



Śrī Śrī Svāmī Satcidānandendra Sarasvatī

SAGGI SUL VEDĀNTA

8. APPLICAZIONE DEL METODO. CAUSA ED EFFETTO

54. La concezione del divenire sottintende naturalmente il concetto di causa ed effetto. Sia il divenire sia la causa hanno necessità del tempo, ed è curioso come le teorie che insistono sulla realtà del cambiamento, del divenire, ovvero del rapporto di causa ed effetto, non abbiano fornito una seria spiegazione del concetto di tempo come sarebbe stato necessario.

55. Il *Sāṃkhya* e il *Vaiśeṣika* accettano entrambi che un principio insenziente - il *Pradhāna* o *Prakṛti*, nel primo caso, l'atomo nel secondo - possa essere la causa materiale del mondo. Tuttavia differiscono molto per quanto riguarda il processo della causalità e il rapporto tra causa ed effetto. Il *Sāṃkhya* insiste sull'identità tra la causa e l'effetto e spiega che la causa prima, il *Pradhāna*, si trasforma in un effetto chiamato *Mahat*, l'Intelletto cosmico: questo, a sua volta, dà origine alla serie illimitata di cause e di effetti. Responsabile del risultato finale, l'universo mondo, è stato un graduale processo di modificazione. Il *Vaiśeṣika*, da parte sua, propugna la dottrina degli atomi, che per combinazione producono diadi, le quali a loro volta, in successione producono, unendosi tra loro, triadi e così via, finché alla fine è prodotto il mondo intero. Questa dottrina è stata chiamata *ārambhavāda* (la dottrina della causalità per aggregazione di atomi ecc.) in contrasto con il *pariṇāmavāda*¹ dei *sāṃkhya*. Ora sia i *sāṃkhya* sia i *vaiśeṣika* sono razionalisti, con la differenza che i *sāṃkhya*, oltre a percezione (*pratyakṣa*) e inferenza (*anumāna*), riconoscono come canoni di conoscenza anche la *śruti* in quanto *āptavacana*, ossia 'testimonianza di esperti'; i *vaiśeṣika*, invece, includono tra gli *anumān*, cioè tra le dimostrazioni deduttive, anche la *śruti*. Entrambi portano la *śruti* a sostegno della propria dottrina, i *sāṃkhya* in misura maggiore rispetto ai *vaiśeṣika*².

56. Questa circostanza ha portato alcuni studiosi a ipotizzare che il *Sāṃkhya darśana* fosse una sintesi razionale delle *Upaniṣad*. Lo stesso Dr. Murti sostiene questa idea, affermando che è provato oltre ogni dubbio che i *Brahma Sūtra* non ritengono necessario confutare la tesi che il *Sāṃkhya* rappresenti il vero cuore dei testi upaniṣadici³. Tuttavia, tali confutazioni sono così numerose e così autorevoli, che sarebbero incomprensibili se il *Sāṃkhya* non fosse stato considerato in disaccordo con le *Upaniṣad*. Gli appellativi *aśabdam* (non scritturale), *anumānam*, *anumānikam* (deduzione, ipotesi) con cui si fa

¹ 'Teoria della modificazione della causa in effetto'.

² Perciò considerare l'atomismo del *Vaiśeṣika* come una dottrina parzialmente eterodossa è del tutto arbitrario. Può essere definita quale dottrina limitata alla sola dimensione grossolana; tuttavia il suo punto di vista può essere integrato e corretto assumendone uno più ampio, corrispondente a quello di un *darśana* più completo. Infatti i *darśana* sono dedicati allo studio di settori dello scibile sempre più ampi, man mano che si sale di livello gerarchico, fino ad arrivare all'indagine sull'Assoluto, rappresentato dal *Vedānta*. I termini *āstika* e *nāstika*, impropriamente tradotti con 'ortodosso' ed 'eterodosso', in realtà significano rispettivamente 'che considera l'esistenza [dell'Assoluto]' e 'che prescinde dall'esistenza [dell'Assoluto]', senza che ciò comporti alcuna condanna di irregolarità. Giudicare eterodosso, parzialmente o totalmente, un *darśana hindū*, oltre a rivelare una grave incomprensione dell'induismo, denuncia una mentalità tipica delle religioni monoteiste, laddove il dogma diventa il metro di misura per stabilire il confine tra ciò che è ereticale da ciò che non lo è [N.d.C.].

³ Il Dr. Murti, pur approvando che il *Sāṃkhya* rappresenti il contenuto centrale delle *Upaniṣad*, non osa tuttavia sostenere che una scienza appartenente alla *smṛti* possa rappresentare letteralmente il cuore della *śruti*, facendosi schermo delle smentite dei *Brahma Sūtra*. Il fatto è che i *Brahma Sūtra*, invece, negano categoricamente che i principi del *Sāṃkhya* abbiano il supporto della *śruti*, dimostrando così che la sua è una mera speculazione.



riferimento al *Sāṃkhya* nei *Brahma Sūtra* sono significativi, in quanto rivelano che l'interpretazione del *Sāṃkhya* era considerata 'libera' e non scritturale, e che solo il *Sāṃkhya* si autodefiniva come la corretta interpretazione delle *Upaniṣad* (CPB, pp. 60-61).

Questo è perfettamente vero se ricordiamo che il *Sāṃkhya darśana* è solo una teoria logica¹, come, d'altronde, i seguaci di quella scuola hanno sempre affermato. Gli appellativi di *anumānam* e *anumānikam* attribuiti a *Pradhāna* non sarebbero mai stati considerati dal *Sāṃkhya* come una critica o una limitazione, poiché i *Sāṃkhya* si definivano seguaci del metodo deduttivo, e si vantavano che *Pradhāna*, *Puruṣa* e le loro reciproche relazioni fossero sempre e solo il risultato dell'inferenza (BSŚBh I.1.5). Quando hanno riconosciuto la testimonianza dei testi *advaita* lo hanno fatto solamente alla luce di questa loro impostazione.

Tuttavia i *vedāntin*, secondo la tradizionale interpretazione di Bādarāyaṇa fatta da Śaṅkara, hanno sempre respinto l'interpretazione del *Sāṃkhya* e hanno spiegato la *śruti* dimostrando come solo il Brahman non duale sia veramente reale e come la conoscenza del significato delle *Upaniṣad* conduca all'intuizione universale di quel Brahman che è il vero *Ātman* o Sé di tutto il mondo fenomenico.

Per quanto riguarda le numerose e continue confutazioni del *Sāṃkhya* che si trovano nei *Brahma Sūtra*, va ricordato che i *vedāntin* hanno un livello di conoscenza più elevato basato sul ragionamento vedico e sulla conoscenza tale da oscurare qualsiasi dimostrazione deduttiva. Questa procedura è stata adottata in difesa della vera interpretazione vedāntica e del metodo di ragionamento più elevato, e non per dibattere alla pari con un avversario qualsiasi. Śaṅkara chiarisce questo punto nei seguenti passaggi del suo *Brahma Sūtra Bhāṣya*:

A partire dal Sūtra "Il Pradhāna non scritturale non è (causa), in ragione dell'(attributo della) vista" (BS I.1.5), la teoria di Pradhāna come causa è stata ripetutamente ed espressamente confutata dai Sūtra. Questo perché nelle Upaniṣad si trovano dei passaggi che, alla gente ottusa, sembrano sostenere quella corrente di pensiero. Quel darśana appare simile all'insegnamento vedāntico in quanto sostiene la teoria della non differenza tra causa ed effetto, ed è stato adottato da Devala² e da altri autori di Dharmasūtra. Per questa ragione si è dovuto compiere uno sforzo maggiore per confutare in particolare questa scuola, piuttosto di contestare la teoria atomistica o qualsiasi altra che presupponga una causa (BSŚBh I.4.28).

Sebbene questo Śāstra sia stato intrapreso allo scopo di esaminare il significato dei testi del Vedānta e non con l'obiettivo di stabilire o confutare una conclusione particolare (di qualsiasi altra scuola) con l'aiuto del puro ragionamento come si fa nei sistemi razionalistici, tuttavia coloro che spiegano il significato dei testi vedāntici devono confutare le opinioni dei sāṃkhya e di tutti gli altri che vanno contro la giusta conoscenza. La sezione successiva è quindi dedicata a questo scopo (BSŚBh II.2.1).

Le *Upaniṣad* sono l'unica fonte di conoscenza valida e quindi per condurre i discepoli a quella meta dobbiamo confutare le idee di tutte le scuole che sono d'impedimento a raggiungere quella conoscenza.

I sāṃkhya e altri citano anche i testi del Vedānta e li spiegano in modo da adattarli alle loro posizioni. Ciò che è stato fatto nella parte precedente di questo lavoro aveva lo scopo principale di dimostrare che la loro interpretazione non è corretta, e che soltanto appare giusta. Le ragioni di questa differenza tra realtà e apparenza saranno esaminate senza fare alcun riferimento ai testi (BSŚBh II.2.1).

Śaṅkara poi dedica questa sezione a dimostrare che i *sāṃkhya* e altri non solo non sanno interpretare i testi che portano all'intuizione diretta, ma anche che la loro ragione è fallace e sconclusionata.

¹ Questa è la ragione tecnica per cui il *Sāṃkhya* è una speculazione priva di un metodo realizzativo (N.d.C.).

² Devala Bhaṭṭa, autore di testi di *Dharma Śāstra* [N.d.C.].



57. Possiamo lasciare da parte questa questione e tornare all'argomento di questo capitolo, vale a dire il rapporto di causa ed effetto. In cosa il *Vedānta* differisce dal *Sāṃkhya*, dal *Vaiśeṣika* e da altri *darśana* quando affronta questo problema?

Prima di tutto è necessario determinare esattamente cosa si intende con causa. *Kāraṇa* è la parola sanscrita usata per esprimere sia la ragione sia la causa; ma qui dobbiamo limitarci a considerare solo il secondo significato. Deriva dalla radice *kr*, fare o produrre; quindi tutto ciò che è richiesto per produrre un effetto può essere chiamato *kāraṇa*. Perciò, prendendo la parola nel suo senso più ampio, *kāraṇa* potrebbe significare un agente che fa o produce qualcosa, oppure ciò che compone una cosa o persino tutti i vari fattori che possono essere necessari per creare qualcosa. Senza entrare nei dettagli, possiamo qui affermare che, per denotare l'agente, i *vedāntin* e i *sāṃkhya* fanno uso dell'espressione *nimitta kāraṇam*, causa occasionale; questo termine è solitamente tradotto in inglese con causa efficiente. Invece la parola sanscrita per indicare la materia necessaria per produrre qualcosa è *upādāna kāraṇam*, vale a dire la sostanza che dovrebbe essere presa per produrre qualcosa; dai *vaiśeṣika* è chiamata *samavāyī kāraṇam*, ciò che è inerente all'effetto in quanto sostanza. Ma noi qui utilizzeremo per essa il termine più conosciuto di causa materiale.

58. La differenza tra il *Sāṃkhya* e il *Vaiśeṣika* ruota intorno alla natura dell'effetto e alla sua relazione con la causa materiale. Il *Vaiśeṣika* ha sistematizzato la visione del senso comune secondo cui ogni effetto è realmente nato e quindi inesistente prima della sua nascita; il *Sāṃkhya*, invece, sostiene che la causa stessa rinasce nella forma del suo effetto. Gauḍapāda nel quarto capitolo delle sue *Kārikā*, si dedica proprio a una confutazione logica dei *darśana* diversi dal *Vedānta*, demolendo le loro opinioni e confermando che la visione vedāntica è inattaccabile da qualsiasi critica.

“Nulla di già esistente può nascere”, “Ciò che non esiste, non potrà mai nascere!”. I dualisti discutono così tra loro e, senza volerlo, confermano che la non-nascita è un fatto. (MUGK IV.4)

Per colui che è dell'opinione che la causa è l'effetto, la causa stessa nasce; nascendo come potrebbe essere senza nascita, e come potrebbe cambiare ed essere anche eterna? (MUGK IV.11)

Questa è la confutazione del punto di vista *sāṃkhya* secondo cui la causa originale, *Pradhāna* ovvero la materia primordiale, si muta nell'effetto.

Tu consideri l'effetto (Mahat ecc.) identico alla causa (Pradhāna) e per te la causa è permanente (quindi non nasce alcun effetto). Ma se la causa è identica all'effetto che nasce, allora come potrebbe essere permanente secondo il tuo punto di vista? (MUGK IV.12)

Questo è il *kāryakāraṇānanyatva vāda*, ossia la teoria dell'identità tra causa ed effetto, proprio del *Sāṃkhya*. Questa identità intesa in uno dei due modi qui menzionati porta a una conclusione da respingere.

Non c'è alcun esempio in vita da citare in favore di colui per il quale qualcosa nasce dal non nato. E se una cosa nasce da una cosa nata, non ci sarà fine (alla serie delle cause nate). (MUGK IV.13)

Nessuno ha mai visto un effetto nato da qualcosa che non è mai nato. Se si suppone che nascano sia l'effetto sia la causa, allora non ci sarà nulla di non nato, poiché ogni causa nata richiederebbe a sua volta una causa nata. Pertanto la conclusione del *vedāntin* è che c'è soltanto il Non-nato, l'unica Realtà o *Ātman*, uno senza secondo.



59. Il quarto capitolo dell'opera di Gauḍapāda è principalmente dedicato al trarre conclusioni vedāntiche dalle varie visioni contraddittorie delle scuole diverse dall'*Advaita*; ma, poiché Gauḍapāda ha utilizzato argomenti buddhisti sia per confutare i *darśana* dualistici sia per dimostrare che le argomentazioni buddhiste spinte alla loro conclusione logica portano all'*Advaita Vedānta*, gli studiosi si sono affrettati a dare varie interpretazioni all'apparente terminologia e logica buddhista usata dal grande maestro della tradizione śaṃkariana in quest'opera.

Alcuni suppongono che l'*Āgama Prakaraṇa* sia affatto opera di Gauḍapāda e che possa essere una parte della stessa *Māṇḍūkya Upaniṣad*, come sostengono alcuni recenti *bhāṣyakāra*. Altri ipotizzano che le *Kārikā* possano essere un adattamento della scuola buddhista *Yogācāra*, effettuato all'unico fine di imitare il *Vedānta*; infine, altri immaginano che forse il quarto capitolo sia un'opera buddhista aggiunta ai primi tre capitoli di Gauḍapāda o che addirittura Gauḍapāda fosse lui stesso un buddhista travestito!

Il lettore è qui messo sull'avviso di non seguire tali ipotesi. La conclusione di Gauḍapāda che non c'è nascita (*ajāti*) è del tutto in consonanza con il punto di vista vedāntico più elevato. Perché, come questo grande pensatore ripete più volte nella sua opera, il vero *Ātman* del *Vedānta* è *ajamanidramasvapnam* (non nato, senza sonno o ignoranza, e senza sogni o fraintendimenti) (*MUGK* I.16; III.36; IV.81). Il *vedāntin* conosce anche la dottrina detta *māyāsatkārya vāda* (esistenza illusoria dell'effetto nella causa) che può insegnare la natura della Realtà a coloro che desiderano armonizzare tutti i testi di *Vedānta* con l'uso costante del metodo *adhyāropāpavāda*.

60. Il lettore dovrebbe anche tenere a mente quale sia la posizione dei *vedāntin* nei confronti dei *pramāṇa* e della ragione. Sebbene questi possano avere la loro validità nel campo empirico, non possono mai essere applicati alla Realtà assoluta dell'*Ātman*. Allo scopo di insegnare la verità, tuttavia, le stesse *Upaniṣad* sono chiamate *pramāṇa* per *adhyāropa* (sovrapposizione deliberata). Proprio come i *pramāṇa*, o strumenti di conoscenza nella sfera empirica, producono *pramiti*, vale a dire la conoscenza corretta e rimuovono l'ignoranza riguardo al loro oggetto, anche le *Upaniṣad*, in quanto *pramāṇa*, rimuovono *avidyā*, l'ignoranza dell'*Ātman*. Questa *avidyā*, qualunque sia la sua natura attribuita da altri *darśana*, come il *Sāṃkhya*, lo *Yoga*, il *Vijñāna vāda* o lo *Śūnya vāda*, si riferisce qui alla tendenza naturale della mente umana a mescolare il reale *Ātman* e l'irreale *anātman* mediante l'identificazione reciproca di Sé e di non-sé e il trasferimento errato delle loro proprietà dall'uno all'altro, come spiegheremo nella prossima sezione sesta. L'apparenza illusoria dell'universo, soggettivo od oggettivo che sia, di nomi e forme considerate reali dal punto di vista empirico, è chiamata *māyā* nella visione *adhyāropa* adottata a scopo di insegnamento.

Inoltre, la logica in uso nel *Vedānta* per l'*adhyāropa* è di vari tipi. Può essere la logica effettivamente adottata dalle stesse *Upaniṣad* (*śrutyanuḡrḥīta*) o usata da un insegnante in armonia con l'insegnamento vedico (*śrutyanukāla*), deduttiva (*anumāna*), o anche un semplice ragionamento basato sulle leggi delle forme del pensiero (*kevala* o *śuṣka*). Di quest'ultimo tipo si trovano esempi per lo più nel quarto capitolo di Gauḍapāda, l'*Alātaśānti Prakaraṇa*. La *śruti* e il ragionamento in armonia con essa sono usati principalmente nel terzo capitolo intitolato *Advaita Prakaraṇa*.

61. Né la *māyāsatkārya vāda* e nemmeno l'insegnamento dell'assoluto, l'*ajāti vāda*, furono una rivoluzione introdotta per la prima volta da Śaṃkara o da Gauḍapāda. Erano già presenti nelle *śruti* e nei *Bhāṣya* di Śaṃkara; anche altrove sono rimaste tracce dell'insegnamento di queste dottrine, come in *Dravidācārya* e *Brahmanandin*, che li usarono. Citeremo prima la *śruti* che spiega come il cosiddetto effetto non sia in realtà altro che un gioco di parole, e che sia essenzialmente la causa stessa.



Mio caro, proprio come conoscendo un pezzo di argilla si conosce tutto ciò che è fatto di argilla (che è solo argilla), l'effetto è un semplice gioco di parole, solo un nome, e la verità è che è solo argilla. (ChU VI.1.4)

Questo testo descrive Uddālaka che insegna a suo figlio che tutti gli effetti dell'argilla, come una pentola o una brocca, sono solo la loro causa, l'argilla, mentre in se stessi non sono altro che semplici nomi. In questa *Upaniṣad* sono citati altri esempi simili, riferiti all'oro e ai monili o all'acciaio e alle forbici, e ovunque si afferma la realtà della causa; l'apparente divisione di causa ed effetto, è ulteriormente estesa al Brahman, considerato la causa dei suoi effetti, gli elementi primordiali, come nel seguente passaggio:

Quello (Sat o Brahman) pensò "Vorrei crescere, vorrei nascere". Così ha creato tejas (il fuoco). Quel tejas pensò " Vorrei crescere, vorrei nascere ". Così ha creato l'acqua. (ChU VI.2.3)

Ed è così che questa *Upaniṣad* estende a tutti gli altri effetti empirici la natura di essere apparenze illusorie, concludendo che, per la loro esistenza, dipendono tutti dal solo Brahman:

Quello che sembra essere il colore rosso del sole, è il colore del tejas (fuoco), quello che è [il suo colore] bianco è il colore dell'acqua, quello che è [il suo colore] nero è il colore del cibo (terra). Così la natura del sole svanisce. Ogni trasformazione ha la parola come base, è solo un nome. Solo i tre colori sono la verità (ChU VI.4.2)

Allo stesso modo, tutto ciò che è effetto degli elementi primari non è altro che gli elementi, essendo l'effetto in sé semplicemente un nome, essendo nella sua essenza solo i tre elementi. E l'*Upaniṣad* conclude come segue:

Allo stesso modo, mio caro, hanno la loro causa nell'essere, rimangono nell'essere e si fondono nell'essere (ChU VI.8.4)

62. Dovremmo notare un'importante differenza tra gli esempi empirici dei vasi di argilla ecc. e gli effetti che escono da *Sat* o Brahman. La causa empirica, non meno del suo effetto, è in qualche tempo o in qualche luogo, e quella nozione di relazione causale richiede che la causa sia invariabilmente prima dell'effetto nel tempo. Tuttavia, finché l'effetto dura deve essere necessariamente intimamente connesso con la sua causa.

Questa relazione è chiamata *samavāya* dai *vaiśeṣika*. Basandosi sul punto di vista del senso comune, secondo cui non esiste alcun effetto prima della sua nascita, si attengono all'assurda teoria per cui una cellula appena nata è collegata alla sua causa e anche al genere chiamato *sattā* o esistenza. Una cosa prima inesistente viene all'esistenza ed è chiamata effetto dell'argilla, perché ora diventa correlata all'argilla oltre che alla *sattā* (essere). Il *Sāṃkhya*, d'altra parte, sostiene che il vaso è identico all'argilla; poiché è solo argilla che si trasforma in vaso. La debolezza di entrambi questi punti di vista è già stata esposta.

Le *Upaniṣad* hanno quindi fornito gli esempi di causa ed effetto empirici e mostrato come il cosiddetto effetto esista sempre solo come causa, e come non abbia un'esistenza autonoma di per sé. È solo della causa di cui si parla come effetto, in ragione della sua utilità pratica. È questo punto di confronto che viene applicato alla relazione tra l'Essere o Brahman e l'universo, quando, per *adhyaropa*, Brahman è chiamato causa e il mondo suo effetto, senza alcuna implicazione di relazione temporale; o quando si parla del Brahman che produce l'universo come un vasaio o un falegname, che produce un vasellame o un mobile. L'idea vedāntica di divenire o di causalità, quindi, è solo in riferimento a un'apparenza e al suo substrato: i *vedāntin* non ammettono mai alcuna differenza tra la



causa e il suo effetto o alcuna relazione di effetto dipendente dalle sue cause come fanno i *vaiśeṣika*; e nemmeno ammettono che non ci sia differenza tra i due, come fanno i *sāṃkhya*.

63. Possiamo ora tornare a Gauḍapāda per vedere come formula e spiega la visione vedāntica della causalità:

La creazione variamente descritta (nelle śruti) con esempi come l'argilla, l'oro, le scintille ecc., è solo un espediente per introdurre (la mente del ricercatore all'unità dell'Ātman). In qualunque modo si possa considerare la questione non c'è differenza (di creatore e creato). (MUGK III.15)

La śruti parla ugualmente sia di qualcosa realmente creato sia di qualcosa che lo è solo apparentemente. Ciò che risulta evidente dalla śruti, ed è sostenuto dalla ragione, è solo la verità e nient'altro. (MUGK III.23)

La nascita di una cosa che già esiste può essere ragionevolmente possibile solo attraverso māyā, ma non in realtà. Per chi sostiene che le cose nascano in senso vero non può esserci che la nascita di ciò che è già nato. (MUGK III.27)

Ciò che realmente è non può realmente trasformarsi in qualcos'altro; perché se cambia, deve continuare a cambiare e quindi non possiamo dire che sia realmente esistente, poiché la sua vera natura non può mai essere determinata. Pertanto, ciò che è realmente esistente può solo sembrare mutevole. Perciò la visione del *Sāṃkhya*, secondo cui il Pradhāna o la causa materiale è realmente mutevole, è contraria alla ragione.

64. L'*asatkārya vāda*, la dottrina che sostiene che l'effetto prima non esisteva, per cui viene in essere *ex novo*, o che le cose empiriche sono solo apparenze illusorie senza un substrato, è non-vedica ed è contraria alla ragione, perché la *śruti* dice:

«Qui alcuni dicono: “Questo universo in principio era solo non-essere, uno senza un secondo; e da quel non-essere nacque l'essere”. Come potrebbe accadere questo, mio caro?» Egli disse: «Come può l'essere nascere dal non essere?» (ChU VI.2-12)

Chi sostiene che tutto è nato *ex novo* e che non esisteva prima della sua nascita, sostiene in realtà che dal nulla può nascere qualcosa. Questo è assurdo.

Gauḍapāda sta solo menzionando questa *śruti* quando dice:

Per l'inesistente (o dall'inesistente) non può esserci nascita né reale né illusoria. Il figlio di una donna sterile non nasce mai né realmente né illusoriamente. (MUGK III.28)

Perciò le teorie dei *vaiśeṣika* e dei buddhisti *śūnyavādin* sono contrarie alla logica.

Śaṅkara pensa che anche il *pariṇāma vāda* del *Sāṃkhya*, spinto al suo estremo logico, si riduca a questo *asatkārya vāda*, la dottrina della non esistenza dell'effetto prima della nascita:

Quanto alla dottrina pariṇāma del Sāṃkhya, essa nemmeno è diversa dalla dottrina del Vaiśeṣika, in quanto postula la nascita di proprietà che erano inesistenti prima della loro nascita e dopo la loro distruzione. Anche se si spiegasse che è solo manifestazione e scomparsa (ossia nascita e distruzione), la loro dottrina è, come prima, opposta a qualsiasi pramāṇa, come capiterà quando ci si chieda se la manifestazione e la scomparsa, siano precedentemente esistenti o inesistenti. Ciò può servire anche come confutazione della dottrina che afferma che la nascita ecc. è solo un'altra forma della sola causa. (BhGśBh XVIII.48)

Śaṅkara è in totale accordo con Gauḍapāda quando fa il punto finale dell'argomento:



Come unica alternativa rimasta, si deve concludere che solo il puro Essere è l'unica entità reale immaginata da avidyā come veramente dotata di causalità e altre proprietà, com'è l'attore (sul palcoscenico). Questa opinione sul Signore è stata affermata nello śloka (II.16): "Non c'è divenire dell'inesistente", perché il concetto di essere è costante e il resto è variabile. (BhGŚBh XVIII.48)

65. La dottrina della relazione causa-effetto non sarà completa se non si prenderanno in considerazione anche i testi che insegnano l'apparente creazione, poiché non può esserci alcun reale divenire del Reale. La cosiddetta modificazione o effetto può essere solo un gioco di parole (*vācārambhaṇam*): deve essere intesa solo come una apparente causalità o cambiamento. "Sattyaṃ cāṅṛtam ca satyamabhavat [...] tadātmānam svayamakuruta" (TU III.7), ossia: "Il Reale divenne sia reale sia non-reale [...] Quella Realtà apparentemente non-esistente si trasformò in qualcos'altro"; tutte queste creazioni e trasformazioni attribuite alle śruti sono solo per *adhyāropa*. Vogliono affermare che tutto il mondo fenomenico nasce solo illusoriamente (*māyayā jāyate*)" (MUGK III.24): cioè che è proiettato da *avidyā*.