potendo reagire in quanto radicate in un luogo. Invece le cose insenzienti (*acit*) come metalli, pietre ecc., sono del tutto prive di questi comportamenti. Se l'acqua piovana cadendo su una pietra scivola via oppure imbeve la sabbia, non si può notare alcun godimento o sofferenza da parte loro.

La differenza tra l'essere umano e gli animali consiste nel fatto che questi ultimi non sono in grado di pianificare intellettualmente soluzioni per garantirsi l'esperienza del godimento e per evitare la sofferenza. Perciò, mentre gli animali hanno solo una naturale propensione all'azione, gli uomini hanno anche una capacità analitica basata sulla discriminazione. Le macchine, invece, sono del tutto prive d'ogni autonomia e agiscono solo seguendo gli ordini e i desideri dell'uomo.

Gli uomini, a loro volta, sembrano catalogabili in due tipologie diverse; la prima corrisponde a quelli che per loro natura sono capaci di una conoscenza limitata basata sull'osservazione di fenomeni ripetuti nel campo dell'agricoltura, dell'allevamento, dell'ordine sociale, politico ecc.; la seconda a coloro che sono dotati di un'intelligenza più acuta e che elaborano teorie sulla cui base ottengono dei risultati fruibili da tutti. Entrambe queste categorie, pur partendo da conoscenze tra loro diverse, agiscono tuttavia per ottenere dei risultati fruibili per sé e per gli altri, guidati da attrazione (*rāga*) e repulsione (*dveśā*). Se l'azione degli uomini di conoscenza limitata produce risultati per il benessere materiale della società, quelli di intelligenza più acuta hanno maggiormente contribuito alla produzione di oggetti che, pur avendo migliorato il tenore di vita generale, sono diventati oggetti di godimento e quindi desiderati da tutti tanto da scatenare competitività e aggressività pur di ottenerli. Questi uomini di intelligenza più acuta hanno anche prodotto oggetti distruttivi per assecondare queste competitività e aggressività. Ciò vale sia a livello del singolo sia per gruppi sociali o nazioni intere.

Riassumendo, gli uomini osservano e conoscono il mondo esterno e i suoi oggetti per mezzo dei sensi. I sensi, riportando l'informazione alla mente, provocano l'improvvisa sensazione che l'oggetto percepito è piacevole o sgradevole. A sua volta la mente riferisce all'intelletto, il quale, discriminando ciò che di piacevole potrebbe essere fruito, formula una decisione ad agire di conseguenza. Perciò, come in precedenza siamo risaliti dalla fruizione all'azione, è ora arrivato il momento di dedicare la nostra attenzione alla discriminazione ossia al processo conoscitivo.

L'individuo non è il Signore, perciò è limitato alla sua condizione di fruitore: ma, quando raggiunge la conoscenza del Signore, si libera da ogni limitazione (ŚU I. 8).

Perciò la conoscenza che abbiamo del mondo esterno e degli oggetti che osserviamo, siano essi persone, animali, piante o cose insenzienti, è una conoscenza di una realtà comprovata (*pramāṇa siddha*) oppure è una conoscenza basata su un'idea corrente (*pratīti siddha*)? Questa domanda si pone perché ognuno ha esperienza diretta soltanto di se stesso. Per esempio, quando una persona a noi vicina si lamenta per improvvise ripetute coliche acute, noi non siamo in grado di capire e partecipare a questa situazione dolorosa, in quanto si tratta di una esperienza che non è nostra.

La conoscenza che denota una cosa "come è" è chiamata *saṃyaj jñāna*, conoscenza corretta, e gli strumenti per ottenerla sono i *pramāṇa* ossia i mezzi di conoscenza riconosciuti validi. Quindi l'uomo è anche un *pramāṭṛ*, cioè un conoscitore (*jñāṭṛ*)¹ che usa i *pramāṇa*¹. Il *pramāṇa* ci fa conoscere l'oggetto

¹ È qui necessario precisare alcuni termini del lessico vedāntico: l'uomo come soggetto (*viśayin*) che si rivolge agli oggetti (*viśaya*) del mondo per conoscerli è dunque un *jñāṭṛ*. Per conoscerli usa i validi mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) e perciò oltre a essere *jñāṭṛ* è anche un *pramāṭṛ*. Non si confonda *jñāṭṛ* con il *jñāni*, che è l'illuminato, il conoscitore dell'Assoluto.



“così com’è” e soltanto in quel caso può essere definito mezzo valido di conoscenza. Ma qui ci si può chiedere: si deve considerare che l’oggetto esiste realmente in quel modo perché il valido mezzo di conoscenza lo ha descritto così oppure è il *pramāṇa* che deve essere considerato valido mezzo di conoscenza perché descrive l’oggetto com’è? Quando nel *pramāṇa* ci sono dei difetti l’oggetto descritto può essere conosciuto erroneamente. In questo caso, a sostegno del *pramāṇa*, si deve usare l’analogia o una prova corrispondente: un oggetto non può solo apparire, ma deve anche corrispondere alla sua funzione. Per esempio un mango di plastica può essere considerato erroneamente reale. Ma, poiché non lo si può mangiare, si ha la prova che non assolve alla funzione del vero mango, perciò il *pramāṇa* era stato difettoso nella sua funzione. Se a distanza si vede dell’acqua, per sincerarsi che non si tratti d’un miraggio, ci si dovrà avvicinare, comprovare che è bagnata e che può essere bevuta. Perciò si ha la prova che il *pramāṇa*, in questo caso, non aveva fallito. Invece se diamo credito al *pramāṇa* in modo acritico senza verificarne la veridicità, possiamo confondere il luccichio della madreperla e prenderlo per argento. L’errore, comunque, non sta nella percezione (*pratyakṣa*), perché il luccichio è vero; perciò l’errore sta nella nostra mente che lo interpreta come fosse argento. Qualcuno può anche credere che un’opinione condivisa da molti debba essere considerata vera. Ma se, per esempio, in una corsia d’ospedale tutti i malati sono febbricitanti, essi potrebbero credere che il riscaldamento sia eccessivo. Questa opinione condivisa è erronea, in quanto è dovuta alla generalizzazione della percezione dei malati; se una persona sana entrasse nella sala, potrebbe verificare che, invece, la temperatura è fresca.

Abbiamo già discusso se gli oggetti si definiscono in base ai *pramāṇa siddha* o su correnti credenze (*pratiti siddha*). Ma cosa succede quando i *pramāṇa* stessi non ci indicano la cosa in maniera esatta? A questo non possiamo obiettare che “Ciò che è visto dagli occhi non può essere ritenuto falso”. Il problema è se gli occhi ci mostrano la cosa com’è oppure no. In questo caso ci sono due possibili difetti: il primo consiste nel difetto dell’organo: per esempio il daltonico e l’astigmatico hanno una visione alterata dovuta a una malformazione dell’occhio. Il secondo, invece, consiste nell’errore di valutazione della mente. Per esempio chi vede una nube alzarsi su una montagna può pensare che sia fumo provocato da un fuoco oppure che sia nebbia che si solleva oppure che sia il vento ad alzare polvere. Supponendo che solo una di queste interpretazioni sia vera, le altre due sono imputabili a un errore interpretativo della mente. Ma questi sono errori che si limitano all’esperienza empirica.

Quello che a noi interessa a questo punto è stabilire se i *pramāṇa* consentono o no di avere una conoscenza della vera natura dell’oggetto. La scienza afferma che un oggetto è una sostanza che occupa uno spazio. Ma cosa intende quando afferma che l’oggetto esiste? Come nel sogno noi vediamo con gli occhi della mente un oggetto che occupa uno spazio nel mondo onirico, così nella veglia gli oggetti ci appaiono collocati in un certo spazio. Tuttavia riconosciamo che gli oggetti che abbiamo visto nel sogno sono falsi. Questa convinzione sulla loro falsità è dovuta anche alla constatazione che in veglia noi non possiamo agire nei confronti di quegli oggetti né possiamo fruire di essi. Il fruitore, dunque, necessita di essere preliminarmente agente dell’azione e, allo stesso modo, l’agente ha prima bisogno di essere un conoscitore (*jñātr*). Se pensiamo che la fruizione è la nostra natura essenziale, ben più essenziale è la facoltà di agire; e ancor di più lo sarà la capacità di conoscere, perché senza conoscenza non è possibile decidere di compiere l’azione corrispondente né senza azione è possibile ottenere dei risultati fruibili.

¹ Strumenti riconosciuti validi in quanto mezzi di conoscenza, cioè: *pratyakṣa*, la percezione, e *anupalabdhi*, la constatazione dell’assenza d’un oggetto, sono attuate tramite le facoltà di sensazione; *anumāna*, la deduzione o inferenza, *upamāna*, la comparazione, *arthāpatti*, la supposizione o l’ipotesi vengono compiute per mezzo della mente (*manas*) e dell’intelletto (*buddhi*).



Per quanto riguarda l'indagine sul mondo empirico, la funzione di soggetto conoscitore (*pramātr*) e l'uso dei *pramāṇa* può considerarsi sufficiente, anche perché se negassimo ciò non potremmo compiere alcuna azione e non saremmo capaci di fruire di alcunché. Tutte le scienze portano a risultati in accordo con i *pramāṇa*. Ma questa conoscenza è inconfutabile? Quello che è stabilito sulla base della percezione, può essere una verità assoluta? Se due gruppi di persone discutono sostenendo idee opposte, entrambi si baseranno sui *pramāṇa* a sostegno delle proprie idee. Allora, questo vuol dire che i *pramāṇa* possono aiutare a sostenere due posizioni tra loro incompatibili. Se l'uso dei *pramāṇa* da parte dei due gruppi contendenti conduce a risultati opposti, è lecito imputarne la responsabilità ai *pramāṇa* stessi? Dato che una parte sostiene che certi oggetti sono reali e la parte opposta sostiene che essi sono irreali, non è corretto mettere in dubbio l'efficacia dei mezzi di conoscenza prima ancora di ampliare la discussione (*vicāra*), non sulla realtà o irrealtà degli oggetti, ma sulla discriminazione tra la Realtà e la non realtà.

Infatti la conoscenza empirica si basa *in primis* esclusivamente sul *pramāṇa* della percezione sensoriale. Vale a dire che tutti, scienziati compresi, iniziano la loro indagine conoscitiva del mondo esterno per mezzo dei cinque sensi. Solamente in seguito si passerà all'uso degli altri *pramāṇa* per poter procedere nell'indagine. Ciò significa che preliminarmente tutti s'identificano con il proprio corpo. Facciamo un esempio: supponiamo che a una certa distanza ci appaia alla vista un serpente. A questo punto la mente può sollevare un dubbio: "Si tratta di un serpente o di una corda?" Per verificare, ci avviciniamo, lo esaminiamo, lo tocchiamo e stabiliamo quello che è. Ciò che è stato visto come un serpente era dovuto all'erronea valutazione della mente (*manas*) di quanto riportato dalla vista, mentre il dubbio è provenuto dall'intelletto (*buddhi*). La vista, la mente e l'intelletto sono comunque funzioni dipendenti dal corpo; il nostro avvicinarci, esaminarlo e toccarlo sono state azioni possibili solo con l'aiuto del corpo. Perciò nessuno potrebbe affermare di aver verificato per mezzo dei *pramāṇa* che si trattava di una corda senza fare intervenire i sensi, la mente, l'intelletto e il corpo che è il supporto di tutti loro: dunque, il presupposto per qualsiasi indagine sul mondo esterno, compresa la ricerca scientifica, si basa sulla convinzione che il corpo è il nostro "io" e la mente e i sensi (*antaḥkāraṇa*) il nostro "mio". Il corpo è l'"io" perché io sono direttamente il conoscitore (*pramātr*) in quanto corpo.

E "io" corpo utilizzo i sensi e la mente come miei strumenti ausiliari, perciò li considero "mio" (*mama*). Qualcuno potrebbe obiettare: "Non è vero, è la mia ragione a essere il *pramātr*". Ma allora perché l'obiettore la definisce "mia" ragione e non semplicemente "io"?

Śaṃkara all'obiezione "Com'è che i *pramāṇa*, come la percezione, la deduzione e perfino gli *śāstra*, sono cose che appartengono agli ignoranti?"; risponde: "Perché per i *jñāni*, che non si identificano al corpo e ai sensi come all'"io" e al "mio", non sono affatto rilevanti né la capacità di conoscere (*pramātrtva*) né le relazioni dei *pramāṇa*."

"Questo corpo, o figlio di Kunti, è chiamato campo; i sapienti chiamano il suo conoscitore il Conoscitore del campo." (BhG XIII. 1)

Con la parola "corpo" il Signore specifica l'oggetto a cui si riferisce il pronome "questo". Il "campo", il corpo, la prakṛti inferiore, viene chiamato così o perché è protetto da ciò che gli può nuocere, o perché è soggetto alla distruzione o perché tende al declino o perché in esso i frutti delle azioni vengono raccolti come in un "campo". (BhGŚBh XIII. 1)

"Sappi che io sono il Conoscitore del campo in tutti i campi [il Testimone], o Bharata, per me la conoscenza del campo e la conoscenza del conoscitore del campo è la Conoscenza." (BhG XIII. 2)

[...] Vediamo poi che l'ignorante considera il corpo come il Sé; che è mosso dall'attaccamento, dall'odio e da altre passioni, che compie azioni rette o disarmoniche, che nasce e muore. Con nessuna argomentazione, invece, si può



negare che i liberati, sapendo che il Sé è distinto dal corpo, rinuncino all'attaccamento e all'odio e non si impegnino più in azioni rette o disarmoniche sulla spinta di quelle passioni. In tal caso, il Conoscitore del campo, che metafisicamente è Īśvara stesso, appare come un trasmigrante a causa delle differenziazioni causate dalle sovrapposizioni dell'ignoranza, al punto tale che il Sé è identificato con il corpo ecc. Questa è una verità comprovata: la rappresentazione mentale che induce a confondere il Sé con il non-sé [il corpo ecc.], comune a tutte le creature, è determinata dall'ignoranza, proprio come [al buio] si scambia un tronco d'albero con un uomo, sebbene nessuna qualità essenziale dell'uomo appartenga realmente al tronco e viceversa. Allo stesso modo, la coscienza non appartiene mai realmente al corpo, né le proprietà del corpo, come piacere, dolore e tristezza, appartengono alla Coscienza, al Sé, poiché, come il declino e la morte, queste proprietà sono attribuite al Sé per ignoranza [...] (BhGŚBh XIII. 2).

I conoscitori (*jñāni*), di cui parla Śaṅkara, non sono affatto i conoscitori-*pramāṭṛ*: solo la gente comune, scienziati compresi, fanno parte di quest'ultima categoria quando affermano di essere dei conoscitori identificando il proprio "io" al corpo e i sensi e la mente al "mio".

Immersi nell'ignoranza, gli intelligenti che si reputano dotti vagano confusi come ciechi guidati da un cieco (Kaṭha Upaniṣad, I. 1. 5).

Queste due identificazioni non sono stabilite in base ad alcun *pramāṇa* e questa convinzione si appoggia solo sulla consuetudine (*pratīti*). Tutto ciò dimostra che rientrano nel dominio dell'ignoranza (*avidyā*). Anche quando i *pramāṭṛ* affermano che in base ai *pramāṇa* essi distinguono fra conoscenza e ignoranza, questi ragionamenti sono solo conoscenza e ignoranza in rapporto a oggetti conoscibili (*prameya*). Ciò che si deve stabilire è se quelle conoscenze empiriche siano Conoscenza in senso assoluto oppure solo una corretta conoscenza. Se le relazioni empiriche non sono Conoscenza in senso assoluto, allora sorge il dubbio che *pramāṇa* e *prameya* siano solo effetti di *avidyā*. Ovviamente per i testi scientifici *pramāṇa* e *prameya* sono necessari. Ma soltanto su questa base, e senza allargare l'orizzonte dell'indagine conoscitiva, non si può affermare che siano assolutamente veri. Scienze come la matematica e l'astronomia hanno spiegato i loro teoremi seguendo la logica al fine di dimostrare la verità relativa al loro campo d'azione. Ma in questi casi non ci si pone il problema se esiste o no una capacità di conoscenza (*pramāṭṛtva*), che è data per scontata. Al livello del loro dominio empirico, questi *pramāṇa* portano a una corretta informazione (*samyaj vidyā*). Ciò nonostante essendo il *pramāṭṛ* e il mondo, che egli indaga (*prameya*), sottoposti a continuo cambiamento, questa conoscenza è corretta relativamente, in quanto anch'essa mutevole, come si può vedere dalla continua elaborazione di teorie in cui l'ultima smentisce le precedenti. Inoltre, poiché non affrontano dal punto di vista assoluto la questione che concerne *pramāṭṛtva*, è lecito affermare che ciò che riguarda i *pramāṇa* è un prodotto di *avidyā*. Come s'è detto sopra, senza l'identificazione dell'"io" con il corpo e del "mio" con i sensi e la mente ecc. non è possibile *pramāṭṛtva*, ossia non si può essere conoscitori (*pramāṭṛ*) degli oggetti esterni. Quando la mente e i sensi non sono in contatto con il mondo esterno tramite il corpo, la conoscenza degli oggetti esterni non è possibile, come avviene nello stato di sogno.

[Quando la vista] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non vede". [Quando l'olfatto] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non odora". [Quando il gusto] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non gusta". [Quando la parola] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non parla". [Quando l'udito] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non ode". [Quando il *manas*] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non pensa". [Quando il tatto] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non tocca". [Quando l'intelletto] *s'identifica* [con il corpo sottile], *la gente dice*: "Egli non capisce" (BU IV. 4. 2).

Gli scienziati, come d'altronde tutti gli uomini ordinari, partono nella loro indagine degli oggetti del mondo dando per scontato di essere dei conoscitori, pur identificandosi di fatto al corpo. Ora, se vogliamo stabilire che il corpo e i sensi ecc. esistono, dobbiamo essere forzatamente dei (*pramāṭṛ*).



Tuttavia, prima di prendere in considerazione d'essere il conoscitore, è necessario accettare che corpo, sensi ecc. esistono. Si crea dunque l'errore logico della mutua dipendenza (*anyonyāśraya*). Perciò la certezza di avere corpo e sensi è stabilita come un assioma generalmente accettato senza alcuna dimostrazione.

Nella prospettiva di *Vedānta vicāra* non è più possibile identificarsi al corpo, perché corpo, sensi, mente ecc. devono essere considerati oggetti. Il corpo allora diventa un oggetto di conoscenza (*prameya*) da parte dei sensi: ognuno può toccare il proprio corpo, vederlo, ascoltarlo ecc. I sensi, a loro volta, diventano l'oggetto di valutazione da parte della mente: "Quello che ho visto mi è piaciuto; ho toccato e ne sono disgustato ecc.". Anche la mente diventa oggetto d'indagine da parte dell'intelletto (*buddhi*): "Ho capito e ne sono soddisfatto; non ho capito e mi sento a disagio."

Quando prendiamo in esame l'intera serie di *pramāṇa* basati su sensi, mente e intelletto, non abbiamo a nostra disposizione alcun altro *pramāṇa*. Su quale altra entità dobbiamo allora appoggiarci se non sull'Intuizione, vale a dire sull'*anubhava*? L'*anubhava* è distinto dall'esperienza percettiva (*pratyaya anubhava*) e dalle esperienze psichiche (*vedana anubhava*) mentali o intellettuali che siano; è ciò che illumina tutte queste esperienze empiriche o corporee sulla base della sua natura essenziale che è Conoscenza-Coscienza.

Chi risiede nell'intelletto ed è diverso dall'intelletto, che l'intelletto non conosce, che ha l'intelletto come corpo, che dirige l'intelletto dall'interno, quello è il tuo il reggitore interno, l'Ātman immortale, (BU III. 7. 22)

Solo questa è la nostra vera natura che il *Vedānta* chiama *Ātman*. Quando si afferma che l'*Ātman* della natura dell'*anubhava* è autostabilito (*svayam siddha*), non si intende paragonarlo a un assioma o a un postulato scientifico. Questi ultimi sono stabiliti solo perché, accettandoli, si può sviluppare una teoria scientifica per mezzo della logica e del ragionamento, pur non essendo affatto dimostrati né sperimentati. Si tratta comunque di verità empiriche. L'*Ātman*, invece, è una Intuizione universalmente sperimentata che non può essere né ottenuta né rifiutata, in quanto ogni essere cosciente sa di esistere. La sua esistenza non può essere affermata né negata per mezzo dei *pramāṇa*, perché la sua esistenza o non esistenza deve essere stabilita da quella stessa esperienza intuitiva.

Nessun valido mezzo di conoscenza (pramāṇa) può considerare come oggetto il Sé e neanche il sé individuale così ben noto a tutti; ed è così per la semplice ragione che è l'Ātman a usare i mezzi di conoscenza quando indaga la natura di tutto ciò che è oggettivo.¹

Questa Intuizione non equivale all'affermazione di un postulato che dichiara: "Supponiamo che questa esperienza intuitiva esista.", perché non si tratta di supposizione, ma della certezza di esistere che ognuno ha. A questo proposito Śaṅkara ci insegna che se si considera erroneamente e si confondono tra loro l'*Ātman* autoesistente e l'*anātman*, come il corpo, i sensi ecc., accettati dalla credenza corrente, si considera erroneamente la natura essenziale dell'uno come se fosse quella dell'altro. Ora, anche se entrambi sono di natura estremamente diversa, la gente che non è in grado di distinguerli tra loro, e come risultato di questa conoscenza erronea, compie le sue azioni empiriche nell'ottica dell'"io" (*aham*) e del "mio" (*mama*).

Spinto dall'impulso dei guṇa, il Sé giunge a credersi identificato [abhimāna] a un particolare individuo. Concependo pensieri come "io", "quello" o "questo è mio", ecc. egli s'imbrogliava da solo come un uccello preso al laccio che si dibatte. Perciò il Sé preso da desiderio, identificato a pensiero, volizione e senso dell'"io", è limitato (MU VI. 30).

¹ Svāmī Satchidānandendra Sarasvatī, *Dottrina e Metodo dell'Advaita Vedānta*, Aprilia, NovaLogos, 2015, p. 132.





Quando si dice “prendendo erroneamente l’uno per l’altro”, non si vuole intendere come quando si confondono una moneta di rame e una di bronzo. È piuttosto come la mescolanza di latte e acqua che è considerata come se fosse solo latte. Così gli ignoranti considerano la mescolanza dell’Ātman e dell’anātman come “io”. La mancanza di discriminazione porta a definire l’“io” come fosse corpo, sensi e mente, e a compiere le azioni affinché l’“io” si estenda nel “mio”.

Ora passiamo ad analizzare questa entità chiamata “io”. L’“io” non possiede alcun organo, è un’esperienza unitaria e non composta da parti. Infatti dell’“io” non abbiamo la concezione del plurale, in nessuna lingua esiste un pronome “ii”. Quello che vediamo separato dall’“io” lo definiamo “tu” “egli”, “voi”. “Noi” non è il plurale di “io”, ma vuole dire “io e tu”, oppure “io e voi”. L’“io” si pone come soggetto e considera tutti gli altri, tu, egli, voi ed essi come oggetti e perciò separati da lui. Tra gli oggetti, l’“io” agirà in modo da appropriarsi di ciò che lo attrae, cercando di farlo diventare “mio”. In questo modo il “mio” diventa una estensione dell’“io”. Non per nulla, capita di dire “Io ho organizzato una festa per gli ospiti”, intendendo “Mia moglie e la mia servitù hanno organizzato una festa per gli ospiti”, in quanto si considera moglie e servitù come una estensione del proprio “io”. È perciò evidente che c’è una reciproca sovrapposizione (*adhyāsa*) tra l’“io” e l’Ātman.

Il fatto che in questa entità chiamata “io” sia implicito l’adhyāsa di due cose non appare chiaro a nessuno. Se i vedāntin dicono che l’Ātman e l’anātman, confusi tra loro, hanno dato origine a questo errore dell’ “io”, tutti rimangono sorpresi e s’arrabbiano. Che questo “io” sia una unica e sola entità, a loro sembra così ovvio! Così il senso dell’“io” (aham mati), come un passerotto, vola da un posto all’altro e su qualsiasi cosa si posi la rende come se fosse “io”. Perciò la scrittura afferma: “Io penso, conosco, respiro, vedo, odo, salto, parlo, tocco, odoro ecc” (BU IV.4.5). Tutto questo è solo “io”! Nella nostra sfera empirica vediamo che un dirigente affida agli impiegati suoi sottoposti, vari lavori. È sempre l’io il soggetto che svolge tutti questi compiti. “Io sentii il frutto cadere, io andai lì, io presi il frutto in mano, io lo annusai, io lo tagliai con un coltello e io lo misi in bocca; io lo mastica, io lo gustai, io lo inghiottii e io mi sentii soddisfatto!” In questo modo, se queste conoscenze dell’“io” che riferisce tutto a se stesso non è avidyā, che cos’altro potrebbe essere?¹

Qui abbiamo tutto il processo con cui l’“io”, attraverso i sensi, porta alla mente le sensazioni che provengono dal mondo esterno; la mente ne informa la *buddhi*, la quale decide di agire in modo da impadronirsi dell’oggetto (*mamakāra*) e di fruirne. Dunque abbiamo due tipi di facoltà (*indriya*): attraverso i sensi e la mente (*antahkāraṇa*), io sono un conoscitore e conosco. La mia natura è essere conoscitore (*jñātr*). Però si usano anche volontà e i *karmendriya*: infatti i *karmendriya* agiscono perché c’è una volontà della mente, perché l’azione ha bisogno della volontà.

L’uomo è permeato di volontà; per questo quando finisce di vivere diventa ciò che ha voluto fare in questo mondo. Perciò è obbligato a esercitare la sua volontà (Chāndogya Upaniṣad, III. 14. 2)

La volontà agisce a due livelli, quello della mente e quello dei *karmendriya*. La volontà spinge ad agire e l’azione della mente è l’immaginazione. I *jñānendriya* sono indipendenti dalla volontà, perciò si attivano senza sforzo, in quanto nella Coscienza non c’è volontà. Quindi neppure nella conoscenza c’è volontà. Il suono arriva all’udito senza sforzo da parte dell’udito. Questa è la differenza tra conoscenza e azione. È il soggetto (*pramātr*, *viṣayin*) che vuole agire e di conseguenza diventa *kartr*. *Jīva* è *kartr*: ciò significa che quando vuole, agisce con i *karmendriya* nel mondo esterno e quando agisce con la mente usa l’immaginazione e il ricordo. Ma nella mente non c’è solo l’immaginazione, c’è anche la comprensione. La conoscenza-comprensione accade, non si può volerla, perché nella volontà la mente

¹ Swami Satchidaanandendra Saraswati, *The Reality beyond all empirical dealings*, Bangalore, APK, 1989, p. 22.





immagina o ricorda, ma nel *jñāna* la mente deve solo capire. Quando arriva un suono prende posto la conoscenza. La parola è un suono e, quando ti colpisce, capisci. Nella conoscenza la cosa accade. Conoscere non è volontà. Come abbiamo visto, il *jīva* quando conosce attraverso i sensi (*jñānendriya*) è *jñātr*, quando invece agisce attraverso i *karmendriya* o a livello della mente è *kartr*. Infine il *jīva* è *bhoktr*, il fruitore. Questi tre sono connaturati e coesistenti al *jīvātman*. Attraverso i sensi prova esperienze a livello corporeo, cioè in *annamāyakośa*. Le esperienze di piacere e dolore sono provate a livello dei *prāṇa*, come per esempio la fame e la sete, che sono sofferenze interne. Fame, sazietà, ecc. avvengono nel *prāṇamāyakośa*. Se l'informazione ricevuta dai sensi piace o disgusta, ciò avviene in *manomāyakośa*. Questo è il livello emotivo, in cui si prova l'amore e l'odio. La medesima informazione appare favorevole o sfavorevole a livello intellettuale, cioè in *vijñānamāyakośa*. Tutto questo è felicità o infelicità: questo è il *saṃsāra*.

Perciò l'*Amarakośa* afferma: “*Avidyā hammatihī*”, cioè “Il senso dell’“io” è ignoranza”. Dunque ora dobbiamo capire la relazione che intercorre tra conoscenza e ignoranza. Come si è dimostrato in precedenza, che il corpo e i sensi esistano è il punto di partenza indiscusso per qualsiasi indagine conoscitiva rivolta al mondo esterno. Si tratta quindi di una credenza inveterata, cioè un fatto indimostrabile per mezzo dei *pramāṇa*. Di fatto, la conoscenza che si appoggia su tale credenza è effetto di *avidyā*. Questa conoscenza pare svilupparsi per gradi come effetto di una azione conoscitiva. Secondo i logici, quando la mente, rivolgendosi verso gli oggetti esterni, entra in contatto con i sensi, questa conoscenza si sviluppa dalla relazione tra mente, sensi e oggetti esterni. Ma in realtà, noi vediamo l'oggetto non appena apriamo gli occhi; e la mente e i sensi non possono funzionare, ossia brillare, senza la luce della Coscienza. Come uno specchio non brilla di per sé, ma solo se colpito dalla luce, così la mente e i sensi brillano solo con la luce della pura Coscienza (*śuddha Caitanya*). I sensi, indagando un oggetto, ne percepiscono solo la forma; poi la mente, riunendo i dati di questa forma che i cinque sensi le riferiscono, elabora una cognizione coerente dell'oggetto; infine l'intelletto lo determina. Perciò tutte queste sono conoscenze con distinzione (*savikalpa*). Invece la Coscienza del Sé è senza distinzione (*nirvikalpa*). Essa è paragonabile al sole che, senza alcun movimento o azione, illumina tutto. In questa conoscenza non c'è alcuna distinzione tra conoscente, conoscenza e oggetto di conoscenza, in quanto per sua natura è non duale, infinita e immutabile. Perciò la vera conoscenza è la Coscienza del Sé, è l'esperienza intuitiva (*anubhava*), che rimuove le sovrapposizioni dovute all'ignoranza.

L'ignoranza è transitoria, la Conoscenza è eterna. Completamente differente da esse è colui che, immortale, infinito e identico al Brahman che le contiene entrambe, domina sia la Conoscenza sia l'ignoranza (ŚU V. 1).

Quando la nuvola si sposta, gli occhi possono vedere il sole. In questo caso non si può affermare che il sole sia nato. Quando invece diciamo che una conoscenza sorge, si sviluppa e si conclude, dobbiamo chiederci se essa davvero nasce dal nulla. I pensieri nascono nell'*antaḥkāraṇa* e per questa ragione si suole sostenere che la conoscenza nasce. Questa conoscenza, prodotta dalla mente e dai sensi, applicata alla realtà empirica (*vyāvahārika sattā*), come pure l'ignoranza, che la conoscenza empirica si sforza di rimuovere, avvengono comunque nell'ambito dell'*avidyā*, perciò bisogna ricorrere a una Conoscenza che trascenda queste relazioni duali. Essa è la Conoscenza che sorge dallo studio delle *Upaniṣad* (*śāstrajanyajñāna*). Le scritture ci mostrano la realtà com'è, prendendo come supporto solo l'*anubhava*. Infatti le *Upaniṣad* riportano le esperienze realizzate intuitivamente dai *jñani* del passato, e tali esperienze non possono essere conosciute per mezzo di alcun valido strumento di conoscenza mondana (*pramāṇa*); anzi, al contrario, sono la base stessa per provare la validità di quegli strumenti.



In apertura è stata chiarita la natura essenziale dei gradi dell'intuizione, paragonata al processo di indagine basato sui validi mezzi di conoscenza. Abbiamo dimostrato che i *pramāṇa* sono tutti dipendenti dal corpo e applicabili soltanto a una conoscenza empirica. Ora abbiamo considerato un ulteriore mezzo di Conoscenza fornito dalla *śruti*, in accordo con la propria esperienza intuitiva. Solo questo è l'ultimo valido mezzo (*antyaṣramāṇa*). Quando si afferma che le *Upaniṣad* sono *antyaṣramāṇa*, ciò non significa che devono essere credute come articoli di fede. Le scritture indicano l'ultima realtà in accordo con l'esperienza intuitiva di ognuno; dopo aver mostrato la realtà, non è più possibile dubitare della loro veridicità: questo è il vero significato di *antyaṣramāṇa*. Le *Upaniṣad* ricordano a ognuno la propria esperienza intuitiva che sempre esiste, affermando che non siamo dotati di corpo, sensi e mente.

“Non c'è nessuno che vede se non Lui.”¹ Il Signore supremo è conosciuto come Sé conoscente (vijñānātman) differente da colui che agisce nel corpo, sperimentatore, sovrapposto dall'ignoranza (avidyā).²

Quindi la nozione che siamo dei *pramāṇī* è una proiezione di *avidyā*. Per questa ragione tutti i *pramāṇa*, che il *pramāṇī* usa per conoscere gli oggetti che lo circondano, sono suggeriti da *avidyā*. Questi *pramāṇa* sono reali nel dominio di *avidyā*; ma osservati dal punto di vista dell'esperienza intuitiva non duale, si capirà che le relazioni dei *pramāṇī* e dei *prameya* sono false ed erronee. Perciò non siamo veramente *pramāṇī*, non siamo anime trasmigranti, ma quel Supremo Sé che è l'ultima e assoluta realtà.

Quando i *vedāntin* s'affidano alla *śruti* perché in accordo con la loro esperienza intuitiva, sulla base dell'*antyaṣramāṇa* essi affermano che i *pramāṇa* sono suggeriti solo da *avidyā*. Questo porta a dire che anche le *Upaniṣad* non sono affatto validi mezzi di conoscenza. Tuttavia questo riguarda una visione particolare della *śruti* per cui essa diventa mezzo non valido solo dopo che si è riconosciuta la verità che l'*Ātman* è il Brahman non duale. In questo senso la *śruti* è chiamata *antyaṣramāṇa*, ultimo mezzo valido di conoscenza; cioè dopo che gli insegnamenti delle scritture sono riconosciuti intuitivamente, allora il fatto di usarli come *pramāṇa* diventa inutile. Dravidācārya afferma a questo riguardo:

La śruti diventa un valido mezzo per conoscere la verità solo perché ci esorta a rimuovere dall'ultima Realtà tutte le caratteristiche che non le appartengono.³

In realtà la vera Conoscenza non ha né nascita né sviluppo né distruzione. Infatti la conoscenza che è permessa dai sensi, mente e intelletto non riguarda la Conoscenza assoluta, perché corpo, sensi e mente sono strumenti mutevoli, come anche gli oggetti che essi indagano. Perciò le *Upaniṣad* affermano che l'*Ātman* non possiede corpo, sensi e mente: esso è *aśarīra*, privo di corpo, *acakṣuṣka*, privo della vista, *aprāṇohiamaṇāḥa śuddhaḥa*, privo di *prāṇa*, privo di mente, puro. Nel sonno profondo l'*Ātman* non vede nulla, perciò è evidente che la facoltà di conoscere (*pramāṇīrtva*) non è la natura essenziale dell'*Ātman*. L'*Ātman* è solo della natura di *Caitanya*. La Conoscenza assoluta non ha oggetto perché non duale, perciò è la Coscienza, la quale non ha alcun oggetto.

Tutti noi in sonno profondo ci immergiamo e diventiamo uno con la nostra natura essenziale di Essere: quest'ultima è solo Brahman, pura Esistenza. (ChU VI. 8. 1)

L'*Ātman*, in realtà, è la Coscienza in tutti e tre gli stati:

¹ BU III. 7. 23.

² BSŚBh I. 1. 17.

³ Swami Satchidaanandendra, cit. p. 36.





Colui che conosce sia il sogno sia la veglia con la sua esperienza intuitiva, solo lui è Ātman che è il Signore supremo; se uno Lo conosce non prova dolore. (Kaṭha Upaniṣad, II. 1. 14)

In questo testo troviamo la logica dello *śāstra*, che è in consonanza con l'esperienza intuitiva, indipendente da *pramāṭṛtva* e che, perciò, non è la dialettica dei logici, che si esprime per mezzo di frasi che appartengono alle cinque parti del *Nyāya*. Colui che vede il sogno non è il *pramāṭṛ* della veglia, perché corpo, sensi e mente, che sono gli accessori di *pramāṭṛtva*, non esistono affatto nel sogno.

Li [in sogno] non ci sono né carri né animali a cui aggiogarli né strade, ma Egli [l'Ātman] crea i carri gli animali e le strade. (BU IV. 3.10)

Allo stesso modo il corpo, i sensi e la mente del sogno non esistono affatto nella veglia; tuttavia noi affermiamo d'aver visto un sogno. Questi due stati non hanno alcuna mutua relazione né alcuna continuità. È allora del tutto ovvio affermare che, se qualcuno conosce, quello è solo l'Ātman non duale, autoesistente, che pervade con la sua Coscienza entrambi quegli stati; allora le vicissitudini e sofferenze del *samsāra* non lo colpiscono.

Proprio come accade a chi si sveglia dal sonno profondo, nel sogno gli appaiono il prāṇa e la mente, sebbene sia privo di prāṇa e di mente; ora, [anche] nella veglia, a causa dell'ajñāna sembra che abbia prāṇa e mente ecc. (Muṇḍaka Upaniṣad, II. 1. 2-3)

Perciò colui che vede attraverso i sensi è solo Ātman e, dunque, è evidente che la capacità di vedere, udire ecc. avviene solo per la sua innata natura d'Ātman:

Senza mani e gambe, afferra, cammina veloce, senza occhi vede, senza orecchi sente, conosce tutti gli oggetti che possono essere conosciuti; nessuno Lo può conoscere. I saggi Lo chiamano Mahāpuruṣa. (ŚU III. 19)

La mente come strumento interno composito (*antaḥkāraṇa*), pervasa dalla pura Coscienza e formando solo forme apparenti, esce attraverso i sensi e illumina gli oggetti esterni. Alla fine di ogni cognizione (*pratyaya*) proprio la conoscenza (*jñāna*) che appare è la pura Coscienza. Ora, bisogna determinare se è conoscenza corretta (*samyaj jñāna*), oppure falsa conoscenza (*mithyā jñāna*). Ciò che appare dopo la rimozione della falsa conoscenza, in realtà è solo quella pura Coscienza. Infatti ponendosi dal punto di vista dell'esperienza intuitiva (*anubhava*), la coscienza riflessa nell'intelletto, nella mente e nei sensi è lo stesso *Caitanya*. La coscienza riflessa appare più limitata del puro *Caitanya*, ma in realtà quella limitazione è dovuta alle limitazioni del suo piano di riflessione, cioè della *buddhi*, del *manas* e degli *indriya*. La luce solare si disperde nell'oscurità della notte, ma se s'imbatte in un ostacolo, per esempio la luna, allora essa la rende visibile. La luce riflessa dalla luna, appare limitata: ma tale limitazione non sta nella luce del sole, sta nella luna. L'ignorante, invece, pensa che la conoscenza sia prodotta dall'intelletto, dalla mente e dai sensi e perciò sostiene che la conoscenza nasce e poi passa. In realtà per la natura essenziale della Conoscenza-Coscienza non c'è né nascita né distruzione.

*

* *

In conclusione è necessario evidenziare alcuni passaggi essenziali di quanto abbiamo sviluppato in precedenza. L'*adhyasa* è l'identificazione erronea o sovrapposizione. Il Sé è pura Coscienza, ma è considerato un individuo, cioè una mente (*antaḥkāraṇa*) e questo individuo è l'*ego*. Questa modificazione della mente dà forma all'*aham*. Al contrario la Coscienza, cioè il *Sākṣin*, nel sonno



profondo non ha questo concetto mentale di *ego*. Non essendoci l'*ego* non c'è nemmeno il mondo, perché il soggetto (*viṣayin*) necessita d'un oggetto (*viṣaya*). In sonno profondo c'è soltanto esistenza. Nella veglia si conosce il mondo esterno, ma, come s'è visto, è la Coscienza che vede il mondo.

Colui che conosce il campo, cioè colui che lo comprende integralmente, percependolo con la conoscenza innata o trasmessa da altri come distinto da sé, costui è chiamato "conoscitore del campo" o "conoscitore di prakṛti" dai sapienti che già conoscono il campo e il conoscitore del campo (BhGŚBh XIII. 1).

Quando il Testimone conosce integralmente l'intero stato, includendo in esso anche l'*ego*, allora è la Coscienza di tutto lo stato, come anche degli altri stati. Ma nella veglia quello, che è cosciente all'interno dello stato, è l'*ego*, quindi il Testimone è preso come se fosse l'*ego*.

[...] Perciò s'applica all'*aham* il seguente pensiero: "Io sono sotto, io sono sopra, io sono dietro, io sono davanti, io sono a Sud, io sono a Nord. Io, in verità sono tutto questo".

In seguito, si attribuisce all'*Ātman* il seguente pensiero: "Il Sé è sotto, il Sé è sopra, il Sé è dietro, il Sé è davanti, il Sé è a Sud, il Sé è a Nord. Il Sé, in verità è tutto questo [...]" (ChU VII. 25. 1-2).

Perciò gli ignoranti che non usano discriminazione possono credere erroneamente che con "Io" si voglia indicare l'*aham* riferito al corpo, ai sensi ecc. Questo insegnamento riguarda solo il Sé, che è della pura natura dell'Esistenza (ChUŚBh VII. 25. 1-2).

L'uomo comune pensa che questo senso dell'*ego* sia la Coscienza, perché la Coscienza è riferita solo al soggetto e non all'oggetto. Prendendo l'*ego* come Coscienza, pare che il soggetto conosca, anche se in verità anch'esso è parte dello stato. La pura Coscienza non ha né soggetto né oggetto. Questo è il duplice *adhyasa* che consiste nel confondere e sovrapporre l'*ego* alla Coscienza e la Coscienza all'*ego*. Questa è la condizione che noi sperimentiamo. In veglia nessuno sa dire quanto e come si mescolino. Quindi, pensiero è Coscienza e Coscienza è pensiero. Questa situazione è *svabhavika*, naturale, e si trova in tutti gli uomini fin dalla nascita. È difficile dire quando inizia, perché questo inizio dovrebbe essere percepito dalla mente; ma quando la mente non ha contatto con l'oggetto, ha un vuoto come nel sonno profondo. Infatti, chi afferma che in sonno profondo non c'è niente? È la mente della veglia, perché il soggetto della veglia non va nel sonno profondo: il *pramātr* della veglia, vede solo gli oggetti della veglia. Nel sonno profondo non ci sono oggetti, e allora lo si descrive come vuoto, *śūnya*. Invece,

ascolta da me, o diletto, la verità sul sonno profondo: quando si dice che un uomo dorme allora egli è identico all'essere [sat]. Costui è rientrato nel Sé: quando è rientrato nel suo Sé allora si dice che dorme (ChU VI. 8. 1).

Il pensiero non può andare dove non c'è pensiero, perciò il soggetto della veglia non può andare al di là dell'inizio della veglia. Il pensiero dell'*aham* è senza inizio. Tutto il tempo è sperimentato solo dal soggetto e "prima del pensiero" vuol dire "prima del tempo".

*Né la Coscienza conoscente né [l'*aham*] ignorante, né il Signore né il suddito, sono mai nati (ŚU I. 9).*

Questo *adhyasa*, questa identificazione della Coscienza con il pensiero dell'*ego* è senza inizio. Bene e male, *dharma* e *adharma* sono tutti sperimentati nella veglia dal senso dell'*ego*. Il pensatore s'interroga sul pensiero senza sospettare che ci sia sovrapposizione, cioè che la limitazione stia nello stesso soggetto, come un daltonico che non sa d'essere tale, a meno che non sia corretto da altri. Perciò tutti dicono "Io, io, io", senza sospettare che ci sia un errore. Questo *aham* è il *samsāra*.