



Carlo Rocchi

QUALCHE OSSERVAZIONE SUL NON-NATO COM'È DESCRITTO NELLE *KĀRIKĀ* DI *GAUḌAPĀDA*

Le seguenti osservazioni sono state stimulate da una lettura metodica della *Kārikā* IV.77 di Gauḍapāda incorporata nella *Māṇḍūkya Upaniṣad*, riguardante l'identità tra causalità e ignoranza:

4.77. *Per la coscienza [che si è realizzata in quanto] priva di causa, quella che è la non-venuta in esistenza è [sempre e comunque] identica e non-duale. [Essa per natura] appartiene alla [coscienza che è] affatto non-generata e totale, perché, invero, [anche prima della realizzazione] ciò [come la dualità e la nascita] era oggetto di percezione per la coscienza.*

(*Śaṅkara Bhāṣya*:) “[Essa per natura] appartiene alla” coscienza che è “affatto non-generata”, cioè non-venuta in esistenza (sempre senza-nascita), “e totale”, vale a dire priva di secondo (cioè assoluta), anche in precedenza (prima della conoscenza-realizzazione). Poiché, dunque, anche anteriormente alla [realizzazione della] conoscenza, “ciò”, ossia [le nozioni di] dualità e nascita, “era oggetto di percezione da parte della coscienza” (*cittadr̥ṣya*), pertanto l'assenza di venuta in esistenza della coscienza, la quale è [eternamente] senza-nascita ed è la totalità, è sempre identica e affatto non-duale, mentre non [avviene che] talora si verifichi di nuovo o talaltra non si verifichi. Il significato è che [l'assenza di venuta in esistenza della coscienza] è sempre e assolutamente di una sola e unica natura.

La parte più propriamente in questione è quella finale, e riguarda la “ragione” (*hetu*) del fatto che la coscienza sia non-nata, ossia: “perché, invero, [anche prima della realizzazione] ciò [come la dualità e la nascita] era oggetto di percezione per la coscienza”. La “ragione logica” potrebbe non apparire d'immediata comprensione e non emergere facilmente *prima facie*. La difficoltà ovvia del lettore - abituato al punto di vista ordinario e ad una visione estroversa abituata a considerare soltanto le cose e non la luce (la Coscienza) a cui appaiono - sta nel non capire perché la dualità sarebbe non-nata e dunque irreal dal punto di vista della Realtà (*paramārtha*), se “era oggetto di percezione della coscienza”. Se era vista è perché c'era effettivamente, pensa costui. In fondo, una delle obiezioni principali rivolte dai nostri contestatori pseudo-tradizionali era proprio questa; invece qui gli *Ācārya* la usano proprio per dimostrare esattamente il contrario, cioè l'irrealtà della dualità.

Si vuole esporre una spiegazione di questa parte altresì apparentemente complessa: mi sembra di poter dire che l'interpretazione del suddetto passaggio debba basarsi sulla *kārikā* IV.28, proprio per il comune riferimento a *cittadr̥ṣya*:

Perciò la consapevolezza non nasce, e non nasce [nemmeno] ciò che viene percepito attraverso la consapevolezza (cittadr̥ṣya). Coloro, i quali percepiscono la nascita di quella [consapevolezza], invero costoro vedono [anche] la traccia [degli uccelli] nel cielo stesso.

Lì emergeva, come conclusione della discussione fra *bāhyārthavādin* e *vijñānavādin* (*kārikā* IV.24-29), la dottrina della non-nascita (*ajātivāda*): riprendendo l'argomento con cui gli idealisti buddhisti confutano i realisti, i quali credono nell'esistenza degli oggetti quale causa esterna delle modificazioni della coscienza in ragione della percezione, Gauḍapāda lo ritorce contro loro stessi per confutarli. L'argomentazione, riassunta sinteticamente, è la seguente: in quanto conosciuta, cioè già solo per questo fatto, un oggetto (*vastu*) esiste realmente (così pensa il realista); allora, poiché *bāhyārtha* e *vijñāna* sono oggetto di percezione, bisogna concludere che entrambi esistono veramente. Tuttavia, a questo il *vijñānavādin* opponeva l'argomentazione per cui ciò che è percepito o conosciuto da un altro, distinto da quello, non esiste affatto e mai separatamente dal *grāhaka* (percepente) che lo conosce. Ciò è accettato dal *vedāntin*. Ma, stando così le cose, il *vijñānavādin* è costretto ad accettare giocoforza la posizione del *vedāntin*, ovvero l'*ajātivāda*: sia *vijñāna* sia *bāhyārtha* sono *asatpadārtha*, fenomeni



irreali. Infatti come il *vijñānavādin* confuta l'effettiva nascita di oggetti esterni sulla base che *cittadr̥ṣya* non è mai visto o conosciuto separatamente da *citta*, così viene confutata la pretesa nascita di *citta*, perché anche tale nascita non è mai vista o conosciuta da qualcuno.

Senza *vijñāna* l'oggetto non è mai e in nessun modo conosciuto. Perciò si stabilisce che, senza bisogno di un oggetto, è *vijñāna* che assume apparentemente le forme degli oggetti; che *cittadr̥ṣya* appaia come se fosse nato, pur in realtà non essendolo affatto, è accettato dal buddhista. Però la questione è che sia *bāhyārtha* sia *vijñāna* sono oggetto di conoscenza da parte del *Sākṣin*, e non sono mai conosciute come indipendenti da questo; dunque per quanto sembrano essere nate, in realtà non lo sono affatto e, come non era nato *cittadr̥ṣya*, ugualmente non è nato neppure *citta*. E questo proprio in quanto sono entrambi "testimoniati" dalla coscienza, cioè dal *Sākṣin*. Così emerge il senso della "ragione logica" presentata dalla *kārikā* in questione.

Questa dottrina della non-nascita è splendidamente illustrata dall'esempio del tizzone ardente. Il *vijñānavādin* non può uscirne: se il movimento (*spandana*) o nascita (*janma*) non è oggetto di testimonianza - non è testimoniato (*niḥsākṣika*) -, ciò equivale a dire che non c'è alcun tipo di *pramāna* a stabilirlo. Se invece si ammette che esso è effettivamente testimoniato o conosciuto, com'è da tutti sperimentato, cioè che ha un *Sākṣin* alla cui luce soltanto appare, allora si dovrà per forza accettare che il *Sākṣin* è eternamente privo di qualsivoglia *spandana* o *janma*¹. Infatti essere oggetto di testimonianza significa, in definitiva, che la natura essenziale di tale oggetto di conoscenza è in realtà solo e soltanto *jñāna svarūpa* - la natura del Conoscitore, ovvero il *Sākṣin* -, mentre nella forma e nelle distinzioni in cui appare esso è falso, *mithyā*, irreali, *asat*, non-nato, *aja*, perché proiettato tramite *avidyā* e mai altrimenti. Dunque mentre l'oggetto di testimonianza, in quanto conosciuto, è essenzialmente il *Sākṣin* soltanto, per come appare, in quanto oggetto, è da Esso distinto e in realtà è *māyājanma*, cioè *ajanma* soltanto. Di nuovo, l'esempio del tizzone illumina entrambi questi aspetti. Perciò si può affermare: "[Essa per natura] appartiene alla [coscienza che è] affatto non-generata e totale, perché, invero, [anche prima della realizzazione] ciò [come la dualità e la nascita] era oggetto di percezione per la coscienza".

Per quanto riguarda invece l'articolo di G.G. Filippi sulla causalità-ignoranza apparso recentemente su una rivista² ("La causalità-ignoranza nel sonno profondo secondo la *Māṇḍūkya Upaniṣad* e le *Kārikā di Gauḍapāda*"), mi unisco alle considerazioni fatte da altri: è un testo corposo, rigoroso, chiarissimo (nel senso che è preciso, quasi tagliente, nell'utilizzo e nella spiegazione del linguaggio e dei significati propri dell'*Upaniṣad*), ma forse difficile se il lettore non possiede una preparazione adeguata. A mio

¹ Il movimento apparente è dovuto, per così dire, all'*avidyā*; la Coscienza è come se fosse, apparentemente o per errore, messa in movimento (cioè differenziatasi in *pramātr̥* e *prameya*) tramite l'ignoranza. Di conseguenza, è ugualmente errato, contrario alle *Upaniṣad* e insostenibile da un punto di vista logico che nell'*Ātman*, privo di parti, vi siano due parti: una della forma eterna, immutabile che testimonia ogni cosa (*kūṭasthanīya Sarvasākṣin*), e l'altra della forma della Sua testimonianza (*sākṣya*), cioè degli oggetti testimoniati, e perciò capace di movimento. È del tutto inappropriato dunque sostenere che per l'*Ātman* che è *vijñānasvarūpa* esista un potere di vibrazione, di movimento (*spandana śakti*), perché in verità *vijñāna* non è affatto una forma predicativa o empirica di coscienza; se così appare è solo perché si commette *adhyāsa* e si confonde *citta* con *cit*. *Vijñāna*, dal punto di vista qui sostenuto dai due *Ācārya*, significa *advīṭya Caitanya* soltanto. Questo punto distingue l'*Advaitavāda* da altre dottrine non-supreme, come ad esempio quelle del *trika*, comunemente ritenute *advaita*. Cfr. Śaṅkara (*Aitareya Upaniṣad* II, 1, intro): "Colui che è cosciente di tutte le cose, sarà soltanto cosciente, e non già oggetto di conoscenza, né vi è un secondo cosciente che possa essere cosciente di tale cosciente. Se esso fosse oggetto di coscienza a se stesso, vi sarebbero due *Ātman*: l'uno, di cui il cosciente è oggetto di coscienza, e l'altro, che è oggetto di coscienza. Ovvero, l'unico *Ātman*, per divenir cosciente e insieme oggetto di coscienza, sarebbe attraversato da una fenditura come una canna di bambù. Ora, entrambe queste prospettive sono assurde [...] inoltre, il cosciente, mentre è cosciente dell'oggetto di coscienza, non ha tempo che avanzi per esser cosciente anche di se stesso nel corso di tale esser cosciente".]

² Gian Giuseppe Filippi, "La causalità-ignoranza nel sonno profondo secondo la *Māṇḍūkya Upaniṣad* e le *Kārikā di Gauḍapāda*", *Atrium* 1-XXIII, pp. 19-36.



avviso i passi più ostici, proprio perché contrari al senso comune che tende ad immaginarsi il rapporto *vidyā-avidyā* come fosse causa-effetto, sono quelli sull'irrealtà dell'ignoranza:

Ora, non è possibile pensare che l'ignoranza della Realtà (tattvāgrahaṇa) sia qualcosa di veramente esistente, in quanto non potrebbe essere prodotta da una causa. Una causa è tale se produce un effetto, ma se l'effetto è inesistente, la causa non può essere considerata tale. Non si può, infatti, dimostrare che una tale non esistenza limiti prājña, viśva e taijasa. Non è affatto scopo di questa kārikā insegnare che agrahaṇa è un seme (bīja) in senso reale e che prājña ne sia limitata.

E:

A chi si riferiscono questi due tipi di ignoranza chiamati causa ed effetto (kāryakāraṇāvidyā)? Non è affatto accettabile che l'ignoranza possa essere riferita a Paramātman che è della natura essenziale del Sākṣin. Nei mantra della Māṇḍūkya e nelle Kārikā, l'Ātman che esiste nei tre stati (avasthā) è lui stesso chiamato viśva, taijasa e prājña. Ma ciò non equivale a dire che anche gli stessi viśva, taijasa e prājña hanno invariabilmente esperienza delle avasthā? Perciò, a chi è riferita l'avidyā denominata agrahaṇa e a chi quella detta anyathāgrahaṇa?» Certamente queste avidyā non possono essere attribuite al Turīyātman, dato che questa verità è stata espressa inequivocabilmente dalla stessa kārikā. È una contraddizione insostenibile pensare che l'ignoranza possa essere riferita al puro Sé che è Coscienza ed Esistenza. Non è nemmeno possibile sostenere che, poiché tutti riconoscono che è errato attribuire a Turīya l'ignoranza di qualsiasi tipo, l'ignoranza causale (kāraṇāvidyā) esista solo per prājña, taijasa, e viśva. Infatti il serpente preso al posto della corda per errata conoscenza, pare possedere ignoranza nelle forme di agrahaṇa e anyathāgrahaṇa. Ma in realtà il serpente non esiste affatto, esiste la corda. Perciò non può essere accettata l'affermazione che avidyā sia attribuibile a prājña, taijasa e viśva, che sono l'Ātman come appare illusoriamente. La soluzione di questo dubbio è la seguente: nel dominio empirico, vale a dire nel nostro mondo quotidiano (vyavahāra), anche colui che desidera la conoscenza intuitiva dell'Assoluto, il jijñāsu, deve per forza pensare di sperimentare la veglia, il sogno e il sonno profondo. L'ignoranza esiste solo per quella persona.

In queste due citazioni c'è forse qualche passaggio non immediato. La questione dell'*avidyāśraya*, ovvero "a chi appartiene l'ignoranza?", è fra quelle che meritano particolare attenzione, tenendo presente la mole di incomprensioni e dibattiti che si sono generati su questo punto anche in ambiente vedāntico, tra *mūlāvidyāvādin*, Rāmānuja, Madhva etc. In effetti, capire correttamente questo punto significa comprendere anche il senso śaṅkariano dell'*adhyāsa*, e con essa l'*advaitavāda*. Interessante l'utilizzo che, nell'articolo su *Atrium*, si fa dell'illustrazione del serpente, il quale sembra (lui) possedere l'ignoranza nelle due forme (*kāryakāraṇāvidyā*), e che invece non esiste perché in verità esiste solo la corda: solitamente il serpente è l'apparenza che si vede per errore sovrapposta alla corda. Ora, sbagliando, si immagina che ciò significhi che per errore qualcuno scambia il Sé per il non-sé. Tuttavia così sorge il dubbio: chi è che prende, in una misteriosa occasione, il Sé per il non-sé? Ovviamente non può essere il Sé, la cui natura è la Coscienza eternamente priva di difetti e legami, né d'altra parte può esserci un altro testimone che oggettivi veramente l'Ātman prendendolo per qualcos'altro; in più, io sono il risultato di *adhyāsa*, dunque non posso preesistere ad essa per compierla.

Si tratta in fondo sempre della medesima questione osservata da visuali leggermente differenti: l'*āśraya* di *avidyā* non è differente dal ricercarne la causa, o chiedersi quando e come sia avvenuta l'ignoranza. Se si cerca un *pramāṇa*, una fondazione logica, non se ne esce mai e si finisce per fare esattamente come i *mūlāvidyāvādin*, con tutte le contraddizioni che ne conseguono. Ma la questione è proprio che costoro prendono l'ignoranza, con la differenziazione che ne risulta, come fosse un fatto, una realtà obiettiva, invece che come un'illusione come insegna Śaṅkara, perché pensano che obiettivo sia il mondo, effetto di quella ignoranza che essi vedono. Cercare di fondare così *adhyāsa* significa averne dimenticato la natura, come spiega Svāmī Satchidānandendra Sarasvatī:



Dato che le relazioni empiriche si compiono sempre invariabilmente nel dominio di avidyā, le domande “Di chi è avidyā? Che scopo ha? Qual è il suo effetto? Come scompare?” sono tutte poste solamente nell’ottica dell’ignoranza. [...] Non conoscendo la dottrina per cui “tutte le azioni empiriche sono compiute a causa di avidyā” alcuni si sono chiesti “da quale causa è sorta avidyā?” e hanno immaginato per avidyā una causa-radice che hanno chiamato mūlāvidyā. Compiono questo errore perché hanno scordato la natura di avidyā. Poiché tutta la realtà empirica è derivata unicamente da avidyā, non c’è bisogno di spiegare di nuovo che anche la relazione conoscenza-ignoranza (vidyā-avidyā vyavahāra) ha la sua unica causa in avidyā.¹

Cercare di conoscere l’ignoranza con la Coscienza è come farsi luce con una torcia per vedere l’oscurità, diceva Svāmī Prakāśānandendra Sarasvatī! Non si può dare rigorosa intellegibilità dell’ignoranza o di ciò che, come suo prodotto, è in realtà assenza, *asat*.

Tornando all’esempio del serpente testé citato, mi sembra che esso sia particolarmente utile perché abitua a non escludere il soggetto empirico che compie l’indagine dall’*anātman prapañca* proiettato dall’ignoranza: con ciò si intende dire che anche chi si pone la domanda in questione (vale a dire: chi è che prende, in una misteriosa occasione, il Sé per il non-sé?), cioè il soggetto empirico alla ricerca della Liberazione, è solo immaginato tramite l’ignoranza, cioè è anch’esso “parte” del serpente sovrapposto alla corda. Infatti, immaginare l’idea dell’io quale soggetto (*pramātr*) dell’*Ātman* preso come oggetto (*prameya*), e che poi io in quanto *pramātr* confonda Sé e non-sé per infine indagare e discriminare le nature, è soltanto *adhyāsa*. Le due forme di ignoranza sembrano apparire a “me”, soggetto empirico, e mi sembra che sia io a prendere il serpente per la corda, cioè il Sé per il non-sé; ciò, da un punto di vista empirico, è accettabile perché chiaramente l’ignoranza è una modificazione dell’*antaḥkāraṇa*. In realtà però tutte queste cose come *avidyā*, il soggetto di *avidyā*, l’oggetto di *avidyā*, sono proiettate da *avidyā* stessa. Chi ignorava e ciò che era ignorato, il velo e il velato, l’apparenza e la scomparsa della dualità, tutto ciò insieme è l’irreale fantasmagoria dovuta all’ignoranza e non esiste affatto dalla visuale della Realtà. Anche se ciò non è rappresentabile concettualmente dalla mente che interpreta secondo le forme a priori di spazio, tempo e causalità, le cose stanno così e ciò è provato dall’unico *pramāṇa* capace di far uscire dall’ignoranza - e dunque capace di farla osservarla “dall’esterno”; tutti gli altri, essendo all’interno di *avidyā* e avendola come loro presupposto, non possono pretendere di “descriverla” o darne intellegibilità -, cioè l’*anubhava*². È l’*anubhava*, infatti, che ci testimonia che la nostra vera natura

¹ Svāmī Satchidānandendra Sarasvatī, *Avidyā Śaṅkara Siddhānta*.

² “Il mondo della dualità è causato o, meglio, proiettato dalla *māyā*; ciò significa che esso è un’apparenza sovrapposta ad *Ātman* a causa dell’errore. A nostro parere nessuno potrà mai spiegare con un ragionamento logico (*yukti*) come avviene questo errore [vale a dire che è impossibile spiegarlo per mezzo dei *pramāṇa*: l’unico modo per farlo è tramite l’Intuizione, considerata come l’unico mezzo valido per la Conoscenza *pāramārthika*]” (Svāmī Satchidānandendra Sarasvatī, *Commento a Advaita Pañcaratnam*, p. 136-137). Non si può infatti spiegare compiutamente l’*avidyā* attraverso i *pramāṇa* (tra cui la logica) perché tutti i *pramāṇa* si muovono invariabilmente “all’interno” di essa, cioè nel suo dominio, sono suoi frutti: non escono affatto da *avidyā* e dunque non possono definirla o comprenderla. La logica implica la dualità e si muove nel dominio delle relazioni empiriche, cioè nel dominio che deriva da *avidyā*: è dunque adatta a descrivere i rapporti della fantasmagoria di *avidyā*, ma non è in grado né di definire l’Assoluto non-duale, né la sua (presunta) relazione con il relativo, né in senso stretto l’*avidyā* medesima. Può invece mostrarne l’inanità l’Intuizione, cioè l’unico valido “mezzo” della Conoscenza *paramārtha*, ossia l’unico che effettivamente è in grado di far uscire dal dominio dell’ignoranza e certificare, verificare nei fatti la sua inconsistenza, il suo essere *asat*. “Dopo aver esaminato l’esperienza dei tre stati di coscienza, abbiamo dimostrato sulla base dell’Intuizione universale che *Ātman* è privo del mondo della dualità (*niśprapañca*). In Lui questo mondo della veglia soltanto appare. Qualsiasi prova logica, se è opposta all’esperienza intuitiva (*anubhava*), non può in alcun modo prevalere né invalidare tale esperienza. Perciò qualsiasi argomentazione logica - che ponga dubbi o contraddica la verità delle esperienze intuitive usate dalle scritture appositamente per istruire spiritualmente sull’*Ātman* - è in verità il risultato dell’azione della mente (*antaḥkāraṇa*) che appare solamente nella veglia. Così, noi dobbiamo basarci su ragionamenti intuitivi come, per esempio: «Non si possono applicare ad *Ātman*, che è oltre i tre stati di coscienza (*traya avasthā*) queste argomentazioni logiche confinate nello stato di veglia e operanti solo lì». Non possiamo, quindi, limitarci ad affermare soltanto che l’idea che il mondo sia causato da *Ātman* non è in accordo con la logica (*yukti*). Infatti, sulla base di questa affermazione incompleta, si potrebbe arrivare a confutare l’esperienza intuitiva universale (*anubhava*) e qualsiasi forma di ragionamento logico in accordo con l’Intuizione stessa” (*ivi*, p. 138), Intuizione che invece è assolutamente innegabile e certa



è eternamente priva di *avidyā*, che dove non c'è *adhyāsa* non c'è neppure *dvaita* (come in sonno profondo) - né una falsa apparenza sovrapposta, né la stessa sovrapposizione di Sé e non-sé, né qualcuno che li confonde in tal modo, etc. - mentre essa appare per l'io empirico; e, al contempo, l'io empirico c'è solo commettendo *adhyāsa* e mai altrimenti. Quindi, io come *pramāṭr* che “attualmente” sono ignorante e confondo Sé e non-sé, assieme al non-io o mondo-oggetto che proietto sul Brahman, sono il serpente sovrapposto sulla corda; tutto questo “appare” soltanto all'ignorante, ovvero nel dominio di un errore di fondo - l'*adhyāsa* appunto - e perciò ha la natura di un pensiero erroneo (*mithyā pratyaya*) e non di una sostanza esistente, ossia in definitiva e dalla visuale della Realtà non appare affatto, esso è proprio non-nato. Oppure, detto altrimenti, il serpente sembra avere queste due forme d'ignoranza, l'ignoranza apparendo solo per lui; in realtà però il serpente non esiste, c'è solo la corda, e come esso non esiste, non esistono neppure le due forme d'ignoranza che possedeva. “Io” stesso, il mondo che vedo sul Brahman e le forme d'ignoranza che mi sembra possedere rispetto l'*Ātman*, sono tutti nell'ambito di questo errore di fondo, sciolto il quale scopro che sono inesistenti e che la mia vera natura è sempre libera da essi.

Non bisogna pensare che la dualità sia apparsa realmente: l'apparire (in veglia e sogno) e lo scomparire (in sonno profondo o nel *pralaya*) della dualità sono nell'ignoranza e dal punto di vista di *avidyā* soltanto, non realmente. Ogni conoscenza empirica ha come proprio presupposto l'indebita identificazione di *Ātman* e *anātman*: ora, tutto ciò che ha come presupposto un errore e che appare in seguito ad esso è esattamente come il serpente dell'esempio, è tutto solo un pensiero erroneo e in realtà non appare mai. L'intero *vyavahāra*, assieme a tutte le distinzioni che vi si riscontrano – indefinità spaziale, perpetuità temporale, concatenamento causale, soggetto-oggetto, *vidyā-avidyā* - sono questo falso concetto immaginario, sono proprio come il serpente non-nato, per quanto agli *avivekin* che confondono reale e irreale sembrino realtà obiettive; questo intendono Gauḍapāda e Śaṅkara.

Lo ripetiamo: anche l'ignoranza stessa, il suo oggetto e il soggetto che la possiede, tutti assieme sembrano apparire solamente nella trama di questo pensiero erroneo, procedente dall'*adhyāsa* implicito in ogni processo di pensiero e d'azione, e mai dalla visuale della Realtà. La difficoltà d'intelligibilità ovviamente sta nel fatto che il presupposto erroneo (l'erronea sovrapposizione mentale) sembra apparire “internamente” alla propria fantasmagoria, e così la nostra mente è persuasa che esso sia coinvolto e determinato da quei rapporti (prima-dopo, qui-lì, causa-effetto, soggetto-oggetto, etc.) che invece sono soltanto sue conseguenze. Gli effetti non possono riguardare la condizione¹. Osservando le cose dal punto di vista empirico non se ne esce e d'altronde questa indescrivibilità si addice alla natura dell'ignoranza, perché essa non consiste in una sostanza. Qui c'è allora l'*adhyāropa* di *vidyā* e della sua efficacia per distruggere completamente (l'*adhyāropa* di) *avidyā*:

*L'idea di essere limitato dal corpo e di ottenere la Liberazione finale da quella limitazione consiste nell'essere ignoranti della natura dell'Ātman e nel cancellare quell'ignoranza con mezzi di retta conoscenza.*²

in quanto esperienza diretta, non-mediata e non-duale. Qui non si intende dire che l'intuizione sia un *pramāṇa*, perché essa è la vera natura del Sé non-duale (*Anubhavamātrātmakatvāt*), mentre se così fosse si troverebbe nella distinzione della *tripuṭi* proiettata da *avidyā*. Dicendo così si intende dire invece che, dal punto di vista del *vyavahāra*, l'intuizione è ciò che ci permette “fin d'ora” comunque di sapere che quell'ignoranza che sembra riguardare il soggetto empirico (e dunque riguardarci nella misura in cui ci si identifica ad esso), in realtà non ci riguarda mai, la nostra vera natura, l'*Ātman svarūpa*, essendo sempre libera o priva di essa. “La dottrina della non-dualità è stabilita dal mezzo di conoscenza che è l'intuizione del *Sākṣin*” (*Sākṣyanubhavadpramāṇasiddho'dvaitasiddhāntah*; Svāmī Jñānānandendra Sarasvatī, *Vedānta Jijñāsa*, p. 73).

¹ Svāmī Satchidānandendra Sarasvatī, *Avidyā e Māyā*, p. 4: “è una perdita di tempo indulgere a una seriosa discussione sulla sua causa, la sua collocazione, il suo oggetto e numero come hanno fatto numerosi advaitin post-śaṅkariani. Infatti tutte quelle categorie appartengono ai fenomeni di magia prodotta da *avidyā* e che, inoltre, nemmeno possono mai essere attribuite all'*avidyā* medesima che proietta queste fantasmagorie”.

² Svāmī Satchidānandendra Sarasvatī, *Dottrina e metodo dell'Advaita Vedānta*, p. 95.



Mentre dal punto di osservazione della Realtà c'è sempre soltanto Brahman e nient'altro. Questo ci è testimoniato inequivocabilmente dall'*anubhava*. Il mio essere ignorante è una falsa apparenza, come tutto il resto, che appare soltanto nell'errore e mai al di fuori o realmente; in realtà non esiste o, detto altrimenti, Io ne sono sempre libero. Non esiste l'"io" o il "mio", poiché io sono il puro Sé, eternamente libero dal non-sé. Come è una sovrapposizione al sole la nozione di tenebra, così è una sovrapposizione a me la nozione di ignoranza, e altrettanto lo è la nozione della sua eliminazione.

In ultima analisi, quegli stati erroneamente pensati, non esistono, e neppure la mente che li aveva pensati. L'errore sta nel considerare reale il punto di vista empirico dipendente dalla mente individuale e nell'incapacità di porsi nella prospettiva metafisica dell'Ātman. Vale a dire che si continua a considerare Ātman come altro da Sé.¹

Se nessuna descrizione logica è in grado di stabilire questo rapporto tra l'ignoranza e i suoi contenuti, ciò in definitiva non rappresenta un problema – o lo è solo per un errore di prospettiva, come questione mal posta - qualora si rammenti che ogni relazione empirica - cioè l'ambito di applicabilità della predicabilità logica come d'ogni altro *pramāṇa* - è dovuta ad *avidyā* e quindi non la riguardano. Essendo inclusa in *avidyā*, avendola come presupposto e "venendo dopo" di essa, l'*anumāna* (l'inferenza) – e più in generale il pensiero rappresentativo - non può afferrarla, non può "definirla". L'intellezione e la causa vengono nell'*adhyāsa*. L'errore di prendere l'illusione per un fatto (illusorio) ha condotto alcuni a trattare *adhyāsa* come una realtà obiettiva, come una sostanza e dunque a ricercare una plausibile causa – e con essa la descrizione logica corrispondente - che ne giustificasse la presenza. Hanno completamente frainteso il senso di *adhyāsa* e la sua natura. Invece, Śaṅkara spiega con termini inconfondibili nell'*Adhyāsa bhāṣya*, che *adhyāsa* non va interpretata come qualcosa di sovrapposto, ma come lo stesso erroneo processo mentale di sovrapporre (*adhyāso nāma atasmin tadbuddhihi iti avōchāma*). In questo senso credo vada inteso il fatto che *adhyāsa* sia *svābhāvika*, *anādi* e *ananta*, ma che ciò nonostante sia l'errore della mente ignorante e non un qualcosa di oggettivo come pensano i *mūlāvidyāvādin*: finché esiste il *vyavahāra* esisteranno inevitabilmente sia *agrahaṇa* sia *anyathāgrahaṇa*, con i loro *saṃskāra*. *Adhyāsa* non significa che esista (veramente) una falsa apparenza, ma che è falso che vi sia veramente un'apparenza; non è l'errore che deve essere considerato una realtà empirica, ma è la realtà empirica a dover essere ricondotta e ricompresa nell'errore. Afferma *Svāmī Prakāśānandendra Sarasvatī*:

Solo bhrānti può essere chiamata avidyā. L'intero mondo insenziente (anātman prapañca, comprese le componenti dell'aggregato individuale) che appare essere lì [sovrapposto sul Brahman], mentre in realtà lì non c'è, questo è adhyāsa. Perciò l'intero anātman prapañca è dovuto ad adhyāsa, è dovuto a bhrānti, è dovuto al fraintendimento. Non devi pensare che l'essere dovuto al fraintendimento significhi una questione di "produzione". Non pensare così: «c'è un fraintendimento che produce il mondo inerte, il mondo insenziente». Non è una questione di "produzione". Bhrānti non significa produzione. Significa invece che il pensiero che ci sia un mondo insenziente inerente al Brahman, questo stesso pensiero è bhrānti. Noi viviamo nel livello di cause-effetti, il che significa che una persona si identifica al complesso di corpo, sensi e mente. Noi siamo nello stato di veglia, o di sogno, il che è lo stesso. All'interno dello stato tale persona rimane identificata alla mente, etc. e conosce le cose in termini di spazio e tempo. E perciò guarda al mondo nei termini della relazione di causa ed effetto. Così l'intero mondo di oggetti è costituito di relazioni di causa-effetto. La nostra stessa mente pensa sempre e soltanto in questi medesimi termini. Perciò ogni volta che tu pensi alla relazione di vidyā-avidyā di nuovo stai immaginando cause ed effetti.

Se infatti sciolgo l'*adhyāsa*, tutto ciò che ne risulta (io, non-io, ignoranze) svanisce con essa. È in questo senso, credo, che le *Upaniṣad* insistono e si concentrano sulla conoscenza dell'unità dell'Ātman e sul *viveka*, come unico rimedio per liberarsi dai legami che ci mantengono coinvolti nelle trame del

¹ Devadatta Kīrtideva Aśvāmītra, *Alcune precisazioni sul Metodo dell'Advaita*, p. 7.



samsāra, mentre non si arrovellano per cercare di fornire un impossibile spiegazione o descrizione logica di *avidyā* come se questa fosse un evento.

Mi sembra, inoltre, che questa sia effettivamente la posizione di Śaṅkara, il quale afferma:

Per chi è questa ignoranza? Per te che poni la domanda, diciamo noi. A questo puoi obiettare dicendo che nella śruti si afferma che 'io sono proprio Īśvara'. Se tu pensi così, allora l'ajñāna non è per nessuno (BSŚBh. IV.1.3).

L'ignoranza in effetti viene anch'essa oggettivata e perciò la nostra vera natura è in realtà sempre libera da essa. Così afferma indiscutibilmente Sūreśvara:

La Verità non implica l'esistenza del falso. Quando si dice che «solo la pura Esistenza è reale», la gente con una mente condizionata dalla dualità pensa che ci sia un'altra falsa entità (mithyā). In realtà, non ci sono due realtà, satya e mithyā» (BV. I.3.52); «Appena insorge la vera conoscenza generata dal mahāvākya "Tu sei Quello", l'ignoranza con tutti i suoi effetti non è mai stata, non è e non sarà mai (Saṃbandha Vārtika, 183).

Om Tat Sat