

Prefazione di Rocco Ronchi

Introduzione

**«tu sei Quello». La ricerca dell'Assoluto nelle *Upaniṣad*.**

**Il periodo vedico**

I *Brāhmaṇa*

**Le *Upaniṣad***

Le *Upaniṣad* antiche (700-500 a. C. circa)

Le *Upaniṣad* medie (500-300 a. C. circa)

**Il ruggito del leone. L'insegnamento del buddhismo delle origini**

Le quattro nobili verità

L'ottuplice sentiero

La disciplina morale

Il raccoglimento meditativo

La conoscenza superiore

I 'tre caratteri' della realtà

Verso il *nirvāṇa*: le 'tre porte della liberazione'

Il *nirvāṇa*

La "complessità" del reale

La vita dell'uomo: l'originazione dipendente e il *saṃsāra*

I cinque 'aggregati' (dell'attaccamento)

La coscienza

L'*Abhidharma*

Uno sguardo al 'Grande Veicolo': la 'scuola del vuoto' (I-III sec. d. C.)

Un altro sguardo al 'Grande Veicolo': la scuola della 'sola coscienza' (IV-VI sec. d. C.)

**Per una vita senza violenza. Il Jainismo** (a cura di Paolo Taroni)

**Seconda parte: le 'visioni' brahmaniche**

**Spirito e Natura. Il dualismo realista del *Sāṃkhya* e dello *Yoga* classico**

La teoria causale

Natura (*prakṛti*)

Spirito (*puruṣa*)

L'evoluzione di *prakṛti*  
Spirito e Natura: un rapporto problematico  
Natura, Spirito e liberazione

### **Lo Yoga (classico)**

La mente  
Le 'otto membra'  
La disciplina etica (I, II)  
La disciplina del corpo (III)  
Il controllo del respiro e dei sensi (IV, V)  
Concentrazione, meditazione e 'perfetto compimento' (VI, VII, VIII)  
La liberazione  
Il "teismo" dello Yoga

### **Il 'non-dualismo assoluto' del Vedānta**

*Śaṅkara* e il *Vedānta*  
L'intuizione sul soggetto  
Teoria della conoscenza  
L'analisi della realtà empirica e del mutamento  
*Brahman*  
*Īśvara*  
Il mondo come fenomeno e illusione  
La liberazione

### **Terza parte: il periodo post-classico e il rinnovamento religioso**

#### **L'amore di Dio. Il culto di Viṣṇu**

Origini del culto di *Viṣṇu*  
I mille volti di *Viṣṇu*: le sue 'discese' (*avatāra*)  
*Viṣṇu-Kṛṣṇa*  
La sintesi speculativa viṣṇuita

#### **La potenza di Dio. Lo śivaismo tantrico**

La figura di *Śiva*  
I *Tantra*  
Lo *Śaiva-siddhānta*  
Lo śivaismo del Kashmir. Trattati fondamentali

Cenni storici sullo śivaismo del Kashmir e Abhinavagupta  
I metodi di realizzazione  
La speculazione indiana sul suono, la parola e il linguaggio

Bibliografia

## Introduzione

Anche se spesso non ce ne rendiamo conto, l'esercizio filosofico soggiace ad uno statuto del tutto singolare. La filosofia, lungi dall'apparire un *fatto* compiuto, è opera sempre *in atto*, in quanto il suo divenire coincide in qualche modo col suo essere propriamente "filosofia". Naturalmente, esiste storia della filosofia, ed anzi, proprio grazie al percorso storico è possibile richiamare lo svolgersi dell'atto filosofico, e quindi prenderne coscienza, conoscerlo. Una esposizione del pensiero filosofico in prospettiva storica, quindi, rappresenta in un certo senso il sedimento della fatica del filosofare, perché, come osserva opportunamente Rocco Ronchi, «solo lo sfinimento porta la filosofia dentro l'istituzione, nella quale, trasformata in sapere disciplinare e appaltata ad una casta di presunti esperti, la filosofia si illude di essere al sicuro dalla crisi che fin dall'inizio l'attraversa. La storia della filosofia si esercita su questi prodotti della spossatezza. Mette in successione dei fatti – delle *opere* – dimenticando che, se la filosofia esiste, essa si risolve nella verifica incerta della sua stessa possibilità di esistere».<sup>1</sup> Tuttavia, è fuor di dubbio che qualsiasi esposizione che voglia conservare un senso di coerenza e di sviluppo organico debba sempre, per forza di cose, esplicitarsi tenendo conto dell'aspetto *diacronico* della materia di cui si occupa. Ma questo ci riporta a quanto detto un attimo fa. Se è vero, infatti, che la filosofia indiana, come quella occidentale, ha conosciuto uno sviluppo storico, è altrettanto vero che essa sia "vera filosofia" e, quindi, che nel suo nascere e divenire abbia sempre conservato quel carattere di atto filosofico difficile da ricondurre interamente alle categorie della storiografia propriamente detta. Il pensiero indiano, infatti, condivide con quello occidentale un'idea di filosofia come esercizio critico, nel senso di "dubbio" problematico nei confronti di ciò che è dato per acquisito, che lo condurrà a mettere in discussione – lo vedremo – persino le verità sacre ed eterne della rivelazione vedica.

Acquisire una simile consapevolezza circa il valore problematizzante della filosofia indiana, aiuterebbe a sgomberare il campo dall'equivoco che la vuole come interamente risolta in uno sterile apofatismo, conducente ad un passivo atteggiamento mistico. Se il pensiero dell'India è pensiero filosofico, infatti, lo deve proprio alla sua *vis* teoretica, la quale non ha mai rinunciato al tentativo di "comunicare" quelle verità che si conoscevano come rivelate, e si intuivano durante le pratiche meditative. Poiché, «se l'*ón* è incomunicabile, se ogni dire è infondato, non restano che la "mistica" della parola performativa e la "mistica" del silenzio: un dire che è solo un fare perché non ha niente di vero da comunicare e da condividere nella conversazione pubblica, ormai divenuta mera "chiacchiera"».<sup>2</sup> È forse con questa convinzione dell'incomunicabilità della verità che l'occidente si è sovente posto di fronte alla filosofia dell'India, dimenticando che, se ne esiste una storia, è proprio perché quella indiana è vera filosofia. Nell'introduzione al suo *Che cosa è la filosofia indiana*, Icilio Vecchiotti, chiedendosi il motivo dello scarso interesse degli studiosi europei per l'aspetto sistematico del pensiero indiano, rispondeva, non senza una sfumatura di polemica, quanto segue: «la maggior parte delle esposizioni della filosofia indiana ha dovuto seguire la considerazione atomistica che nelle sue scoperte porta il filologo che le conduce a considerare gli argomenti in modo isolato, laddove solo la considerazione filosofica *ab interiore parte* potrebbe operare. Ora, la ricerca filosofico-ideologica ha superato solo da poco la fase del documento e in certi settori non

<sup>1</sup> R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri 2008, p. 10.

<sup>2</sup> R. Ronchi, *op. cit.*, p. 21.

l'ha neanche superata; di certo, non l'ha comunque esaurita. Ecco che l'esposizione è rimasta affidata a filologi nella più gran parte dei casi di indubbio valore, ma per il loro mestiere poco atti a trattare di filosofia. In altri casi, la filosofia indiana è stata studiata da quell'esemplare tipico della fauna occidentale, che è l'*homo religiosus*, il quale molto spesso maschera di sentimento quello che è soltanto intellettualismo astratto...Ora, la filosofia indiana in occidente è stata trattata molto spesso da ricercatori di tal fatta».<sup>3</sup>

Pur prendendo le distanze dai toni animosi e dall'eccessivo schematismo del passaggio succitato, ci sentiamo di condividere il senso generale di queste parole, che Vecchiotti scriveva nel 1968. Infatti, un certo atteggiamento refrattario all'analisi propriamente filosofica è ancora largamente diffuso in chi si occupa del pensiero indiano, mentre, d'altro canto, l'attrattiva che l'India esercita sugli intellettuali occidentali colora di romanticismo qualsiasi discorso sui contenuti. Tale analisi è stata condivisa, in tempi assai più recenti, dallo studioso francese Michel Hulin, come emerge, ad esempio, dalla breve riflessione che egli pone a conclusione di un suo saggio sulla filosofia indiana nella fase classica (*darśana*), felicemente tradotto in italiano, e pubblicato dall'Istituto della Enciclopedia Italiana a metà anni Novanta.

Prendiamo a prestito quelle poche righe, allora, in quanto potrebbero fungere da ideale conclusione anche al presente volume. «Per molti intellettuali indiani a noi contemporanei, i lasciti speculativi dei *darśana* altro non sono che oggetti da museo, una mummia imbalsamata e avvolta nelle bende di una tradizione irrigidita. In Occidente, d'altronde, alcuni pregiudizi stentano a morire, per esempio quelli che tendono a ridurre uno sforzo di pensiero almeno trimillenario all'espressione di una vaga religiosità mistica, tinta di esoterismo. Pure, speriamo di aver saputo far intravedere qui e là al lettore la ricchezza concettuale di questi sistemi, la raffinatezza dei loro metodi, la sottigliezza delle loro analisi e la portata di alcune almeno delle loro conclusioni. La storia e la filologia hanno fatto molto, nel corso degli ultimi cinquant'anni, per riesumare queste dottrine. Sta ora nella filosofia subentrare per rianimarle definitivamente. Si apre così la prospettiva di un raffronto e di un confronto più liberi e sereni, preludio allo sviluppo di un pensiero veramente planetario di cui il prossimo secolo vivrà forse, finalmente, l'avvento».<sup>4</sup>

Questo libro nasce quindi, innanzitutto, dall'idea che l'India abbia espresso un vero e proprio pensiero filosofico, e quindi dal desiderio di offrire al lettore una prospettiva snella e moderna su tale pensiero, valorizzandone al contempo la ricchezza teoretica. Di qui l'assetto del volume, che mantiene uno stile atto ad un'opera divulgativa, facendo però estrema attenzione al corretto inquadramento dei contenuti e all'unità complessiva del lavoro. L'obiettivo principale è quello di guidare il lettore attraverso lo sviluppo dei concetti e delle nozioni fondanti la filosofia indiana, innanzitutto in una prospettiva *sistematica*. Una prospettiva, quindi, che privilegi la storia delle *idee* e la loro evoluzione rispetto ad alcuni presupposti iniziali. Nel far ciò saremo portati ad operare delle scelte, approfondendo alcuni orizzonti concettuali fondamentali, ma trascurandone al contempo altri, che a nostro parere esulano dal discorso filosofico, oppure non si inseriscono nella linea di sviluppo che abbiamo deciso di seguire. La stessa definizione di 'darśana' adottata dai

<sup>3</sup> I. Vecchiotti, *Che cosa è la filosofia indiana*, Ubaldini 1968 (rist. Edizioni *Quattro Venti* 1995), p. 10-11.

<sup>4</sup> M. Hulin, *I darśana*, in *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano V. I sistemi filosofici dell'India I*, tr. it. di Cosima Campagnolo, Istituto della Enciclopedia Italiana 1996, p. 57.

maestri indiani, del resto, si riferisce all'esercizio filosofico come ad un'attività di "interpretazione", la quale esplicita sempre un "punto di vista" ben preciso e riconoscibile. Anche se poi tale punto di vista, all'interno del contesto indiano, che conserva sempre un certo livello di tradizionalismo, doveva essere in qualche modo "ancorato" ai testi di riferimento della *Tradizione*, per acquisire autorevolezza formale.

Il termine *darśana*, infatti, che letteralmente significa: 'visione', è l'espressione con cui gli indiani generalmente chiamano le filosofie. Tale termine assunse il significato principale durante il periodo classico, dove indicava prevalentemente quella che oggi definiremmo una "visione del mondo", una *Weltanschauung*: un insieme di concezioni sulla natura della realtà e sulla possibilità della sua conoscenza, la quale, quasi sempre, comprendeva anche indicazioni circa il significato della vita dell'uomo. Esistono anche altri termini indiani per nominare la filosofia, come ad esempio *naya*, 'metodo', 'procedimento logico', oppure *vāda*, termine molto usato che significa 'dottrina', ma anche 'spiegazione', 'esposizione', e ancora *dṛṣṭi*, 'visione', 'teoria'. In sintesi, si può dire che per gli indiani il termine filosofia abbia un suo corrispettivo in quello di "visione sistematica". Tale visione viene da sempre espressa in un testo, o *corpus* di testi "radice", che funge da base per successivi sviluppi, ampliamenti e commenti, i quali però non innovano mai del tutto, ma semplicemente "aggiornano" la verità del testo radice. Questo tipo di procedimento rivela un modo ben preciso di intendere la verità. Innanzitutto, ciò che è recente è sempre sincronico e affiancato all'antico, perché quest'ultimo è l'espressione di una verità più sacra e fondamentale. In secondo luogo, chi possiede l'interpretazione del testo radice è il depositario della verità, almeno in senso "ortodosso".

L'esempio sommo di questo testo radicale, di questa fonte primordiale di verità è rappresentato dal *corpus* dei *Veda*, considerati testi rivelati incarnanti l'essenza stessa del divino. Il *Veda*, quindi, è la fonte primaria della storia intellettuale e spirituale dell'India, non solo dal punto di vista cronologico, ma anche da quello della generazione delle idee e dei concetti che, una volta sviluppati ed elaborati autonomamente, daranno vita alla tradizione culturale indiana, all'hinduismo. Il *Veda*, infatti, ci parla continuamente delle origini, e dell'origine in senso metafisico, nell'apparente tentativo di ricreare continuamente tale origine, abolendo così il tempo lineare. In effetti, la tradizione indiana considera il *Veda* stesso fuori dal tempo, non collocandone l'origine in un determinato periodo storico: il *Veda* è eterno ed increato. Per questo esso si è rivelato progressivamente ai saggi, i cosiddetti *ṛṣi*, i veggenti vedici. Fino all'inizio del XIX secolo, la modalità di fruizione e trasmissione dei *Veda* è stata esclusivamente orale, ed è per questo che la rivelazione vedica viene chiamata *śruti*, che significa propriamente 'audizione' o 'ciò che è affidato all'ascolto'. Infatti, anche se l'India conosceva la scrittura in tempi remotissimi, essa era usata per fini pratici. Quindi l'India scriveva, ma non scriveva i *Veda*. Questo perché, innanzitutto, nell'oralità dei *Veda* è importantissimo l'aspetto "fonetico", il suono, ancor prima del significato delle parole. In proposito, bisogna sempre tenere presente che l'insegnamento del *Veda* consisteva nella sua completa memorizzazione da parte del discepolo, non solo nella sua forma normale, ma anche in differenti combinazioni delle sue parti. Ciò implicava che il contenuto fosse subordinato alla forma nel momento della prima assimilazione del *Veda*. L'autorità dei *Veda* è quindi la massima forma di autorità a cui è possibile ricondurre un altro testo e commento della tradizione

indiana. Va da sé, dunque, che chi ha la competenza per interpretare i *Veda*, ed è legittimato a farlo, possiede la massima forma di autorità religiosa, poiché padroneggia la più alta forma di verità, a cui tutte le altre andranno ricondotte. Tale patrimonio di sapere era, ed è tutt'ora, appannaggio della prima casta, quella dei brahmani, detti appunto anche “sacerdoti vedici”.

Prima di passare ad una sommaria descrizione dei contenuti del volume, riteniamo opportuno fornire un brevissimo quadro dell'orizzonte concettuale che soggiace a qualsiasi forma di pensiero indiano, e dal quale la riflessione filosofica, anche dove potrebbe sembrare, non solo non intende prescindere, ma anzi ogni autore o sistema riconduce infine ad esso le proprie acquisizioni teoriche.

Per comprendere a pieno come sia nato e si sia sviluppato quel incredibilmente complesso sistema antropologico che definiamo “mondo indiano” (lo chiamiamo così perché il termine hinduismo esclude il buddhismo) bisogna capire in quale sistema di riferimento si inserisce l'agire umano, con le sue aspirazioni e le sue possibilità. Il concetto di *karman* è molto celebre, ma anche molto frainteso. Intanto, *karman* è un termine che significa ‘azione’, ed è usato in moltissimi contesti differenti. A parte la vita quotidiana, un ambito assai importante è da subito quello religioso: qui *karman* indica l'azione sacra, sacrificale o rituale, attraverso la quale si compie l'offerta agli dei e si mantiene così stabile il rapporto tra questi e l'individuo, allineandosi all'ordine cosmico. In ambito filosofico – che è quello che ci interessa – *karman* sta a significare l'agire in senso profondo, psico-fisico potremmo dire, vale a dire non tanto l'azione materiale in sé e per sé quanto la “motivazione” che vi sta dietro. La dottrina del *karman*, così come si delinea nel periodo antico, si compone di due idee fondamentali per tutti i successivi sviluppi: ciò che siamo deriva da ciò che facciamo, la nostra condizione sociale è la conseguenza della logica secondo cui agiamo; tutta questa logica dell'agire si fonda su un presupposto: la natura fondamentale dell'essere umano “è fatta” per creare dei desideri che lo fanno soffrire finché non vengono soddisfatti. L'io ha “sete” di piacere e rifugge il dolore. Ciò ha determinato una visione della vita che si articola su tre “livelli”: a) la vita del cosmo come insieme del totale delle “storie” karmiche individuali. Quindi l'universo evolve in modo complesso in quanto le infinite spinte karmiche si intrecciano e si influenzano a vicenda; b) la vita sociale come risultato dei presupposti karmici passati e di quelli futuri. Quindi la società indiana è una sorta di fotografia dei meriti e dei demeriti degli individui, nonché delle loro disposizioni interiori; c) la vita individuale interiore come risultato dei desideri e delle frustrazioni ereditate dal passato – disposizioni dell'animo, attitudini, aspirazioni, paure, etc., – e create nel presente dal nostro agire coerentemente o meno rispetto alla nostra indole. È molto importante notare come b) e c) siano strettamente collegati e si influenzino reciprocamente, perché un individuo non è mai un mondo a sé stante, e quindi il suo modo di essere da un lato è determinato – anche molto più di quanto lui stesso creda – dal suo posto nella società, ma dall'altro può entrare profondamente in conflitto con la struttura sociale, causando un desiderio di fuga o di cambiamento. L'insieme di a), b) e c), quando questi tre livelli sono visti come un tutto unico e operante simultaneamente, è definito *samsāra*, che significa ‘ciò che scorre insieme’ oppure, più semplicemente ‘errare’, caricandosi in questo secondo significato di una valenza se non negativa, certamente “esistenziale”.

Notiamo come a questa visione della vita siano legate alcune idee: innanzitutto quella di *ricorrenza*, o se vogliamo di *ciclicità*, che di per sé è lontana all'idea di linearità insita nella visione della storia propria del cristianesimo. Poi, quella di *legalità* (termine che è meglio di "giustizia"), che invece è vicina da un lato ad una certa concezione del rapporto tra l'uomo e Dio tipica dell'Antico Testamento (il patto è una forma di "contratto"), ma anche all'idea che il mondo greco aveva del *cosmos*, in quanto insieme delle azioni umane inserite nel contesto naturale e temporale. Possiamo dire che questo insieme di concetti sia riconducibile alla nozione di *ordine cosmico*, anche questa vicina al *cosmos* greco in quanto "regola", "misura" dell'ordine naturale e dell'agire umano in conformità a tale ordine. L'idea di bene supremo come legge che tutto regola è ciò che l'India chiama *Dharma*, con la maiuscola, per distinguerlo dal *dharma* con la minuscola, ovvero una sorta di realizzazione materiale dell'ordine cosmico al livello della comunità umana, che da quest'ultimo discende e dipende. Nel concetto di *dharma* c'è però anche un'idea di *libertà*, in due sensi. Innanzitutto, nel senso che il futuro non è scritto, perchè agendo in modo corretto possiamo migliorare la nostra condizione. Poi, nel senso che vi è la possibilità di liberarsi dal ciclo delle rinascite, *samsāra*, spezzando la logica del *karman*. Tale liberazione finale: *mokṣa*, rappresenta il fine ultimo di qualsiasi esercizio speculativo, e questo fa sì che, come vedremo, la filosofia indiana non sia mai puramente "teoretica", anche se è di quest'ultimo aspetto specifico che andremo ad occuparci.

Il presente volume è strutturato in tre parti, che corrispondono a tre macro-periodi di formazione di idee nuove ed elaborazione di quelle precedenti: antico, classico e post-classico.

Nella prima parte si vedranno le origini del pensiero indiano, dalla cosiddetta fase "vedica", che possiamo considerare un periodo pre-filosofico, alla nascita e sistemazione del *corpus* di testi che di fatto inaugura la pratica speculativa: le *Upaniṣad*. Si metteranno così in chiaro tre concetti fondamentali per tutti i successivi sviluppi, quello di *karman* o "frutto dell'azione", di "ciclo delle rinascite", e di "liberazione" da tale ciclo. In questa prima parte si vedrà come i pensatori indiani si siano posti fin da subito alcuni problemi tipicamente filosofici, ad esempio il problema dell'Assoluto, dell'origine della realtà, e del tipo di esistenza che questa possiede. Si introdurrà qui un'altra nozione fondante, molto celebre ma anche molto fraintesa in Occidente, quella di "illusione" o *māyā* (della quale, nello sviluppo del libro, verrà di volta in volta precisato il significato alla luce del sistema di riferimento in cui si trova inserita). La prima parte si conclude con un capitolo dedicato al pensiero filosofico del buddhismo, riguardo al quale vale maggiormente una precisazione sulla selezione dei contenuti. Considerando infatti la vastità e la complessità della tradizione buddhista, si è scelto innanzitutto di concentrarsi sull'insegnamento del buddhismo delle origini, evidenziandone i concetti chiave. In secondo luogo, si è cercato di mettere in evidenza l'aspetto teoretico del buddhismo – aspetto che il buddhismo possiede, al contrario di quanto sovente si crede -, chiarendone i nodi principali e le principali problematiche, anche in rapporto al pensiero "ortodosso" delle *Upaniṣad*. Infine, si è cercato di mostrare l'attualità e la profondità di alcuni elementi del pensiero buddhista, come l'idea di flusso di coscienza e di complessità del reale.



Chiude la prima parte un capitolo sul Jainismo, a cura di Paolo Taroni. Movimento filosofico-religioso di grande importanza all'interno del contesto indiano, le cui origini sono contemporanee a quelle del Buddhismo, il Jainismo è però sempre stato un movimento élitario, per pochi, diffuso all'interno di circoli culturali di estrazione borghese. Si è comunque deciso di dedicargli un piccolo spazio, visto il peso di alcune delle sue intuizioni – come ad esempio la sua logica del “relativismo”, o la sua etica radicale della non-violenza – per i futuri sviluppi del pensiero indiano.

La seconda parte è preceduta da una breve introduzione di carattere storico sul periodo classico – considerato l'età d'oro della filosofia indiana – nella quale vengono schematicamente descritti e i sistemi filosofici di cui non ci occuperemo direttamente. Due parole, quindi, sul perché si è scelto di tralasciare alcune tradizioni di pensiero che sono certamente importanti. Fin dalla sua nascita, il pensiero indiano ha seguito alcune direttrici principali, lungo le quali si è sviluppato e definito il confronto tra scuole, il quale ha contribuito in maniera determinante all'arricchimento delle scuole stesse. Abbiamo ritenuto che la linea di sviluppo più interessante, soprattutto per il lettore attratto dalla riflessione filosofica, fosse quella che origina, intorno al VI-V sec. a. C. (come si evince chiaramente dalla lettura dei primi due capitoli), dalla dialettica tra una posizione “metafisica” e “religiosa”, quale quella sostenuta in diverse varianti dai maestri brahmani, e la posizione “empiristico-fenomenica” e “agnostica” propugnata dal Buddha. Si è quindi scelto, per il periodo classico, di approfondire i due sistemi che hanno come centro propulsore proprio queste problematiche, e che si pongono come sviluppi della riflessione pre-classica – che aggiornano e rielaborano con esiti a volte anche molto lontani –, mentre rappresentano la risposta del fronte dell'ortodossia agli attacchi portati dal buddhismo. Infatti, il confronto del brahmanesimo con le posizioni del buddhismo maturo dà vita in questo periodo ad una pletora di riflessioni differenti, le quali hanno però tutte in comune l'intento di confutare la visione del reale dell'avversario attraverso l'argomentazione razionale, unitamente ad un ritorno alla tradizione vedica. I problemi dibattuti riguardano alcuni degli aspetti fondanti la propria visione del reale, come ad esempio le condizioni della conoscenza, la comprensione del divenire, la natura del soggetto, etc. Si tenga conto che la scelta, di per sé strategica, prende comunque in considerazione i due *darśana* di gran lunga più rilevanti, e studiati in Occidente: il *Sāṃkhya-Yoga*, scuola dualista di orientamento realista, e il *Vedānta*, un monismo di impostazione idealista. Con quest'ultimo, in particolare, si raggiunge il culmine della riflessione filosofica indiana, grazie soprattutto al suo maestro più importante, Śaṅkara (VIII sec. d. C. circa), noto in Europa fin dal XIX secolo.

La terza parte, come la seconda, è introdotta da alcune pagine di inquadramento storico, per riassumere brevemente, da un lato, i profondi cambiamenti che trasformano l'India a seguito della invasioni islamiche e, dall'altro, quella lenta ma decisa riscoperta dello spirito di devozione religiosa che impregnerà di sé e muterà profondamente l'assetto del panorama filosofico, con l'affermazione su larghissima base popolare di nuove tradizioni di pensiero, legate soprattutto agli dei Viṣṇu e Śiva.

Il quinto capitolo si occupa quindi della figura di Viṣṇu, dall'origine del culto al fiorire di quel vasto e assai complesso intreccio di tradizioni mitico-religiose che gravitano per la maggior parte intorno alla sua manifestazione (*avatāra*) principale, Kṛṣṇa, ed alle correnti devozionali che lo venerano (*bhakti*). Vi sarà dunque occasione di soffermarsi sull'analisi di un testo molto celebre, la *Bhagavad-gītā*, o 'Canto del Beato', il cui profondo insegnamento, già fonte di ispirazione per lo stesso Mahatma Gandhi, è divenuto patrimonio culturale universale. Il capitolo si conclude con un paragrafo dedicato a ciò che abbiamo definito "sintesi speculativa viṣṇuita", intendendo la dotta speculazione di carattere filosofico-teologico che il viṣṇuismo ha espresso durante il periodo post-classico, grazie soprattutto ad una personalità di altissimo valore umano e intellettuale come Rāmānuja (XII sec. d. C.).

Il sesto ed ultimo capitolo è dedicato alla figura di Śiva ed al culto iniziatico ad essa collegato, il tantrismo. Si tratta di un capitolo leggermente più schematico dei precedenti, perché il corpus dei *Tantra* rappresenta una tradizione vastissima e molto complessa, che spesso si risolve interamente in prescrizioni tecniche di carattere magico e rituale. Si è scelto, quindi, di restituire l'atmosfera tantrica nel suo insieme, piuttosto che scendere nello specifico delle questioni esoteriche, le quali sarebbero risultate di certo tediose e anche di difficile comprensione al lettore non esperto. Ciò nonostante, non abbiamo tralasciato di precisare alcune nozioni di base del tantrismo, come quelle di "potenza", di *kuṇḍalinī-yoga* e di *mantra*, che sappiamo essere state ormai assimilate in Occidente. Abbiamo poi scelto di dedicare la parte finale del capitolo interamente all'approfondimento della scuola tantrica śivaīta più interessante dal punto di vista del pensiero filosofico, il cosiddetto "śivaismo del Kashmir". Ciò, anche tenendo conto del fatto che il suo maggior esponente, Abhinavagupta (XI-XII sec. d. C.), considerato uno tra i massimi pensatori indiani di sempre, è conosciuto in Italia grazie all'opera di traduzione e commento dei testi dello śivaismo kashmīro che Raniero Gnoli e Raffaele Torella hanno compiuto fin dalla metà degli anni '50.

Da ultimo, desidero fissare nero su bianco alcune parole di ringraziamento. Innanzitutto, vorrei ringraziare Rocco Ronchi, Paolo Taroni, Fabio Toscano e Flavio Poli, per il sostegno tecnico e spirituale durante la stesura di questo libro, e anche dopo, con un'attenta lettura delle bozze. Oltre che la collaborazione, e l'amore per le questioni filosofico-religiose, condivido con loro l'amicizia. In particolare, ringrazio Rocco per aver scritto la prefazione, e per l'interesse vivo e sincero dimostrato verso i contenuti del volume. Ringrazio poi Paolo per il capitolo sul Jainismo, preziosissimo contributo alla completezza del lavoro, e per le altrettanto preziose osservazioni sugli aspetti teoretici più problematici, nonché per alcune fondamentali integrazioni all'introduzione alla seconda parte. Lo stesso dicasi per Fabio, che attraverso una prima lettura delle bozze mi ha fornito importantissimi consigli riguardo lo stile. Infine, un grazie sentito a Flavio per la sua straordinaria competenza linguistica e indologica, della quale spero di aver fatto tesoro. Desidero inoltre ringraziare: Carlo Sini, Marco Vannini, Giangiorgio Pasqualotto, Veronica Bassini e Michelangelo Pasini, i quali hanno avuto la pazienza di leggere le bozze del volume, restituendomi suggestioni e stimolanti osservazioni che hanno contribuito alla forma finale del lavoro.

A tutti quelli che ho citato, di nuovo un grazie di cuore, questo libro deve molto anche a voi.

## Per una vita senza violenza. Il Jainismo

(a cura di Paolo Taroni)

Il Jainismo viene considerato un sistema non ortodosso (*nāstika*, che dice “non è così” alla tradizione; *na asti*: ‘non è’), un movimento, cioè, che – come il buddhismo – non riconosce autorità alla tradizione brahmanica. È l’espressione della classe dei commercianti, anche se, molto probabilmente, il fondatore era uno *kṣātrīya* (un appartenente alla casta guerriera). Il Jainismo è quindi rappresentato da una classe elevata, una borghesia agiata e benestante. A differenza del buddhismo, così rivoluzionario rispetto alla tradizione da essere cacciato dall’India, il Jainismo ha una storia diversa: si è evoluto meno rispetto all’altro sistema eterodosso, restando in un certo senso più “statico”, e non divenendo propriamente rivoluzionario. Col Jainismo ci troviamo comunque di fronte ad un movimento di rottura, seppur limitato, che allo stesso tempo, anche se non ha attirato grandi folle, è stato coltivato con una certa omogeneità da una cerchia ristretta di mercanti, rimanendo pertanto immutato nei secoli. Il termine ‘Jainismo’, in quanto tradizione, deriva dall’epiteto attribuito al suo fondatore: Mahāvīra (o Vardhamāna), il quale dai propri seguaci era chiamato Jina, cioè ‘il vittorioso’. Si pensa egli sia vissuto intorno al VI secolo a. C. in Bihār.

La lingua utilizzata dal fondatore del Jainismo, e con la quale sono scritti buona parte dei testi, è una lingua popolare: l’*ardhamāgadhī* (derivata dal sanscrito). L’opera principale del Jainismo è il *Tattvārthādhigamasūtra* (composta da: *Tattva* = essenza, realtà; *artha* = cosa in senso concreto, scopo, oggetto, questione; *adhigama* = ciò che si prende, comprendere, scoprire, ottenere, avvicinare, leggere; e *sūtra* = libro: “guida per la comprensione della concretezza della realtà”) di Umāsvāti (vissuto fra il IV e il V secolo d.C.).

Il Jainismo possiede una completa visione filosofica e logica il cui elemento caratterizzante è l’ateismo (proprio sul problema dell’Īśvara – il Signore – entrerà in aspra polemica con la scuola di logica della tradizione ortodossa, il Nyāya). In contrapposizione con la tradizione ripudia anche l’uso del sacrificio, che non viene ammesso, insieme con tutta la ritualistica vedica.

Il carattere fondamentale del Jainismo è l’*ahiṃsā* (tradotto con non uccidere, ma significa, più propriamente, il non fare danno, quindi non violenza): non bisogna danneggiare gli altri, nessuno escluso, compresi – almeno nei casi più estremi – i batteri e i micro-organismi; di conseguenza, camminando, i jainisti stanno attenti a dove poggiano i piedi e temono che, respirando, si distruggano i batteri dell’aria. Questo perché si parte dal presupposto che tutto l’universo sia animato, tutte le cose del mondo abbiano vita; il Jainismo crede infatti in un universo vivente, in tutte le sue più piccole parti: vi è un pluralismo animistico, cioè una pluralità di anime, una teoria atomistica in cui è presente la vita in ogni forma del mondo.

Dal punto di vista etico, il Jainismo condivide con il Buddhismo la credenza nel *karman*, quindi nella reincarnazione e nel ciclo *saṃsārico*. In questo cosmo ordinato e vivente, vi sono *karman* buoni e *karman* cattivi, e di conseguenza per spezzare la ruota karmica è necessario praticare l’*ahiṃsā*.

Per il Jainismo esistono sette verità fondamentali: 1. le anime (*Jīva*); 2. l'inanimato (*ajīva*); 3. gli influssi; 4. il legame; 5. la difesa; 6. l'estirpazione; 7. la liberazione. Gli elementi della realtà in divenire, dunque, possono essere vivi o non vivi; le altre cinque verità riguardano invece il modo in cui le anime sono legate fra loro e come si invischiano in ciò che è inanimato: l'anima è quindi presa nel debito karmico, subisce influssi materiali, è legata, si difende, estirpa il debito e si libera.

La realtà può essere divisa in tre aspetti principali: 1) sostanza: intesa in senso lato come entità non creata e indistruttibile, anche se si può modificare; 2) qualità: è la capacità della sostanza di trasformare gli altri elementi; 3) modo: è la trasformazione come tale; i modi sono i mutamenti nella struttura atomica delle cose e si distinguono in modi sostanziali (del simile, es. le particelle in un aggregato – *skandhāḥ* – corporeo, o del diverso, es. nel rapporto materia-anima) e modi qualitativi (mutarsi del genere, es. calore, o dell'intensità, es. gradazione di colore, luce).

Nel Jainismo i due aspetti della realtà, vivente e non vivente, si compenetrano l'un l'altro con reciproco invischiamento. Vi sono cioè, da un lato, una infinita molteplicità di anime individuali, eterne, intelligenti e attive, onniscenti, beate, perfette e forti, e dall'altro ciò che è inanimato, che non è dotato di vita e di pensiero. Le anime, però, "si contaminano" con i corpi, e così vengono offuscate, in parte o totalmente, le loro proprietà originarie. In questo modo, le anime si trovano invischiate nel ciclo *saṃsārico* e divengono soggette al debito *karmico*. Perciò, secondo il Jainismo tutto "vive", l'anima esiste dappertutto, e di conseguenza tutto, anche una pietra o un pezzo di terra, può liberarsi dal ciclo del *saṃsāra*, e dal debito *karmico* contratto a causa della coloritura che l'anima prende con le azioni compiute. Questo perché vi sono varie classi di anime: quelle con *un senso* (tatto: terra, acqua, aria, fuoco e mondo vegetale); anime con *due sensi* (tatto e gusto: per esempio, i vermi); con *tre sensi* (+ olfatto: per esempio, le formiche); con *quattro sensi* (+ vista: per esempio, le api); con *cinque sensi* (+ udito: i mammiferi, gli uccelli, ecc.). Come avviene la compenetrazione della materia e dell'anima? Si verifica perché la materia assume la realtà del *karman*, cioè delle azioni dell'anima, in otto modi diversi. Invischiandosi, l'anima assume un colore particolare (sei gruppi di colorazioni: bianco e giallo, rosso e grigio, turchino e scuro-nero; con tre toni fondamentali: bianco, rosso e nero, per cui vi è una gerarchia di anime nell'universo, dalle più scure alle più chiare, dal basso in alto, con in cima – è evidente – le più chiare). L'anima così invischiata dovrà, prima di tutto, difendersi (*samvara*: 'difesa'), cioè impedire l'afflusso del *karman*, attraverso una condotta di vita virtuosa, poi dovrà allontanare il *karman* già accumulato, cioè estirparlo (*nirjarā*: 'estirpazione'), attraverso pratiche ascetiche.

Da un punto di vista filosofico e logico, nel Jainismo vi è una posizione di rigoroso relativismo: le fasi del passaggio logico portano tutte alla medesima conclusione, per cui ogni giudizio è relativo e può essere integrato dagli altri. Ogni cosa, cioè, può essere considerata: a) come esistente; b) come non-esistente, dal punto di vista di un'altra cosa; c) insieme come esistente in sé e non-esistente per altro; d) indescrivibile. L'esempio classico riportato dalla logica jaina è un giudizio in sette forme diverse (per questo detto settemplice), in cui vi sono tutte le combinazioni possibili: 1) relativamente la pentola *esiste*; 2) relativamente la pentola *non esiste*; 3) relativamente la pentola *esiste e non esiste*; 4) relativamente la pentola è *indescrivibile*; 5) relativamente la pentola *esiste* ed

è *indescrivibile*; 6) relativamente la pentola *non esiste* ed è *indescrivibile*; 7) relativamente la pentola *esiste, non esiste* ed è *indescrivibile*.

Il termine che torna sempre in maniera significativa è “relativamente”, a indicare la relatività di ogni giudizio. L’oggetto può essere visto in base a quattro fattori, in rapporto alla pentola: 1) *sostanza*: l’argilla, la materia con cui è fatta la pentola; 2) *luogo*: la cucina in cui si trova; 3) *modo*: la forma e figura dell’oggetto; 4) *tempo*: il momento presente. L’oggetto relativamente esiste e non esiste, perché non c’è un punto di riferimento preciso. L’oggetto esiste in base alla presenza di questi quattro fattori, non esiste in base alla loro assenza. È una logica, quella jaina, in cui gli opposti si annullano l’un l’altro, e ogni affermazione può essere fatta solo in rapporto ai quattro fattori e mai in assoluto. Non vi è quindi mai propriamente contraddizione: ciò che è vero da un punto di vista, non è vero da un altro. E se si cerca di assumere assieme i due diversi opposti, allora l’oggetto diventa indescrivibile. Pertanto, l’oggetto può essere considerato come esistente, inesistente, indescrivibile, o tutto insieme.

È chiaro che il Jainismo si distanzia dalla tradizione brahmanica, mettendola in discussione e cercando una posizione indipendente, ma senza realizzare una vera e propria rivoluzione culturale, che parta dal basso, e senza trasformazioni storiche interne, come invece è avvenuto per il buddhismo.

## Il ‘non-dualismo assoluto’ del Vedānta

Al di là delle divergenze che incontriamo nei testi – dovute al fatto che le *Upaniṣad* non rappresentano una visione sistematica, ma semplicemente riflessioni di singoli pensatori intuitivi – da quanto abbiamo detto nel primo capitolo emerge con chiarezza che le *Upaniṣad* non intendono negare totalmente, né programmaticamente, l’esistenza del mondo fenomenico. Questo risulta evidente, in primo luogo, dal loro atteggiamento nei confronti della realtà empirica che, in quanto riflesso dell’Assoluto, contiene anch’essa una parte di realtà, derivata dalla Realtà suprema. In secondo luogo, il mondo, essendo un prodotto dell’Assoluto, deve per forza essere legato a questo da un qualche tipo di nesso o rapporto (sulla cui natura c’è però grande incertezza) e, quindi, non può essere una pura illusione. Qualunque sia questo legame del *Brahman* con la realtà fenomenica, è un legame che esiste da sempre.

Oltre all’argomentazione razionale, vi è un altro motivo per cui è ragionevole ritenere che il mondo esterno non sia una pura illusione: esso si impone come un dato ineludibile all’esperienza sensibile. Un’evidenza impossibile da ignorare anche per chi si sforzasse, con ogni tipo di argomento filosofico, di dimostrare che il *Brahman* è l’unica vera realtà degna di questo appellativo. Il peso che le *Upaniṣad* accordano all’esperienza è un ulteriore segnale della loro intenzione di sospendere il giudizio in merito alla natura del mondo, in attesa di una risposta soddisfacente.

Abbiamo visto nel primo capitolo che alcuni passi delle *Upaniṣad* propongono come soluzione al problema suddetto una rudimentale teoria dell’emanazione. Tale soluzione consisterebbe nel considerare il mondo non come stante “al margine” del *Brahman*, ma come derivante da questo primo principio, che sostiene il mondo fino al suo riassorbimento in esso. La realtà materiale, dunque, deriverebbe dall’Assoluto per via di condensazione energetica, attraverso stadi progressivi che vanno dagli elementi sottili a quelli grossolani di cui è costituito il nostro Universo fisico: «Da questo *Ātman* è sorto lo spazio etereo, dallo spazio il vento, dal vento il fuoco, dal fuoco le acque, dalle acque la terra, dalla terra le piante, dalle piante il cibo, dal cibo l’uomo». <sup>5</sup>

Dal punto di vista dell’individuo, le varie tappe di questo processo rappresentano i gradi di complessità della vita, a partire dagli elementi della psiche, passando per la costituzione dei corpi organici (tra cui il corpo umano), fino alla materia inerte. Vediamo, dunque, come nelle *Upaniṣad* l’idea del rapporto tra il *Brahman* e il mondo dei fenomeni contenga, *in nuce*, la convinzione che tale rapporto debba configurarsi sottoforma di un qualche tipo di nesso causale. Anche su questo punto i testi forniscono opinioni divergenti e, a volte, contrastanti, se non addirittura contraddittorie. In alcuni passaggi si possono però già ravvisare i due orientamenti che daranno vita a tutti i successivi sviluppi filosofici.

Il primo di questi – di cui abbiamo fornito un esempio sopra – considera il mutamento come il risultato di una concatenazione causale reale e sussistente, il prodotto di un mutamento sostanziale, grazie all’azione di una causa in cui l’effetto si trova già inscritto. In altre parole, l’effetto pre-esiste nella causa, la quale lo contiene in potenza e lo esplicita attraverso la propria

---

<sup>5</sup> Taittirīya Upaniṣad II, 1.

trasformazione nell'effetto. Secondo questo modello di nesso causale, il mondo è un prodotto reale del *Brahman*, che partecipa attivamente alla creazione, essendone la causa prima, come emerge, ad esempio, dal seguente passaggio della *Chāndogya Upaniṣad* già citato nel primo capitolo: «*Esso pensò: 'Vorrei moltiplicarmi, vorrei riprodurmi!'. E produsse il tejas. Il tejas pensò: 'Vorrei moltiplicarmi, vorrei riprodurmi!'. E produsse l'acqua...le acque pensarono: 'Vorremmo moltiplicarci, vorremmo riprodurci!'. E produssero il cibo*».<sup>6</sup>

Il *Brahman* risulta così essere l'elemento che fonda la realtà, quel *quid* ultimo che ne costituisce l'essenza: «*Delle creature tre sono i modi di nascere: da un uovo, da un essere vivente, da un germe. Quella divinità (l'Essere) pensò: 'Orsù, io penetrerò in queste tre divinità (le creature sorte nel triplice modo ora detto) con la mia anima vivente, e farò apparire 'nome e forma'*».<sup>7</sup> È da queste premesse che, come abbiamo visto, più tardi il *Sāṃkhya* svilupperà la propria teoria del mutamento, detta *pariṇāmavāda*, cioè della 'trasformazione'.

L'altra soluzione al problema del mutamento che troviamo nelle *Upaniṣad* deriva da un atteggiamento potremmo dire di "scetticismo" nei confronti del mondo, che fa del *Brahman* l'unica vera realtà. Secondo tale visione, solo il *Brahman* è il vero *essere*, il sostrato immutabile del mutamento, che non viene alterato dalla molteplicità dei fenomeni mondani. Il cambiamento e la modificazione, quindi, sono soltanto apparenti, e la diversità delle forme è inconsistente: «*O caro, come da una zolla d'argilla si conosce tutto ciò che è fatto d'argilla: la forma particolare è questione di parole, è un nome, la realtà è una sola, l'argilla*'».<sup>8</sup> E così il nesso causale, che sembra legare l'apparire di un fenomeno al precedente creando un sistema coerente, è solamente un'*imposizione* del fenomeno-mondo sopra il *Brahman*, che rimane immobile e non entra in alcun rapporto con la realtà materiale.<sup>9</sup>

Questo approccio viene progressivamente esteso anche alla realtà individuale e si afferma così la convinzione che anche tutta la sfera cosciente sia un'*imposizione* illusoria sopra il sé, l'*Ātman* immutabile. L'uomo, preda di una tale illusione, si identifica con l'io, perdendo di vista la propria consustanzialità all'*Ātman*, la propria vera natura. Viene così a formarsi uno scenario in cui non solo il mondo, ma anche l'individualità è il prodotto di un'illusione di cui l'uomo è prigioniero. Appare, quindi, per la prima volta nelle *Upaniṣad* il concetto di *māyā*, che avrà enorme fortuna in epoca classica, soprattutto grazie agli sviluppi che subirà all'interno del *Vedānta*.

Abbiamo visto, dunque, che l'approccio realista nei confronti del mondo sarà recuperato durante il periodo classico da alcune scuole filosofiche di tendenza dualista o pluralista, tra cui la più importante è certamente il *Sāṃkhya*. Lo scetticismo nei confronti della realtà materiale, invece, darà vita a quell'atteggiamento idealista che nel primo capitolo abbiamo definito di tipo "platonico", per distinguerlo da quell'idealismo assoluto che nel contesto indiano è rappresentato dalla scuola buddhista della sola coscienza. Tale atteggiamento sboccherà nella costituzione del più importante sistema filosofico brahmanico, il *Vedānta* di Śaṅkara. Tuttavia, sin dalle origini il

<sup>6</sup> Chāndogya Upaniṣad VI, 2, 3-4.

<sup>7</sup> Chāndogya Upaniṣad. VI, 3, 1-2.

<sup>8</sup> Chāndogya Upaniṣad VI, 1, 4. L'esempio viene ripetuto prendendo in esame vari materiali, come il rame e il ferro, e i relativi manufatti, per accentuare l'accostamento tra l'elemento sostanziale immutabile e l'*essere*, il *Brahman*, che funge da elemento immutabile e sostanziale di tutti i fenomeni, che quindi altro non sono che forme vuote di contenuto.

<sup>9</sup> Vedremo tra poco che il *Vedānta* approfondirà questa impostazione di base, facendo del concetto di sovra-imposizione uno dei cardini del suo sistema.

*Vedānta* mostra anche un spiccata predisposizione a ragionare in termini “cartesiani”, cioè a partire dal soggetto nell’analisi della realtà, senza però mettere in discussione il fatto che un mondo “esterno” esista, e che questo dato abbia un peso considerevole all’interno del dibattito sul suo reale statuto ontologico. Se quindi è vero che l’equilibrio fra realismo ed idealismo sarà una preoccupazione di Śaṅkara, è altrettanto vero che prima di lui il *Vedānta* pende decisamente verso l’idealismo più estremo. Tale approccio è tipico in particolare del suo iniziatore, Gauḍapāda<sup>10</sup>, l’autore che incomincia il lavoro di sistemazione degli insegnamenti upaniṣadici. Il suo pensiero, per quanto egli si sforzi di definirlo originale, sembra largamente influenzato dal buddhismo del ‘Grande Veicolo’, in particolare dalla scuola della ‘sola coscienza’.

Gauḍapāda, infatti, muove dal presupposto che il mondo dei fenomeni sia completamente illusorio, non possieda cioè alcuna consistenza intrinseca, essendo in questo simile ad un miraggio, o meglio, ad un sogno.<sup>11</sup> Non ha quindi senso parlare dell’*origine* del mondo, perché ciò che non esiste non può essere stato creato in alcun modo.<sup>12</sup> Tuttavia, a Gauḍapāda non sfugge che il mondo esterno si impone all’esperienza, e per questo la maggior parte delle persone lo considera non solo esistente, ma l’unica forma di realtà oggettiva. Egli risponde a questa osservazione facendo notare che anche l’esperienza del sogno ci appare perfettamente reale, e che tra la Realtà suprema del *Brahman* e quella fenomenica dello stato di veglia esiste lo stesso tipo di rapporto che c’è tra l’esperienza dello stato di veglia e quella del sogno. Come dal punto di vista dell’Assoluto il mondo è irreali, essendo il *Brahman* l’unica realtà, così dal punto di vista dello stato di veglia, quello del sogno, una volta desti, ci appare completamente illusorio. Ma, pur essendo i due stati – quello di veglia e quello di sogno – diversi come percezione, fra essi non vi è differenza: se confrontato con l’unica Realtà del *Brahman*, infatti, il mondo dei fenomeni è tanto illusorio quanto il mondo onirico.

Il fulcro del ragionamento consiste nell’individuare un referente rispetto al quale misurare la consistenza ontologica del livello di realtà preso in esame. Se lo stato di veglia appare reale rispetto all’esperienza del sogno, questo non è più vero quando si confronti la veglia – che corrisponde al livello di realtà in cui viviamo – con l’esperienza della non dualità della Realtà assoluta. Rispetto ad essa nulla può dirsi veramente “reale”, e quindi essa è l’unica Realtà. Conseguenza di questo assunto principale è che se il mondo ci appare reale tale fenomeno deve per forza avere un fondamento nella percezione stessa, poiché è stato stabilito che non può averlo in alcunché di oggettivo.

La radice della realtà risiede nella coscienza individuale, della quale gli oggetti del mondo altro non sono che proiezioni, e per questo ci appaiono esterni ad essa. Noi pensiamo che gli oggetti esistano in maniera autonoma anche quando non li percepiamo, ma ciò è falso, perché nulla può dirsi “esistente” se non nel momento stesso in cui è percepito. In verità, non ha senso parlare di “esterno”, dal momento che tutto si trova all’interno della nostra coscienza, la quale a sua volta è l’espressione del principio ultimo costitutivo dell’individuo, l’*Ātman*. Non vi è quindi alcuna

---

<sup>10</sup> VII sec. d. C. Secondo la tradizione egli sarebbe stato il maestro del maestro di Śaṅkara. La sua opera principale, e anche l’unica, sono le *Māṇḍūkya Kārikā*, un commentario alla *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Da non confondersi con l’omonimo commentatore delle *Sāṃkhya Kārikā*.

<sup>11</sup> Lo stesso argomento usato dal maestro del ‘Grande Veicolo’ Vasubandhu, [cfr. capitolo secondo p...](#)

<sup>12</sup> Teoria della ‘non origine’: *ajātivāda*.



origine del mondo né, tanto meno, alcun tipo di nesso causale, sia di tipo trascendente che immanente.

Questo secondo punto è significativo, perché implica la totale illusorietà del mutamento. Infatti, solo ciò che esiste effettivamente può trasformarsi realmente, attraverso l'attuarsi di un processo causale, mentre la nostra realtà, pur dandoci l'illusione del mutamento, è semplicemente una sovrapposizione dell'idea del mutamento alla Realtà assoluta dell'*Ātman*. Questo fenomeno prende il nome di *māyā* – paragonata da Gauḍapāda al movimento incessante della fiamma che scaturisce da un tizzone ardente – per indicare il fatto che la molteplicità e la trasformazione sono concetti fasulli, derivati dalla nostra credenza in un mondo esterno, che invece altro non è che il gioco perfido della coscienza.

È evidente come una simile posizione risulti paradossale e, in un certo senso, ambigua, perché parte da una affermazione radicalmente negativa circa la realtà del mondo esterno, mentre l'esperienza quotidiana sembra dimostrare il contrario. Tuttavia, bisogna tenere presente che Gauḍapāda, nell'intento di rimanere coerente con la tradizione, porta alle estreme conseguenze la verità upaniṣadica sulla natura ultima della realtà come *Ātman*, e della identità fra questo e il *Brahman*. Nella riflessione di Gauḍapāda, infatti, ritroviamo tutta una serie di tematiche che sono presenti già nelle *Upaniṣad* e che, come abbiamo visto, sono la diretta conseguenza di quell'atteggiamento di scetticismo nei confronti del mondo che rappresenta una delle tendenze principali della speculazione filosofica indiana antica.

È però opportuno notare come il *Vedānta* di Gauḍapāda operi una sorta di “svolta soggettivistica”, nel senso che fa del *sé* il pilastro fondamentale, eleggendolo a principio ultimo della realtà e, in definitiva, ad *unica* realtà, vista la sua identità con il *Brahman*. La conseguenza di questa decisa opzione in favore della coscienza soggettiva è che essa diviene l'unico principio esistente all'infuori dell'Assoluto, ma non esistente in senso oggettivo, bensì esistente in senso percettivo, poiché non ha più senso parlare di *essere* fuori dall'Assoluto, ma solo di dati della coscienza. Questi dati sono il mondo che conosciamo e “in cui viviamo”. È naturale quindi che la realtà venga percepita come un'illusione, una costruzione dell'io, il quale anch'esso è definito illusorio, perché frutto di una fasulla identificazione con il *sé*, l'*Ātman*, così come la realtà è il frutto di una fasulla identificazione con il *Brahman*. Tale inganno è paragonato ad una *sovrapposizione* di false percezioni e concetti – come il mutamento e la molteplicità -, sulla Realtà immutabile, e dunque il mondo intero è paragonabile ad una pellicola proiettata su di uno schermo.

### *Śaṅkara e il Vedānta*

Il *Vedānta* è il sistema filosofico più celebre dell'India classica, e quello che certamente ha avuto più fortuna sino ai giorni nostri, in cui gode ancora di una vastissima popolarità. Un simile successo è intimamente legato al nome del suo principale maestro: Śaṅkara, la cui biografia è per larghissima parte avvolta nel mistero, e della quale sono noti solo alcuni fatti salienti. Sappiamo che Śaṅkara era originario dello stato del Malabar (odierno Kerala), nell'India sud occidentale, nato in un piccolo villaggio di nome Kāladi. Anche se non si conosce con esattezza il periodo in cui visse, è

abbastanza sensato collocarlo intorno alla metà dell’VIII secolo della nostra era. Era un brahmano, appartenendo la sua famiglia alla casta brahmanica dei Nambūṭiri.

I racconti tradizionali sulla vita di Śaṃkara ne enfatizzano le spiccate facoltà intellettuali ed l’intuito religioso fin dalla tenera età. L’episodio che diede una svolta decisiva alla sua vita fu certamente la morte del padre, quando egli era ancora un bambino. In seguito a ciò Śaṃkara, appena adolescente, decise di divenire un “rinunciante” (*samnyāsin*), stadio della vita che normalmente giunge con l’età avanzata, a conclusione del percorso all’interno della società.<sup>13</sup> In quanto asceta errante, egli si recò presso un maestro, per completare la propria formazione religiosa. Secondo la tradizione questo maestro sarebbe stato un certo Govinda, di cui non si sa nulla, ma che è comunque importante perché ci aiuta ad inquadrare il legame tra Śaṃkara e Gauḍapāda, il suo *parama-guru* (‘maestro supremo’), infatti quest’ultimo sarebbe stato il maestro di Govinda. È quindi lecito supporre che Śaṃkara sia venuto a conoscenza del primo *Vedānta* tramite il proprio *guru*.

Divenuto a sua volta un maestro (*ācārya*<sup>14</sup>), Śaṃkara si stabilì per qualche tempo a Benares, da dove successivamente partì per una lunga serie di viaggi che lo portarono a visitare tutta l’India, sostando nei templi e nei luoghi di pellegrinaggio. Durante questi viaggi ebbe modo di diffondere la propria visione filosofica e religiosa, al contempo sostenendola in dibattiti con vari rappresentanti sia del buddhismo che di altri *darśana*, in linea con quello spirito di confronto dialettico che animava il periodo classico. Anche sul luogo della sua morte non vi è comune accordo, c’è infatti chi pensa che sia Kancipuram, nella regione tamil, mentre altri lo individuano in Kedarnath, sull’Himalaya.

La tradizione assegna a Śaṃkara un vasto numero di opere, ma gli studiosi sono concordi nel ridurre di molto tale numero. Le opere che possono essere attribuite con certezza a Śaṃkara, dunque, risultano le seguenti: il commento ai *Brahma Sūtra*<sup>15</sup> (*Brama-sūtra-bhāṣya*), detto anche semplicemente ‘grande commento’, che è di certo la sua opera principale; i commenti a dieci *Upaniṣad*<sup>16</sup>; il commento alla *Bhagavad-gītā*; il ‘Trattato dei mille insegnamenti’, opera in parte in versi ed in parte in prosa.

Il pensiero filosofico di Śaṃkara prende avvio – come già quello di Gauḍapāda – dalla speculazione sull’Assoluto espressa nelle *Upaniṣad*, delle quali egli precisa, seguendo un uso frequente negli autori indiani, che intende semplicemente “commentare” i contenuti filosofici. Sia

---

<sup>13</sup> Secondo la tradizione hindu, la vita sociale dell’appartenente ai *varṇa* superiori è scandita da quattro “fasi” (*āśrama*) temporali, che seguono la crescita dell’individuo: quella dello ‘studente casto’ (*brahmacarin*), del ‘capofamiglia’ (*grhastha*), dell’‘eremita’ (*vānaprastha*) e del ‘rinunciante’ (*samnyāsin*). Cfr. G. Flood, *L’induismo. Temi, tradizioni, prospettive*, Einaudi 2006, p. 81-86.

<sup>14</sup> Śaṃkara fu detto poi *Ādiśaṃkācārya*: ‘primo dei maestri benefici’.

<sup>15</sup> I *Brahma Sūtra* sono una raccolta di aforismi attribuita a Bādarāyaṇa, composti con il proposito di sintetizzare e spiegare i principali temi contenuti nelle *Upaniṣad*. La particolarità di questo testo consiste nella sua estrema concisione, che ne rende difficoltosa l’esatta interpretazione. Per questo i *Brahma Sūtra* sono stati più volte commentati nel corso della storia del pensiero indiano, ma fra i tanti commenti quello di Śaṃkara si distingue per chiarezza e completezza. Egli esamina ogni aforisma nel suo significato, vagliando le posizioni opposte e confutando le opinioni errate, per proporre la propria interpretazione, che a volte può apparire difforme dall’apparente significato letterale dell’aforisma di riferimento.

<sup>16</sup> *Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Taittirīya, Māṇḍūkya, Aitareya, Kena, Kaṭha, Īśa, Muṇḍaka, Prasna*.

Śaṅkara che Gauḍapāda quindi, anche se poi di fatto leggono il pensiero upaniṣadico secondo i propri fini, si presentano innanzitutto come interpreti della tradizione brahmanica, ed è per questo motivo che il sistema filosofico che li rappresenta porta il nome di *Vedānta*, ovvero ‘fine dei *Veda*’, appellativo già riservato alle stesse *Upaniṣad*.

Di conseguenza, la riflessione vedāntica muove dalla verità essenziale ed indiscutibile che costituisce il nucleo teoretico delle *Upaniṣad*: “tutto è *Brahman*”. Ecco perché, innanzitutto, si usa definire il *Vedānta* come un “monismo”, cioè un sistema filosofico in cui, semplificando al massimo, tutta la realtà è riconducibile ad un principio unico. Il termine esatto con cui gli indiani intendono questo concetto è *a-dvaita*, cioè ‘non-dualismo’, che però nel caso del *Vedānta* di Śaṅkara è specificato da un aggettivo: *kevala*, che significa ‘assoluto’. Quindi sarebbe più corretto definire il *Vedānta* un ‘non-dualismo assoluto’ (*kevala-advaita*), piuttosto che un vero e proprio monismo, anche perché quest’ultimo termine evoca nella mente di un occidentale un orizzonte di concetti che non corrispondono esattamente a quelli implicati dalla definizione suddetta. Tuttavia, per comodità esplicativa, nel prosieguo di questo capitolo useremo il termine ‘monismo’ come un sinonimo.

Vediamo quindi che il *Vedānta* possiede una visione sostanzialmente opposta al dualismo del *Sāṃkhya*, il quale pure si rifà al pensiero upaniṣadico, perché interpreta in chiave monista tutte le teorie sull’origine dell’universo e dell’uomo che si trovano nelle *Upaniṣad*.

Tale monismo può essere inteso in due modi, il primo dei quali vede il *Brahman* come un principio assoluto, impersonale ed inconoscibile dalla ragione, ma raggiungibile grazie all’unione meditativa. Questo aspetto primario del *Brahman* si rifà alle numerose definizioni che di esso ritroviamo nelle *Upaniṣad*, dove il primo principio è spesso definito attraverso una triade di concetti, all’interno della quale l’uno rimanda inevitabilmente all’altro. In primo luogo, il *Brahman* è *sat*, ‘esserÈ, cioè fondamento di tutti i fenomeni. In virtù poi della sua identità con l’*Ātman*, esso è *cit*, cioè ‘coscienza’, nel senso che è pura consapevolezza impersonale. Infine, nell’esperienza yogica esso è sperimentato come pura ‘felicità’: *ānanda*, unico vero modo per “conoscere” l’Assoluto, il quale di per sé sfugge ad ogni determinazione discorsiva. *Sat-cit-ānanda* è una formula frequentemente usata per descrivere la Realtà assoluta dal punto di vista del *Vedānta*, intendendo non solo il *darśana*, ma in generale la speculazione upaniṣadica.

Śaṅkara precisa giustamente che si tratta di un modo per tradurre in concetti una realtà, quella del *Brahman* ‘senza attributi’ (*nir-guṇa*), che trascende ogni definizione. Nel suo secondo aspetto, invece, il *Brahman* si mostra come un dio personale, *Īśvara*, che è possibile conoscere e adorare grazie ai suoi attributi (*sa-guṇa*) – potenza, intelligenza, bontà, etc – e con il quale, però, l’individuo non raggiungerà mai la totale identificazione.

Vedremo più avanti che una simile duplicità di prospettive caratterizza l’approccio di Śaṅkara non solo alla sfera divina, ma anche al valore e all’esistenza del mondo materiale. Il *Vedānta* sostiene infatti una posizione intermedia tra il realismo e l’idealismo assoluti, secondo la quale il mondo non è una realtà indipendente da tutto, ma nemmeno una pura illusione soggettiva, un sogno. Così pure riguardo alla vita dell’uomo, che non si esaurisce di certo nelle attività mondane e nelle convenzioni sociali e religiose né, d’altra parte, è possibile considerare tutta la sfera sociale come effimera e priva di significato in confronto all’Assoluto. E lo stesso dicasi

riguardo all'esperienza religiosa, che è un misto di ragione e intuizione, conoscenza razionale ed esperienza mistica, anche se rimane fermo che il *Brahman* non è ultimamente conoscibile.

A questo proposito c'è da notare che tale visione è in qualche modo parallela allo spirito di ecumenismo e tolleranza religiosa che domina l'opera dello Śaṅkara "riformatore religioso", per così dire. Infatti, nei suoi pellegrinaggi egli si impegnò sempre a gettare un ponte fra le diverse correnti religiose dell'hinduismo, cercando al contempo di limitarne l'eclettismo e l'eccessiva settarizzazione, e sostenendo, invece, che ogni forma di culto è, in ultima analisi, riconducibile al *Brahman* senza attributi. Per questo Śaṅkara non liquidò mai con sufficienza le pratiche rituali, come fossero ingenua superstizione, ma sostenne che queste sono funzionali al raggiungimento di un punto di vista più maturo, ottenuto il quale non sarebbero più necessarie. Per diffondere la propria visione, Śaṅkara fondò dieci ordini monastici di asceti itineranti e cinque grandi monasteri (*maṭha*): Dvarka, in Gujarat, Shringeri in Mysore, Badrinath sull'Himalaya, Puri in Orissa, e Kancipuram, in Tamil Nadu, i superiori dei quali, ancora oggi, rappresentano una delle massime autorità spirituali dell'hinduismo (*jagadguru*: 'maestri mondiali').

### *L'intuizione sul soggetto*

Le *Upaniṣad* affermano la realtà assoluta del principio soggettivo, l'*Ātman*, che è in effetti identico al *Brahman*. Da questo dato rivelato il *Vedānta*<sup>17</sup> parte per costruire tutto il proprio sistema di pensiero, cercando però di fondarlo razionalmente. Nel senso che, data la verità sull'*Ātman*, tenta di dimostrare attraverso un'acuta analisi dell'esperienza e della conoscenza come quest'ultima porti in sé ed implichi l'assolutezza del principio soggettivo. Nel fare ciò il *Vedānta* parte da considerazioni sull'esperienza e la coscienza che erano state già fatte proprie dal buddhismo, ed in particolare sviluppate dalla scuola della 'sola coscienza', la quale però, diversamente da Śaṅkara, giungeva a dimostrare la totale illusorietà del mondo materiale e dell'esperienza soggettiva.

L'intento principale di Śaṅkara è di essere un semplice espositore della dottrina upaniṣadica, spinto dal proposito di rimanere il più possibile fedele all'idea di verità ultima che questa esprime: tutto ciò che non è *Ātman* è in un certo senso illusorio, insostanziale. Anche per Śaṅkara, quindi, il sé ha un'importanza fondamentale (e funge da punto di partenza per tutta la riflessione successiva), ma il mondo non si esaurisce in esso. Non bisogna infatti dimenticare che il sé è identico al *Brahman*, il vero fondamento del mondo, rispetto al quale la realtà fenomenica ha un valore relativo. Se, quindi, mettiamo in comunicazione queste due verità, ci accorgiamo che il sé coincide con l'Assoluto, e che, per converso, il mondo esiste *in dipendenza* dal sé.

Infatti – come aveva già notato il buddhismo – dal punto di vista del soggetto la coscienza è una realtà "auto-evidente", nel senso che ogni oggetto si manifesta solamente come un oggetto (un "dato") della coscienza, e quindi, in un certo senso, l'esistenza del mondo coincide con la sua manifestazione all'orizzonte di essa. La coscienza è auto-luminosa e sussiste in sé stessa come puro soggetto, senza divenire mai oggetto di percezione, essendo la *condizione di esistenza* del mondo fenomenico. Questa stessa "scoperta" dell'io, del soggetto pensante come unica certezza immediata,

---

<sup>17</sup> D'ora in avanti, col termine 'Vedānta' intenderemo l'*advaita-vedānta* di Śaṅkara.

spinse il filosofo francese René Descartes ad interrogarsi, come già Śaṃkara, sull'effettiva esistenza della realtà, e sul rapporto tra esistenza e percezione. In questo celebre passaggio delle sue *Meditazioni metafisiche*<sup>18</sup>, del 1641, egli si chiede:

*«Che pronunzierò io, dico, di me, che sembro concepire con tanta distinzione questo pezzo di cera? Non conosco io me stesso, non solamente con molto maggior verità e certezza, ma ancora con molto maggior distinzione e nettezza? Poiché, se io giudico che la cera è, o esiste, dal fatto che io la vedo, certo dal fatto che io la vedo segue molto più evidentemente ch'io sono, o che esisto io stesso. Poiché può essere che ciò che io vedo non sia in effetti cera... ma non è possibile che, quando io vedo, o (ciò che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa. Egualmente, se io giudico che la cera esiste dal fatto che la tocco, ne seguirà ancora la stessa cosa, e cioè che io sono; e se io traggo quel giudizio dal fatto che la mia immaginazione me ne persuade, o da qualunque altra causa, concluderò sempre la stessa cosa. E ciò che ho notato qui della cera, si può applicare a tutte le altre cose che mi sono esteriori, e che si trovano fuori di me».*

Śaṃkara deduce dall'analisi dell'esperienza empirica, alla luce della rivelazione upaniṣadica sull'Ātman come “testimone assoluto”, una simile “primitività” del soggetto rispetto alla percezione, il suo essere implicato come elemento fondante in ogni atto percettivo, e quindi in ogni atto di consapevolezza del mondo esterno. Vediamo, ad esempio, il seguente passo del ‘grande commento’:

*«Il sé, al contrario, in quanto fondamento delle operazioni delle norme e delle funzioni di conoscenza, attesta la sua propria esistenza prima che esse operino. Ed è impossibile produrre la confutazione di una tale esistenza, poiché si può rifiutare ciò che si ha di accidentale, non ciò che si ha di essenziale, ed in questo caso a rifiutare sarebbe l'essenza stessa di colui che rifiuta. Il fuoco non può rifiutare il calore del fuoco».*<sup>19</sup>

L' “essenza stessa” dell'individuo, quindi, è il sé, ciò che giace al di sotto di ogni percezione ed ogni pensiero cosciente, e di cui non sarà mai possibile “produrre la confutazione”, perché le argomentazioni messe in atto in tal scopo verrebbero “dopo” di esso, implicandolo a loro volta come inscindibile da quelle. Descartes, naturalmente, essendo separato da un'enorme distanza storica e spaziale da Śaṃkara, e collocato in un differente contesto filosofico, si muoveva nella direzione in un certo senso opposta a quella del filosofo indiano, poiché il suo “dubbio metodico”

---

<sup>18</sup> Siamo nella seconda meditazione, significativamente intitolata: “Della natura dello spirito umano e che questo è più facile a conoscersi che il corpo”. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. II, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, tr. it. di Adriano Tilgher, Laterza 2002, p. 31.

<sup>19</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 3, 7 (traduzione originale di Olivier Lacombe, *L'absolu selon les Vedānta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1966, pp. 246-53. In *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano VII. Śaṃkara e il Vedānta*, traduzione italiana di Cosima Campagnolo, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996).

aveva l'intento finale di ripristinare il realismo, dopo aver epurato la conoscenza dal presupposto metafisico di un'anima spirituale, fonte di ogni attività intellettuale. Śaṅkara, al contrario, ricerca esattamente l'opposto: muovendo dall'evidenza primitiva del *sé* tenta di dimostrare logicamente l'esistenza dell'*Ātman*, cioè proprio quel principio metafisico di cui Descartes voleva disfarsi.

Tuttavia, è interessante notare come entrambi, non appena rivolgono l'attenzione al processo di conoscenza e ne esaminano la fenomenologia, siano costretti ad ammettere due dati incontestabili. Primo: la totale impossibilità di fare del soggetto un ulteriore oggetto di conoscenza, cioè di far divenire "conosciuto" il "conoscitore", perché è su quest'ultimo che si fonda ogni nuova operazione conoscitiva. Secondo: almeno al livello della normale esperienza quotidiana, il soggetto non appare mai "puro", ma sempre in connessione ad una qualche forma di percezione. Il soggetto, cioè, è quello "sfondo", per così dire, dal quale emerge l'esperienza del mondo, e che accompagna inevitabilmente tutti i nostri vissuti. Di questo secondo punto Śaṅkara chiarisce il senso nel seguito del passo succitato:

*«Analogamente, [confrontiamo i tre giudizi seguenti]: conosco ora ciò che esiste attualmente, ho conosciuto tale avvenimento passato e talaltro più antico, conoscerò tale avvenimento futuro e talaltro più remoto: dalla parte degli oggetti noti, o da conoscere vi è un cambiamento in funzione del passato, del presente e del futuro, dalla parte del soggetto conoscente non vi è alcun cambiamento, perché è perpetuamente presente attraverso la sua stessa essenza».*<sup>20</sup>

È anche interessante evidenziare come Śaṅkara e Descartes, nonostante la distanza che li separa, e muovendosi già entrambi in una prospettiva che di fatto è *fenomenologica*, siano però ancora legati ad una visione sostanziale del *sé*, cioè considerino quest'ultimo una sostanza autonoma ed auto-sussistente. In Descartes, come sappiamo, ciò culminerà nella celebre formulazione dei due principi, di cui la *res cogitans* è quello intellettuale. Mentre Śaṅkara, restando fedele alla propria impostazione metafisica, non fa altro che tradurre sul piano fenomenico una verità rivelata: vi è un principio assoluto, eterno ed immutabile, l'*Ātman*, che è anche la condizione di possibilità di ogni conoscenza empirica. Inserendosi in una tradizione che ha la sua origine nelle *Upaniṣad*: *«Ma quando [...] la parola più non s'ode, quale luce illumina l'uomo? L'Ātman gli è luce, o gran re. Con l'Ātman come luce l'uomo giace, si muove, fa il suo lavoro, torna [a casa]. Che cosa è l'Ātman? È quel personaggio che tra le facoltà è quella costituita di conoscenza, che è la luce interna nel cuore».*<sup>21</sup>

Infatti, concludendo la propria esposizione, Śaṅkara precisa:

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Cfr. primo capitolo, p....

«Ecco perché, anche se il corpo è ridotto in cenere, il Sé non è distrutto, essendo per essenza eternamente presente; né si potrebbe concepire per esso la possibilità di cambiare essenzialmente».<sup>22</sup>

A questo punto, diventa lecito farsi una domanda – che è fondamentale, perché la risposta determina l'originalità del *Vedānta* -: secondo Śaṅkara il mondo è una semplice emanazione del soggetto, oppure il rapporto tra sé e realtà esterna è di natura più complessa, nel senso che quest'ultima non è una pura illusione soggettiva, ma esiste “oggettivamente”? La risposta ad un simile quesito ruota tutta intorno all'idea che il *Vedānta* ha della *coscienza*, intendendo con ciò l'attività del sé in prospettiva fenomenologica, o come direbbe il padre della fenomenologia esistenzialista, l'“essere nel mondo” del soggetto.

Se è evidente, infatti, che coscienza e percezione siano strettamente legati, Śaṅkara si spinge oltre, affermando che sono interdipendenti: se la coscienza si manifesta attraverso l'atto del percepire, allora non è sbagliato affermare che “conoscere” è il modo che la coscienza ha per “esistere”, non essendoci alcuna intermediazione tra chi conosce, cioè il soggetto, e l'atto stesso del conoscere, cioè la percezione.

La coscienza è un “oggetto” sfuggente, intermedio tra Realtà assoluta e relativa, poiché, in un certo senso, rappresenta il punto di incontro di entrambe. Da una parte essa manifesta l'aspetto autoluminoso e autoaffermentesi del sé, l'*Ātman*, l'elemento immutabile che funge da sostrato all'esistenza. D'altra parte però, l'esistenza fenomenica può essere rilevata solamente attraverso l'attività di quello stesso sé che nelle scritture viene definito totalmente “altro” rispetto al mondo dei fenomeni. La coscienza, in quanto tale, implica questa duplicità di aspetti.

Quindi, non bisogna pensare che il sé abbia bisogno del mondo per esistere, certamente però, nella normale condizione di veglia, l'unico modo di fare esperienza dell'esistenza del sé passa attraverso una disamina dell'attività della coscienza “nel mondo”. In questo senso Śaṅkara afferma che la coscienza dipende dalla percezione nel suo esistere “per noi”. Sull'altro fronte, quello del mondo esterno, ciò significa – per rispondere finalmente alla questione posta – che secondo il *Vedānta* gli oggetti sono percepiti effettivamente, non sono dei semplici “stati mentali”. In altri termini, il mondo non è illusorio, ma la sua esistenza ci è sempre data come un “essere conosciuto”, nel senso che non è possibile sapere qualcosa sul mondo “in sé”, cioè sul mondo che “non percepiamo”.

Questa condizione – fenomenologica appunto – del mondo, pur essendo auto-evidente (come la coscienza, che è sempre il suo correlato) in un certo senso è *inspiegabile*, almeno dal punto di vista dell'ontologia tradizionale. Si sarebbe tentati di definire l'inespiegabilità del reale ricorrendo ad un parallelo con la filosofia di Kant. Un simile parallelismo, tuttavia, risulterebbe problematico, anche se non privo di spunti interessanti. Certamente la scissione tra il piano *fenomenico* del conoscibile e quello *noumenico* delle “cose in sé” evoca il carattere fenomenico del reale śaṅkariano, nel quadro metafisico in cui il *Brahman* rappresenta l'essere che fonda i fenomeni ma che, al contempo, li trascende tutti. E ciò rimanda al problema dell'inconoscibilità

---

<sup>22</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 3, 7, op. cit.

dell'Assoluto, e della conoscibilità di ciò che non è Realtà, bensì *apparenza*. La visione kantiana si costruisce però sul rifiuto proprio di quella metafisica monista che invece fa da sfondo al sistema di Śaṃkara, all'interno del quale il dualismo fenomeno-noumeno non può trovare cittadinanza.<sup>23</sup> Infatti, al posto di un principio metafisico il filosofo tedesco ne introduce uno *trascendentale*, quell'“Io penso” che è condizione generale della conoscenza, principio puro “formale” di unificazione, di contro ad ogni tentativo di sostanzializzazione metafisicizzante. D'altra parte, è innegabile che l'Io penso così costituito assurga al ruolo di “assoluto”, ovvero di un principio né oggettivo né soggettivo, illimitato nel tempo e nello spazio, funzione impersonale de-localizzata che è pura attività cognitiva. L'Io penso, inoltre, non si manifesta mai esplicitamente, bensì “mediato” dalle proprie svariate manifestazioni fenomeniche. Da questo punto di vista, l'Io penso kantiano presenta tutta una serie di suggestioni sullo statuto della soggettività che apriranno la strada sia all'idealismo tedesco che, più tardi, alla riflessione fenomenologica. Allo stesso modo, in Śaṃkara la visione dell'*Ātman* come puro *sé* assume i toni di un assoluto che si dà fenomenologicamente, e che si coglie attraverso quell'attività conoscitiva che, proprio mentre avviene, continuamente lo nasconde dietro al velo del fenomeno. Fatte le precisazioni di cui sopra, quindi, si potrebbe definire l'*Ātman* śaṃkariano come un “trascendentale non kantiano”: un assoluto che “parla” di sé sempre attraverso gli altri, i quali quindi ne sono il luogo di “espressione”, senza però essere l'assoluto stesso (senza il quale, a loro volta, non potrebbero costituirsi come molteplicità), ma dicendo incessantemente solo «Quello». Ciò significa anche che l'esperienza della realtà porta con sé l'esperienza dell'Assoluto, poiché nel momento in cui percepiamo gli oggetti percepiamo anche l'aspetto del *Brahman* che ne rende possibile l'esistenza. Esso, infatti, è il sostrato su cui gli oggetti si manifestano, ciò che hanno in comune all'infuori delle differenze fenomeniche. Ed è proprio questo *Brahman* che, nella normale condizione di veglia, percepiamo come sostrato, obliato però dalle determinazioni e dalle distinzioni del linguaggio. Non può dunque esistere la negazione della percezione, e quindi il non-essere, perché la coscienza “rifugge” senza sosta, e il *Brahman* si manifesta anche attraverso l'“illusione” della realtà. Questo vale, naturalmente, anche dal punto di vista del *sé*, l'*Ātman*, che, in quanto fondamento dell'attività percettiva, non è né oggettivo né soggettivo, ma trascende entrambe queste dimensioni. Esso, quindi, possiede le stesse caratteristiche di non-oggettivizzazione e indescrivibilità del *Brahman*.<sup>24</sup>

Quanto abbiamo detto ci riporta a quella educata ma decisa polemica che durante il periodo classico oppone principalmente il *Vedānta* al buddhismo. Si sarà notato come il tema della coscienza costituisca tanto un punto di avvio della riflessione, quanto il comune terreno di confronto fra le due scuole. Infatti anche per il buddhismo delle origini la coscienza è sempre un “correlato” dell'atto conoscitivo, ma proprio per questo si conclude che la coscienza non esiste “in

---

<sup>23</sup> Come notava giustamente già A. Moretta: «il contrasto fra reale e irreale... in termini conoscitivi, sorge dal fatto che noi consideriamo in fondo il fenomeno dipendente, o nascente, dal numeno. Invece, tanto il numeno (*nel senso di assoluto, non nel senso kantiano*) quanto il fenomeno sono in noi, essi sono già riuniti nell'Uno-senza-due, basta eliminare l'azione della Maya». A. Moretta, *Il pensiero Vedānta*, Edizioni Abete, 1968, p. 148 (corsivo nostro).

<sup>24</sup> Tale valenza della nozione di *Ātman* era presente già nella riflessione delle origini. Così, ad esempio, Maryla Falk, commentando l'episodio di Yājñavalkya in *Bṛhadāraṇyaka* IV, 5, osserva: «L'ātman... è pura conoscenza, epperò non ha conoscenza. Non è da intendersi come se lo stato dell'ātman fosse incoscienza *sic et simpliciter*: esso soltanto non è coscienza di cose (di oggetti) e nemmeno *auto-coscienza*; ma è *onniscienza*, coscienza universale, coscienza dell'Io-Tutto, che è insieme *essere* universale: una coscienza *sui generis* non diversa dall'essere». M. Falk, op. cit., p. 78-79



sé”, essendo soltanto una “somma di stati” transitori. Quando poi la scuola *vijñānavāda* afferma che il mondo stesso esiste unicamente come stato mentale, a maggior ragione esso diviene una pura illusione soggettiva, derivando da qualcosa che già di per sé non ha valore assoluto. Secondo il *Vedānta*, al contrario, l’atto di conoscenza soggettivo – “io vedo la cera” – rivela la realtà di un principio che giace oltre l’esperienza cosciente: l’*Ātman*, senza il quale tale esperienza non sarebbe possibile. Il mondo, quindi, afferma Śaṅkara, “dipende” dal pensiero, ma non “è” il pensiero, come nella scuola buddhista della ‘sola coscienza’.

Questo principale motivo di scontro tra i rappresentanti del *Vedānta* e della ‘sola coscienza’ si inserisce nella più generale polemica tra esponenti del buddhismo e del pensiero brahmanico riguardo all’esistenza o meno di un principio fondante i fenomeni. Abbiamo visto nel secondo capitolo che la discussione risale ai tempi del Buddha, ma nel nuovo scenario essa si concentra maggiormente sui contenuti della coscienza (in linea con quello slittamento che dal realismo fenomenico dell’*Abhidharma* porta all’idealismo della ‘sola coscienza’<sup>25</sup>).

Il tema, ora, diviene il seguente: se, come afferma il buddhismo, il mondo è un puro prodotto dell’attività della coscienza, e quindi solo gli *skandha*, le formazioni karmiche, possono dirsi reali, com’è possibile che non vi sia un soggetto, un ‘testimone’ che prende coscienza dell’idea? In altre parole, come fa il mondo a scaturire da un fascio di percezioni, senza un io unitario di riferimento? E ancora, come fa l’idea ad essere auto-consapevole, cioè ad apparire senza essere percepita da un soggetto? Anche perché – da qui muove l’attacco del *Vedānta* – una volta posto che vi sono solo idee, come possiamo sapere con certezza che non c’è un oggetto esterno su cui l’idea si forma?

Sono questi gli argomenti che Śaṅkara mette in campo quando, nel commento ai *Brahma Sūtra*, esamina la posizione buddhista, col proposito di confutarne l’idealismo. Innanzitutto, egli si chiede:

*«Ma, domandiamoci, come sappiamo che il processo medesimo [il processo di conoscenza] è totalmente interno, e che non esiste un oggetto esterno distinto dall’idea?»*.<sup>26</sup>

La domanda posta da Śaṅkara è speculare alla domanda classica che l’idealista pone al realista, nel tentativo di minare le certezze di quest’ultimo: “partendo dal semplice dato fenomenico, com’è possibile dimostrare l’esistenza di un mondo esterno?”, poiché partendo dalla semplice evidenza del *cogito* l’ipotesi idealista è tanto plausibile quanto quella realista, dato che noi conosciamo soltanto il fenomeno. Ed è proprio su tale evidenza immediata che poggia la risposta del buddhista, il quale, infatti, replica che se esistesse un mondo esterno, allora fra l’oggetto esterno e l’idea si dovrebbe rilevare una “distinzione essenziale”, per cui il primo potrebbe sussistere in assenza della percezione corrispondente, ma di fatto ciò non avviene, e fra l’oggetto e l’idea non vi

<sup>25</sup> Cfr. capitolo II, p....

<sup>26</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 28-30 (AA. VV. in *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano V. I sistemi filosofici dell’India I. I darśana*, traduzione italiana di Cosima Campagnolo, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996).

è alcuna distinzione. «Si può dunque concludere» – afferma il buddhista – «che l’oggetto esterno non esiste. Stando così le cose il mondo deve essere considerato un sogno o qualcosa di analogo. Come le rappresentazioni del sogno, delle illusioni e dei miraggi [...] hanno la forma di un oggetto percepito e di un soggetto percipiente, senza che esista un oggetto esterno, analogamente dev’essere per le rappresentazioni che appartengono alla veglia, per esempio una colonna: così bisogna intendere la cosa, poiché queste rappresentazioni non sono affatto distinte [dalle precedenti]». Nell’espone la posizione della scuola della ‘sola coscienza’ Śaṃkara riporta qui fedelmente le classiche argomentazioni usate, ad esempio, da Vasubandhu.<sup>27</sup>

Di fronte a questa obiezione di matrice idealista – e per la verità di difficile soluzione – Śaṃkara, in un primo tempo, si appella al senso comune, il “rasoio di Ockham” del realista. Egli, infatti, afferma semplicemente che il mondo esterno esiste “perché lo si percepisce”, intendendo con ciò che l’evidenza della dinamica percettiva è più convincente di mille parole, infatti «come potrebbe aver credito la parola di un individuo che, intento a mangiare, mentre prova la soddisfazione che gli procura l’atto di cibarsi, dicesse “non mangio, non provo soddisfazione”?».

Naturalmente, Śaṃkara sa benissimo quanto un tale argomento appaia ingenuo e scarsamente filosofico agli occhi dell’avversario, ma si tratta semplicemente di un amo gettato per indurre il buddhista a formulare un’obiezione sulla quale poi costruire, questa volta, una solida difesa. Infatti, il suo avversario prontamente replica: «ma non sto dicendo che non percepisco l’oggetto, dico che non lo percepisco in quanto distinto dalla mia percezione», ovvero che l’oggetto mi appare “come se” fosse esterno, quando in realtà è solamente mentale. La trappola è scattata alla perfezione, ed ecco che Śaṃkara mette in atto il proprio micidiale contrattacco, che si basa su una semplice constatazione: se l’idealista, per spiegare il proprio punto di vista, è costretto a ricorrere alla categoria di “esterno”, molto probabilmente ciò significa che questa “viene prima” del suo pensiero, non dopo.

In altre parole, Śaṃkara fa notare – ed in ciò ricalca *ante litteram* le argomentazioni usate dagli scolastici contro i platonici – che prima vengono le cose reali, e poi le idee delle cose, cioè le percezioni. Infatti, «se tutti percepiscono così, per lo stesso motivo i medesimi che contestano l’oggetto esterno ne recano testimonianza quando dicono: “ciò che dentro di noi ha la forma di un oggetto conoscibile appare come se fosse al di fuori”. Infatti, provano il fatto di coscienza, chiaramente stabilito fra tutti gli uomini, che fa loro presentare [gli oggetti in quanto situati] al di fuori, ma, nel loro ansioso desiderio di rifiutarli, si servono dell’espressione “come se”: “come se fosse al di fuori”. [Ora, proprio questo attesta che credono in un oggetto esterno], altrimenti perché direbbero “come se fosse al di fuori”? Nessuno direbbe mai, infatti: “Viṣṇumitra appare come se fosse il figlio di una donna sterile”. Dunque, coloro che ammettono la realtà essere in accordo con la loro esperienza, devono ammettere che [l’oggetto] appare al di fuori, puramente e semplicemente, e non come se fosse al di fuori».

Se, infatti, l’idealista fosse completamente convinto del suo idealismo – sembra affermare tra le righe Śaṃkara – allora per lui il concetto di un “mondo esterno” non dovrebbe avere senso, così come non ha senso l’idea di un figlio nato da una donna sterile. Ma il semplice fatto che il suo

---

<sup>27</sup> Cfr. capitolo secondo, p...

avversario vi faccia riferimento significa che il suo idealismo deriva più dalla *vis polemica* che da una reale convinzione.

Visto dalla prospettiva śaṃkariana, dunque, il classico argomento del sogno è privo di consistenza. Infatti, questo è usato dai buddhisti proprio per esemplificare un'esperienza mentale che, mentre la viviamo, ci sembra in tutto e per tutto reale, cosa che, nel nostro contesto, equivale a dire "esterna": «[il buddhista], rifiutando l'oggetto esterno, ha detto che le rappresentazioni appartenenti alla veglia [...] possono esistere senza che vi sia oggetto esterno, affatto come quelle appartenenti al sogno o a stati analoghi, perché hanno ugualmente il carattere di una rappresentazione mentale».

Ed è esattamente su questo terreno che Śaṃkara voleva condurre il proprio avversario, perché allora, se si vuole veramente sostenere che la veglia è in tutto e per tutto indistinguibile dal sogno, si deve presumere che fra le due esperienze, entrambi mentali, non vi sia alcuna differenza. Ma così non è – ribatte Śaṃkara, tornando al senso comune, questa volta però confortato dal flusso argomentativo – perché «una cosa percepita in sogno viene meno quando ci si sveglia, in modo tale che si dirà "è falso che io mi sia trovato in un gran concorso di gente, ma la mia mente era esausta dal sonno, donde è nata questa nozione errata" [...] Al contrario, una cosa percepita nello stato di veglia, una colonna per esempio, non viene meno in quale stato si sia». Il sogno finisce, la colonna no; scompare quando ci addormentiamo, certo, ma al nostro risveglio è di nuovo lì dove l'avevamo lasciata, insieme al nostro letto, la nostra casa, i nostri amici... insomma, al nostro "mondo esterno". Śaṃkara sostiene che anche l'idealista ne è perfettamente conscio, e semplicemente non vuole ammetterlo.

Solamente a questo punto, dopo aver dimostrato la "malafede" del suo avversario, Śaṃkara passa al fulcro della propria argomentazione: la necessità di un soggetto che "illumini" le idee, che le percepisca facendo acquistare loro un valore conoscitivo oggettivo. Infatti, se vi fossero solo idee, l'idea stessa risentirebbe del medesimo problema dell'oggetto, avrebbe cioè bisogno di essere percepita da un'altra idea per esistere, inoltre l'idea «anche se distinta dall'oggetto, non può provarsi da sé, poiché ci sarebbe contraddizione al fatto che un'azione si eserciti su sé stessa».

Risulta evidente come qui sia in questione il punto focale delle due visioni, da un lato l'auto-sussistenza delle idee senza soggetto, dall'altro l'esistenza di un soggetto a cui riferire ogni percezione. Infatti, «quando [il buddhista] pretende che l'idea si manifesti da sé a guisa di una lampada, senza richiedere alcunché di altro per illuminarla, avviene come se dicesse che l'idea non è accessibile ad alcuna forma di conoscenza e che non ha bisogno di un agente che la percepisca: come dire che un migliaio di lampade poste all'interno di una massa rocciosa manifesterebbero la loro luce al di fuori».

E non varrà come obiezione l'argomento del "*regressus*", ovvero far notare che anche il soggetto percipiente dovrebbe poi essere percepito da un altro soggetto, quest'ultimo da un altro ancora, e così via. Questo perché l'idea e il soggetto sono "essenzialmente dissimili", nel senso che quest'ultimo si pone su di un piano distinto da quello fenomenico della percezione, poiché, proprio come il *cogito* cartesiano, ne rappresenta la condizione di possibilità. Śaṃkara precisa, naturalmente, che ancor prima dell'argomentazione razionale, a corroborare la sua tesi giunge il

dato rivelato, infatti: «[l'esistenza del] testimone essendo stabilita *a priori* [cioè dalle scritture], non c'è mezzo di negarla».

Egli, dunque, conclude, che «a questo punto sono da ritenersi confutati i ragionamenti [...] instaurati [dal buddhista], che rifiutano l'oggetto esterno e [consistono nel sostenere che] l'insieme delle nostre conoscenze poggia sulle sole impressioni e non sugli oggetti – poiché se non vi è percezione di un oggetto, non può esservi impressione»<sup>28</sup> e, aggiungiamo, per esservi percezione deve esserci un soggetto.

Ci siamo leggermente dilungati in questa descrizione di una parte del secondo capitolo del commento ai *Brahma-Sūtra*, innanzitutto perché riguardo il problema dello statuto ontologico della realtà aiuta a chiarire la differenza tra la posizione del *Vedānta*, ed una posizione come quella della 'sola coscienza', decisamente idealista. Troppo spesso infatti il pensiero di Śaṅkara viene liquidato come una forma "moderata" di idealismo, in cui il mondo è alla fin fine illusorio e, quindi, inesistente. Ciò avviene, principalmente, perché Śaṅkara non afferma chiaramente – e come potrebbe d'altronde – che il mondo esiste in maniera autonoma rispetto al soggetto. Questo, tuttavia, non significa affatto che il mondo "non esiste", ma al contrario, che esso è reale, perché si fonda sulla realtà assoluta dell'*Ātman*, solo che la sua realtà non è "piena", ma è "relativa" rispetto a quella assoluta. Pur essendo relativa, però, la realtà del mondo è "oggettiva", esiste effettivamente "all'esterno" del soggetto. Solo ed esclusivamente in questa accezione il *Vedānta* definisce la realtà 'illusione', 'inganno', 'gioco', 'fantasma', etc.

Abbiamo detto sopra che proprio per questo suo carattere ambiguo e dipendente dal soggetto, l'essere del mondo è detto 'indescrivibile'. Ma pur sempre di *essere* si tratta! Questa è una differenza sottile, e tuttavia fondamentale, perché distingue il pensiero di Śaṅkara sia dal realismo puro – ad esempio, del *Sāṅkhya* e del *Vaiśeṣika* – che dall'idealismo puro della 'sola coscienza'. Abbiamo anche definito *fenomenologico* un simile approccio, proprio perché in un certo senso "mette tra parentesi" il problema dell'essere, e si concentra sull'evidenza fenomenica, partendo dalla realtà primitiva ed assoluta del *sé*.

Ci sembrava interessante, poi, offrire uno spaccato del clima filosofico del periodo in cui Śaṅkara visse, si formò ed operò come pensatore. Questo spaccato fornisce, a sua volta, un ottimo esempio di quanto fosse vivace e raffinato il confronto dialettico fra le scuole indiane, e mostra, a nostro parere, come il pregiudizio che relega il pensiero indiano tra le tante forme antiche di gnosticismo para-filosofico sia in gran parte ingiustificato.

### *Teoria della conoscenza*

Partendo, dunque, da questi due presupposti: *il soggetto è la prima ed unica certezza, e: il mondo dipende dal soggetto, ma non è un fatto puramente mentale*, il *Vedānta* costruisce la propria analisi della realtà e della conoscenza, che ruota tutta attorno all'*atto percettivo*. Questo perché, innanzitutto, non bisogna mai dimenticare che se anche nella nostra esperienza quotidiana soggetto ed oggetto sembrano porsi sullo stesso piano fenomenico, in realtà essi sono contrapposti come "le

---

<sup>28</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 28-30, op. cit.

tenebre e la luce”. Infatti il primo è l’*Ātman*, mentre il secondo è frutto di una “errata visione” della Realtà assoluta. Questa nuova concezione del mondo, che ora emerge come conseguenza dell’intuizione sul soggetto, potrebbe essere definita, in primo luogo, ricorrendo alla categoria della “comunicazione”. Se il mondo è, in ultima analisi, un “fatto”, allora la sua realtà o meno sarà definita in rapporto a ciò che di esso possiamo dire, cioè di come possiamo descriverne l’esperienza di esso. Il pensare stesso un oggetto diviene allora “criterio di verità” della sua esistenza. In questo contesto la verità sarà intesa, in primo luogo, in termini logici, sarà cioè, per usare una definizione occidentale, una *adaequatio* (corrispondenza) fra l’affermazione verbale e la natura della cosa percepita.<sup>29</sup> Per dirla in breve: un’attribuzione di caratteristiche ad un oggetto.

In una simile visione, dunque, anche le costruzioni mentali, come ad esempio un cavallo alato, possiedono un loro grado di realtà, ma per converso quando parliamo del mondo esterno non possiamo mai dire che il suo grado di realtà sia assoluto. Questo fa sì che il *Vedānta* abbia un concetto di verità, e quindi di *realtà*, che è sempre relativo e “falsificabile”: un bastone dritto immerso nell’acqua sembra essere piegato, e per l’occhio ciò è vero nella stessa misura in cui è vero che il bastone è dritto per il tatto. Così, per esempio, lo stato di sogno è contraddetto da quello di veglia. Ogni volta che la percezione “aggiorna” le nostre conoscenze, un livello di verità viene “svelato”, rimuovendo le false caratteristiche che prima erano attribuite all’oggetto o alla situazione.

Nel *Vedānta*, quindi, *avidyā*, l’illusione, è intesa anch’essa prima di tutto in senso logico, come l’attribuzione di false caratteristiche ad una cosa che non le possiede. Essa vela la fondamentale unità di ogni esperienza conoscitiva, e quindi la verità ultima presente in ogni verità relativa. Tale concetto viene indicato con il termine *adhyāsa*, che normalmente si traduce con “sovrimposizione”, ed è così descritto da Śaṅkara, sempre nel ‘grande commento’:

«... le proprietà di una certa cosa appaiono in un’altra. È ciò che il sentimento comune esprime [quando si dice] la madreperla pare simile all’argento; la luna, che è una sola, appare come fosse doppia».<sup>30</sup>

La verità, quindi, è ciò che “ancora non è stato contraddetto”, poiché anche la più salda certezza empirica potrebbe essere falsificata. Così, dal punto di vista dell’Assoluto la realtà tutta emerge come “falsa attribuzione” di quel complesso di percezioni che è la realtà empirica – molteplicità, diversità, mutamento, durata, etc.– alla Realtà assoluta: *Brahman-Ātman*. Si tratta di un processo oggettivo e soggettivo, ma, come dicevamo sopra, l’unico modo che abbiamo per renderci conto di tutto questo è l’analisi della nostra percezione da un punto di vista fenomenologico. Ecco perché, in ultima analisi, il problema è riducibile a ciò che sappiamo e a ciò

---

<sup>29</sup> La formula completa sarebbe: *veritas est adaequatio intellectus et rei* (oppure: *ad rem*). Passata per la mediazione ebraica, san Tommaso dice di averla tratta dal *De definitionibus* del filosofo ebreo del IX secolo d. C. Isacco Israel il vecchio, padre del neoplatonismo giudaico medievale.

<sup>30</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* I, 1-2 (traduzione originale di Louis Renou, *Prolegomenès au Vedānta*, Imprimerie Nationale, Paris 1951, p. 1-16, 71-75. In *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano VII. Śaṅkara e il Vedānta*, op. cit.).

che “ancora” non sappiamo. Infatti, «è questa sovrimposizione del Sé (*ātman*) e del non Sé (*anātman*), denominata non-sapere, che tutte le attività pratiche [...] presuppongono».

Il mondo dei fenomeni “giace” quindi su di un *sostrato* che può essere solo inferito: l'*Ātman*. Quando scambiamo una corda per un serpente – dirà Śaṅkara in un celebre esempio – ed affermiamo “questo è un serpente”, abbiamo due elementi: il “questo”, ciò che è presente ai sensi, e il “serpente”, che viene attribuito al “questo”. Il serpente descrive la forma sotto la quale ci *appare* il “questo”. L'errore di valutazione è dovuto a ciò che il nostro pensiero *sovrappone* al sostrato. Ma quando la falsa percezione è rimossa, il “questo” – la corda-sostrato-*Ātman* – rimane e non è ulteriormente falsificabile. È la verità: *vidyā*.<sup>31</sup>

Ecco in che senso il *Vedānta* afferma che il mondo dipende dal pensiero, e vice versa. Sono le nostre “strutture” mentali (spazio, tempo, causalità, ordine, etc.) a *proiettarsi* sulla realtà, determinandone la fisionomia. Questa è ordinata e razionale perché prima lo è la nostra mente. Tale dipendenza inscindibile di soggetto ed oggetto è un altro modo di manifestazione di *avidyā*, la quale “crea” la dualità tra soggetto-percettore ed oggetto-percepito, che in realtà è soltanto apparente. Ora, è evidente come, di nuovo, questo discorso conduca in primo piano il *sé*, o meglio l'aspetto empirico del *sé*, ovvero l'*io*.

Per “io empirico” si intende l'intero complesso psico-fisico dell'individuo, non solo il principio intellettuale, ma anche il corpo, che comprende l'apparato sensoriale. La sovrimposizione del *sé*, cioè l'*Ātman*, al non-*sé*, cioè al complesso psico-fisico, crea quel fenomeno composito che è l'*io*, il cui nucleo più interno è la coscienza. Senza *io* non potrebbe esservi percezione, e quindi *realtà*, «perché i mezzi di conoscenza non possono entrare in funzione se non vi è un agente di conoscenza, il quale non esiste senza la vana presunzione che il corpo, gli organi sensoriali ecc. siano l'“io” o “miei”». Questa “vana presunzione”, che in realtà è di carattere inconscio, è per l'appunto *avidyā*, cioè un oggetto fittizio – creato dalla sovrimposizione del non-*sé* al *sé* – al quale l'individuo attribuisce percezioni, stati d'animo, sensazioni, sentimenti, pensieri, etc. poiché egli, per quanto ne sa, è *quell'io*.<sup>32</sup> «Dunque – conclude Śaṅkara – la percezione e gli altri mezzi di conoscenza hanno [...] un oggetto che consiste in non-sapere».

L'evidenza del soggetto, del *sé*, si pone esattamente in questo crocevia fra sapere e non-sapere, ed è la prima e più immediata prova dell'esistenza del *Brahman*. infatti, afferma Śaṅkara, «l'esistenza del *Brahman* è stabilita dal fatto che è il Sé di ogni cosa. *Ognuno ha coscienza dell'esistenza del Sé, nessuno pensa “non sono”*. Se l'esistenza del Sé non fosse stabilita, ogni individuo avrebbe coscienza di non essere. Ora, il *Sé è il Brahman*».<sup>33</sup> Ecco il punto cruciale in cui l'intuizione sul soggetto si salda con la teoria della conoscenza, gettando i presupposti prima per

---

<sup>31</sup> Rimanendo nell'ambito del puro fatto percettivo, Śaṅkara, poco sopra, precisa che «la sovrimposizione essendo così caratterizzata, le persone colte la ritengono un non-sapere (*avidyā*): esse chiamano sapere (*vidyā*) il fatto di circoscrivere la natura propria di una cosa discriminandola». Ibidem.

<sup>32</sup> «quando per esempio un uomo si dice sano o malato [...] quando dice “sono grasso, sono magro, sono biondo, sono immobile, cammino, salto, sovrimpone proprietà del corpo; quando dice “sono muto, sono guercio, impotente, sordo, cieco”, proprietà dei sensi; lo stesso vale per le proprietà dell'organo interno, desiderio, volizione, tergiversazione, determinazione, ecc». Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem (corsivo nostro). In tutti i passaggi precedenti il termine ‘Sé’ appare maiuscolo nell'originale.

un'investigazione sull'esistenza della sfera trascendente, e poi sul superamento del pensiero razionale, in vista della liberazione.

Se, infatti, l'evidenza immediata del “*cogito*” riporta tutto il problema della percezione del mondo esterno entro una cornice fenomenologica, questa è anche, prima di tutto, l'evidenza fenomenica della presenza inaccessibile dell'*essere* che fonda i fenomeni, il *Brahman*, lo schermo sul quale lo spettacolo del mondo viene “proiettato” (o sovrimposto). La “cabina di regia” di questo spettacolo è *avidyā*, che da un lato sovrimpone all'*Ātman* l'io empirico e, dall'altro, specularmente, sovrimpone il mondo dei fenomeni al *Brahman*. Questa suddivisione, però, è possibile solo all'interno del discorso filosofico, poiché in realtà, essendo il *Brahman* identico al *sé*, cioè all'*Ātman*, anche la sovrimposizione è unica: un'unica esperienza soggettiva-oggettiva che emerge da quel “fatto” che chiamiamo *coscienza*.

Ma se questa è la natura dell'io, allora esso non può condurci alla verità, e dunque va “superato” verso una completa identificazione fra conoscitore e conosciuto. L'intuizione del Reale non è “contraddetta” da alcuna cosa, è la verità suprema. Lo scopo delle scritture vedāntiche è di testimoniare questo tipo di conoscenza, che non può essere raggiunta con i mezzi ordinari, ma si “rivela” una volta che *avidyā* è scomparsa. Si tratta di un criterio supremo di verità, che va innanzitutto accettato per “fede”, e poi comprovato dalla nostra personale esperienza. Infatti, le scritture non invalidano i fatti dell'esperienza ordinaria, perchè la realtà empirica conserva la sua “coerenza” anche di fronte alla verità suprema. E, viceversa, l'esperienza ordinaria deve rispettare le conclusioni dei testimoni della verità, cioè ammettere l'esperienza spirituale a fianco di quella empirica. In questo senso *avidyā* incarna il limite del pensiero finito nel rappresentarsi la realtà assoluta e, al contempo, la realtà seppur “relativa” del mondo e dell'individuo.

### *L'analisi della realtà empirica e del mutamento*

Come già nel caso delle *Upaniṣad*, il problema del *sé* quale origine della realtà conduce inevitabilmente ad un interrogativo: se la nostra realtà, nella più ampia accezione del termine, è solamente il frutto di una sovrimposizione, esiste allora una connessione, un rapporto di qualche tipo che la lega all'Assoluto? In altre parole, esiste un nesso che metta in relazione l'Assoluto e il relativo, l'Uno e il molteplice? Śaṅkara risponde, in primo luogo, che il mondo dei fenomeni è definito tramite l'espressione *nāmarūpa*, cioè ‘nome e forma’, proprio per indicare che esso non possiede una propria sussistenza ontologica, ma è solamente un susseguirsi di mutamenti illusori proiettati su di un sostrato immutabile, il *Brahman*. Secondo Śaṅkara le categorie di spazio, tempo e causa, che identificano la realtà empirica o “fenomenica”, si sovrappongono all'unità indifferenziata della realtà assoluta.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Da questo punto di vista, l'analisi che il *Vedānta* fa della realtà empirica ricorda quella che, a partire da Parmenide, segnerà tutto il discorso ontologico in filosofia, come emerge dal seguente passaggio del *Poema Sulla Natura* del filosofo eleate: «[l'essere] E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale; né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito, né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere. Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere... Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore... Infatti, essi

Questo è vero non solo per la realtà esterna – tenendo presente il valore convenzionale che questo termine assume nel *Vedānta* – ma anche per il concetto di io empirico, che è visto come il risultato di una sovrimposizione al sé della parte psicofisica dell'individuo. La mente è composta da una serie di tendenze psichiche coese, che danno l'illusione dell'unitarietà dell'io, il quale a sua volta funge da “radice” per l'illusione della realtà esterna. Anche nel caso del soggetto, come abbiamo visto, si tratta di una sovrimposizione della mutabilità e molteplicità dell'attività mentale all'immutabilità dell'*Ātman*. Fra il molteplice e l'Uno, però, non vi è alcun nesso, nulla che leghi in qualche modo il *Brahman* al mondo e l'*Ātman* all'io. Su questo secondo aspetto, in particolare, insistono sia Śaṅkara che gli autori successivi più importanti, tra cui figurano alcuni suoi discepoli. La preoccupazione di mostrare come l'io empirico sia soltanto un costrutto che va superato in favore dell'esperienza dell'*Ātman* non è semplicemente di ordine filosofico, ma affonda in quell'ansia di liberazione che da sempre preoccupa il pensiero indiano.

La sofferenza, sia fisica che interiore, infatti, altro non è che il frutto proprio dell'errata identificazione tra sé e non sé. Del fatto, cioè, che a causa di *avidyā* noi immaginiamo di «sperimentare il dolore prodotto da questa ne-scienza», e così pensiamo: “soffro della sofferenza generata dal corpo”. L'individuo, quindi, prova dolore perché si identifica del tutto con il corpo e la mente, cioè con l'io empirico, non distinguendo la propria essenza, il sé, dalle «condizioni accidentali, corpo, sensi, ecc., generate dai nomi-e-forme [*nāmarūpa*] prodotti a loro volta dalla ne-scienza».<sup>35</sup> Questo meccanismo – precisa Śaṅkara – entra in gioco anche riguardo alle forme più sottili di sofferenza, come il dolore dovuto alla malattia o alla perdita di una persona cara, perché anche alla base dell'“empatia” e del legame affettivo con altri individui vi è sempre l'illusione, la quale fa pensare: “sono questo figlio, sono questo amico”. Così, ad esempio, nella ‘dimostrazione del non-agirÈ, l'opera principale di Sureśvara, uno dei discepoli più autorevoli di Śaṅkara, troviamo tutta una parte vivacemente dedicata all'illustrazione del carattere fittizio e costruito dell'io empirico. Tale confutazione si basa sul concetto di sovrimposizione quale categoria interpretativa del complesso psico-fisico. L'analisi parte dal corpo, che è la più grossolana manifestazione dell'io, del quale si dice subito che «un uomo dall'intelletto discriminante dovrebbe [...] guardare al proprio corpo come a qualcosa di diverso da lui, come se fosse un unguento o una ghirlanda».<sup>36</sup> Ciò per mettere in evidenza il fatto che seppur noi sentiamo di essere il nostro corpo, in realtà esso non ha nulla a che fare con ciò che siamo “veramente”, ovvero il sé.

---

*stabilirono di dar nome a due forme l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati».* Parmenide, *Poema Sulla Natura*, presentazione, traduzione e note di Giovanni Reale, saggio introduttivo e commento filosofico di Luigi Ruggiu, Rusconi 1991, fr. 8, 21-25; 38-40; 53-54, p. 102-109 (corsivo nostro). Dal passo emerge lo stretto legame che, come in Śaṅkara, connette percezione-linguaggio-apparenza e disgiunzione-separazione. Anche se poi nel contesto parmenideo troviamo una valutazione maggiormente “positiva” della *doxa* dei mortali, in chiave “dialettica”, mentre per Śaṅkara – l'apparenza-differenza rimandando a *māyā* in quanto errore – differenza e identità faticano a coesistere. Nel contesto śaṅkariano, infatti, la differenza fenomenologica “riverbera” sul piano ontologico.

<sup>35</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 3, 46 (traduzione originale di Olivier Lacombe, *L'absolu selon les Vedānta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1966, pp.246-53. In *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano VII. Śaṅkara e il Vedānta*, op. cit.).

<sup>36</sup> *Naiṣkarmyasiddhi*, II, 14 (AA. VV. in *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano V. I sistemi filosofici dell'India I. I darśana*, op. cit.).



Proseguendo in questa direzione, Sureśvara passa ad esaminare, in successione, il corpo sottile ed il senso dell'io, fino a giungere al sé come “testimone assoluto”. Ad ogni passaggio, egli afferma che né il primo né il secondo, come già il corpo, sono qualità del sé, ma solo “sovrastrutture”, che non hanno però alcun vero nesso con la struttura “portante”. Sempre in linea con la convinzione che vi sia un «costante ed ostinato legame all'origine dei concetti di “io” e di “mio” rapportati all'insieme della personalità umana, dall'intelletto al corpo, e causa prima della mancata comprensione del vero significato delle parole: “io sono il *Brahman*”».

Sureśvara è preoccupato di mostrare, innanzitutto, come «una volta che l'uomo si sia sottratto a ciò, non si sente più separato da nulla, ma riposa in modo uniforme e onnipervadente nel Sé interiore». <sup>37</sup> L'espressione “io sono il *Brahman*”, infatti, non deve essere fraintesa, perché “essere *Brahman*” non è un attributo dell'io – come quando si afferma, ad esempio, “io sono biondo” – dal momento che la categoria di “*Brahman*” include qualsiasi altra categoria: «così ogni concetto di io è cancellato dalla convinzione “io sono il [Brahman] Assoluto”». <sup>38</sup>

L'«apparenza mondana», quindi, afferma Sureśvara, «nasce dall'ignoranza», poiché «è impossibile stabilire l'esistenza di qualsiasi entità reale altra dal Sé, sia che consideriamo tale entità essenzialmente identica al Sé sia che la consideriamo essenzialmente diversa. Pertanto, il senso dell'io e ciò che resta della dualità sono immaginati nel Sé come se fossero il Sé». <sup>39</sup> Il sé, naturalmente, non è minimamente toccato da alcuno dei cambiamenti che avvengono nell'io, così come i molteplici riflessi luminosi non intaccano l'unicità del sole. <sup>40</sup> Come il sole è la fonte della luce solare, così il sé è la fonte della luce intellettuale, ma una fonte di natura trascendente, infatti «non c'era, non c'è, né ci sarà *alcun contatto reale* tra il Sé, l'ignoranza e i suoi effetti [cioè la sovrapposizione dell'io al sé], perché il Sé per natura è il Testimone costante». <sup>41</sup>

Secondo il *Vedānta*, quindi, la Realtà suprema non è direttamente coinvolta nell'esistenza del mondo fenomenico, anche perché non si tratta di esistenza in senso proprio, ma di qualcosa di “intermedio” tra l'essere e il non-essere. Perfino l'ignoranza dell'uomo riguardo a questo stato di cose non può dirsi completamente reale, facendo parte anch'essa dell'illusione che lo genera. Questa concezione del nesso causale, o meglio, dell'assenza di un nesso causale, in cui il mutamento non deriva dalla modificazione reale di una sostanza, ma è soltanto *apparente*, è detta *vivartavāda*, cioè ‘teoria dell'apparente trasformazione’.

Il *Vedānta*, infatti, non considera valida la visione secondo cui ogni effetto è un evento completamente nuovo rispetto alla causa, né l'opzione contraria, secondo cui la causa è coinvolta direttamente nella produzione dell'effetto. La ricerca di una spiegazione coerente al problema del nesso causale, secondo il *Vedānta*, conduce invece alla conclusione che questa non va cercata all'interno del processo causale stesso, il quale altro non è che un susseguirsi di eventi “circolari”.

Śaṅkara contesta agli altri sistemi di pensiero indiani il tentativo di spiegare l'essenza del nesso causale in termini di successione temporale, dipendenza necessaria e invariabilità, <sup>42</sup> trascurando il fatto che queste tre condizioni sono interconnesse l'una all'altra, e quindi nessuna

---

<sup>37</sup> 17.

<sup>38</sup> 29.

<sup>39</sup> 45.

<sup>40</sup> Cfr. 47-48.

<sup>41</sup> 52 (corsivo nostro).

delle tre può essere presa come fondamento della causalità. Dunque un simile fondamento va ricercato al di fuori della logica fenomenica, nel dominio dell'essere assoluto. La successione causale necessita di un sostrato sul quale manifestarsi, e questo sostrato, che rimane invariato attraverso le modificazioni, è il *Brahman*. Ciò significa che il mutamento è un'illusione, e il nesso causale soltanto apparente. Non può infatti esservi alcun nesso causale se non vi è reale mutamento di una sostanza.

Il termine *vivarta* si riferisce proprio all'apparire dell'essere immutabile come molteplice e fenomenico. Śaṅkara condivide con il *Sāṃkhya* l'opinione che non vi sia soluzione di continuità tra la causa e l'effetto<sup>43</sup>, ma ritiene che il mutamento sia una "categoria interpretativa", non una realtà in senso proprio. Infatti, se il sostrato dei fenomeni (la sostanza) è lo stesso, nulla muta veramente. Se cerchiamo un inizio al sistema causa-effetto, ci accorgiamo che dovremmo postulare una "causa in-causata", ma ciò è un controsenso. Tutta la realtà appare così un insieme di relazioni causali senza inizio, caratterizzata dal tempo, dallo spazio e dal mutamento, le caratteristiche dell'apparenza (*māyā*) che attribuiamo alla realtà fenomenica nel tentativo di descriverla. La Realtà assoluta, dal canto suo, viene prima di tutte le categorie relative. Da quanto detto emerge chiaramente la posizione del *Vedānta* nei confronti del rapporto tra l'Assoluto e il mondo: tra i due non vi è alcun tipo di nesso causale, essendo questo del tutto apparente. Affiora dunque con forza il tema dell'illusione, *māyā*, e del suo ruolo all'interno dell'economia della manifestazione.

### *Brahman*

Il secondo *sūtra* dei *Brahma-Sūtra* afferma a proposito del *Brahman* che esso è quel principio "dove procedono la nascita, così come la conservazione e la dissoluzione di questo mondo".<sup>44</sup> Nel 'grande commento' di Śaṅkara questa sentenza dà avvio ad una parte in cui si analizzano le condizioni di esistenza e di conoscibilità del *Brahman*. Come in precedenza per il sé, mantenendo sullo sfondo il dato rivelato, Śaṅkara fa del *Brahman* il proprio oggetto d'investigazione, col proposito di condurre un'indagine razionale. Tale indagine prende avvio proprio dalle conclusioni sulla natura effimera e relativa del mondo fenomenico, ed in questo

---

<sup>42</sup> Cioè di dare una definizione di nesso causale del tipo: "vi è nesso causale quando una cosa appare necessariamente dopo un'altra, in modo invariabile". Il vaso di argilla, però, non è altro che la forma più complessa della massa informe di argilla dal quale è stato plasmato, ma questa non è realmente l'origine del vaso, essendo solo una forma precedente della materia di cui il vaso è fatto. Così come la cenere sarà quella successiva al vaso, e la terra e l'acqua erano quelle precedenti all'argilla. Non è possibile individuare un momento privilegiato all'interno di questo processo, un evento essendo sempre preceduto e seguito da un altro, in una catena interminabile e circolare.

<sup>43</sup> Per questo anche il *Vedānta* definisce la propria teoria causale con l'espressione *satkāryavāda*: 'teoria dell'esistenza della causa [nell'effetto]', indicando con ciò che l'unica realtà comune ai fenomeni è il *puro essere* sul quale essi giacciono come imposizioni. Il termine, quindi, è usato innanzitutto per distinguere questa concezione causale da quella buddhista, in cui non vi è alcun elemento di continuità tra causa ed effetto. Non si sostiene, però, come nel *Sāṃkhya*, che il mutamento sia una reale trasformazione, non essendoci alcuna reale modificazione del sostrato.

<sup>44</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* I, 1-2 (traduzione originale di Louis Renou, *Prolegomenès au Vedānta*, Imprimerie Nationale, Paris 1951, p. 1-16, 71-75. In *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano VII. Śaṅkara e il Vedānta*, op. cit.).

ricorda il modo di procedere degli scolastici medievali, i quali partivano dalla contingenza del creato per risalire alla pienezza d'essere del Creatore. Se, infatti, la realtà relativa, fenomenica, assomiglia alla *proiezione* di un film su di uno schermo, questo schermo sarà ciò che funge da supporto alla realtà, senza il quale essa non potrebbe esistere, ed è questo che, in sostanza, il *sūtra* sostiene.

In quest'ottica, del *Brahman* possiamo dire innanzitutto che possiede propriamente l'"essere" (*sat*), rispetto al quale è lecito chiamare "non-essere" la realtà, però in senso relativo. Questa relatività della realtà fenomenica, d'altro canto, è tutto quello che la ragione possiede per tentare di giungere alla conoscenza del *Brahman*, naturalmente appoggiandosi alla rivelazione vedica. Infatti l'inferenza «in quanto mezzo di conoscenza non contraddittorio con le proposizioni del *Vedānta*, serve a corroborare il senso quando questo sia stato colto», e dunque, al contrario di quanto si potrebbe pensare «Testi rivelati da un lato, intuizione [e forme diverse di ragionamento] dall'altro sono i mezzi di conoscenza validi secondo i casi, tanto perché la conoscenza del *Brahman* si compie in un'intuizione, quanto perché si riferisce ad una cosa esistente».

Il *Brahman* è "qualcosa", ed in quanto tale – afferma Śaṅkara, quasi per fugare ipotetiche accuse di agnosticismo – è investigabile dalla ragione, cioè in qualche modo è *conoscibile*. Ma, si affretta a precisare da buon "teologo", il *Brahman* non è *ultimamente* conoscibile se non come concetto rivelato, cioè non potrà mai essere oggetto di un'esperienza, su cui fondare il ragionamento. Nel caso del *Brahman*, quindi – proprio come nelle "cinque vie" di Tommaso – si potrà conoscere razionalmente solo il suo "effetto", cioè il mondo fenomenico. E dunque l'inferenza si fonderà su dati di "seconda mano", che non potranno mai dare la certezza della sua esistenza, ma solo indicare la *necessità logica* di un'origine, a partire appunto dall'effetto esperibile. Infatti, a rigor di logica, «non essendo un oggetto degli organi sensoriali, [il *Brahman*], non ha connessione [con gli altri mezzi di conoscenza]. Per loro natura propria, gli organi sensoriali hanno per oggetto gli oggetti esterni, non hanno per oggetto il *Brahman*. Se il *Brahman* avesse per oggetto gli organi sensoriali, comprenderemmo questo mondo come un effetto collegato al *Brahman*. Ma, siccome si coglie solo l'effetto, non si può decidere se questo mondo è collegato al *Brahman* oppure ad altra cosa».<sup>45</sup>

Śaṅkara prosegue poi facendo un'analisi del perché non sia lecito affidarsi solamente al ragionamento quando si tratta di verità rivelate. Innanzitutto, perché le argomentazioni puramente razionali non hanno altro criterio di verità se non quello della coerenza rispetto alle premesse. Ma spesso le premesse sono una costruzione mentale e null'altro, che prima o poi viene confutata da qualcuno esperto in dialettica, il quale viene confutato a sua volta, e così via. Śaṅkara precisa, però, che questo non autorizza assolutamente a negare il valore della ragione. Lo dimostra il semplice fatto che per stabilire se un ragionamento razionale sia mal fondato è necessario proprio un altro ragionamento. «Se tutti gli argomenti razionali fossero senza fondamento», continua Śaṅkara, «ne risulterebbe un'interruzione definitiva di tutte le attività pratiche di questo mondo», perché è sulla logica e il senso comune che si basa gran parte della nostra conoscenza empirica. Ma, conclude, se è appurato che nella vita quotidiana l'efficacia del procedimento razionale risulta fondata, per quanto riguarda «l'oggetto trascendente», essa non è più sufficiente. Ed è per questo che con la sola ragione

---

<sup>45</sup> Ibidem.

non è possibile ottenere la liberazione. Infatti, questa rappresenta l'accesso ad una sfera «molto profondamente segreta nel suo modo di essere essenziale», la quale, senza la rivelazione, «non può nemmeno essere divinata».

Tale inconoscibilità del *Brahman* si riferisce quindi al fatto che non è possibile averne una conoscenza logica, poiché, essendo l'opposto del mondo materiale, non si adatta alle nostre categorie mentali: «invero, essendo senza forma, né colore né alcun'altra qualità sensibile, quest'oggetto non rientra nell'ambito della percezione e, non comportando neppure tratti caratteristici o altri segni differenziati, sfugge – come abbiamo detto – all'inferenza e alle norme di conoscenza di questo genere».

In questo secondo senso, il *Brahman* è “non-essere”, non essendo l'“essere” che attribuiamo al mondo dell'esperienza. Infatti, dal nostro limitato punto di vista, possiamo solo dire ciò che esso *non è*, mai ciò che *è*. Il che equivale a definirlo per “via negativa”, attraverso un approccio che ricorda la cosiddetta “teologia apofatica” di matrice neoplatonica. Ecco perché, in linea con la propria teoria della conoscenza, Śaṅkara sostiene che la liberazione, per dirsi tale, debba provenire da una “conoscenza retta”, nel senso di una conoscenza fondata su dati inconfutabili, non ulteriormente falsificabili. Tale conoscenza, naturalmente, si trova nelle scritture, prime fra tutte le *Upaniṣad*, nelle quali si afferma che «bisogna conoscere il *Brahman* pensante quale causa del mondo, costituente la sua natura naturante». <sup>46</sup> Si tratta di un dato “certo”, proprio perché non primariamente fondato sul ragionamento – che, come abbiamo visto, è sempre suscettibile di essere smentito – anche se quest'ultimo, successivamente, può e deve produrre argomenti in favore della certezza.

### *Īśvara*

Abbiamo visto, quindi, che risulta vano, e forse anche insensato, il tentativo di rappresentarsi il *Brahman*, poiché la sua natura fondamentale è *nir-guṇa*, ‘senza attributi’, cioè al di là di qualsiasi determinazione qualificante e definizione. Ciò si inserisce nel contesto dell'analisi della conoscenza che Śaṅkara mette in atto, partendo dalla realtà fenomenica, con l'intento di giungere al limite estremo della ragione. Egli tuttavia sa benissimo che l'essere umano necessita sempre di un appiglio, perché la mente per comprendere deve tradurre l'intuizione in pensiero discorsivo su cui poter riflettere. È naturale, quindi, che l'uomo tenti di rappresentarsi il *Brahman* in termini “positivi”, sia nel tentativo di conoscerlo, che nello slancio per raggiungerlo.

Allora – afferma Śaṅkara – *Brahman* ci appare come *Īśvara*, personale e creatore, possessore di qualità (*sa-guṇa*), un ‘SignorÈ a cui rivolgere le nostre invocazioni, ma anche al quale domandare una spiegazione riguardo l'origine del mondo. Tale rappresentazione, però, ponendosi al livello della conoscenza razionale, appartiene ad una descrizione della verità assoluta di ordine

---

<sup>46</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 1, 11 (traduzione originale di Olivier Lacombe, *L'absolu selon les Vedānta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1966, pp.246-53. In *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano VII. Śaṅkara e il Vedānta*, op. cit.).

“inferiore”. Infatti, *Īśvara* è l’aspetto del *Brahman* che emerge quando ragioniamo in rapporto all’Assoluto secondo la molteplicità e la differenziazione delle forme del mondo.<sup>47</sup>

Secondo Śaṅkara postulare l’esistenza di *Īśvara* è un’esigenza logica, nel senso che *Īśvara* diventa un presupposto necessario nel momento in cui ci si pongano delle domande sull’origine del mondo e sulle sue relazioni con il “primo principio”. Śaṅkara però, in ultima analisi, ritiene tali domande prive di senso – anche se esse corrispondono ad affermazioni che troviamo nelle *Upaniṣad* – perché, come abbiamo visto, le asserzioni circa la nascita del mondo dal *Brahman* vengono lette dal *Vedānta* non in chiave “emanazionista” (come invece fa il *Sāṃkhya*), ma alla luce della teoria della sovrimposizione (*adhyāsa*), secondo la quale non vi è reale “produzione” di nulla, ma solo un apparire del fenomeno-mondo (*vivarta*). Dal punto di vista della coscienza religiosa, tuttavia, *Īśvara* viene definito come il principio dell’universo, l’anima della natura, ciò che pervade il tutto, l’essenza dei fenomeni, etc.

Śaṅkara critica quindi la teoria *Sāṃkhya* di una ‘Natura’ che genera da sé il mondo, sostenendo che *prakṛti*, essendo ordinata e razionale, abbia bisogno di un’origine “intelligente” e “spirituale”. Egli, quindi, afferma che *Īśvara* è sia la causa efficiente che materiale del mondo, poiché l’“essere” (*sat*) è comune ad entrambi. In quest’ottica, sia Natura che *māyā*, in quanto principi efficienti di ordine secondario, fanno parte di *Īśvara*, perché il mondo esiste già come “idea” nella mente del ‘SignorÈ prima della manifestazione materiale.<sup>48</sup>

Va precisato però che la creazione non è un capriccio divino, né un atto casuale, bensì la conseguenza diretta dell’intima natura di *Īśvara*. Infatti – nota Śaṅkara nel suo ‘commento’ – di primo acchito si potrebbe pensare che anche l’atto di creare, come tutti gli altri atti, sia il frutto di «un’intenzione e di un fine». Ma questo, continua il filosofo, non è possibile, perché se così fosse, se cioè *Īśvara* creasse secondo un calcolo personale, allora «si distruggerebbe l’insegnamento della Scrittura secondo cui il Sé supremo basta perfettamente a sé stesso». Significherebbe che il Signore “ha bisogno”, necessita del mondo, la trascendenza della sfera divina in cui egli dimora non essendo sufficiente. D’altra parte, però, osserva Śaṅkara, non è nemmeno possibile che *Īśvara* agisca «in mancanza di intenzione o di fine», perché in tal caso, non essendoci di fatto alcun moto creativo da parte del Signore, «si toglierebbe al Sé [supremo] ogni possibilità di agire».

Come uscire allora da questa *empasse*? Come conciliare, cioè, l’atto creativo del Signore con un’intenzionalità che non sia un puro e semplice desiderio egoistico? La soluzione risiede nell’intima natura propria di *Īśvara*, che non necessita di alcun reale fine per creare, al contrario è paragonabile ad un potente sovrano, il quale, pur non avendo alcuna necessità, si abbandona comunque al divertimento, per il puro piacere del gioco in sé. Questa auto-finalità intrinseca di

---

<sup>47</sup> «...non bisogna scordare che questa dottrina sacra della creazione non ha per oggetto la realtà suprema, dacché essa rimane nell’ambito della verità pratica dei nomi e delle forme [*nāmarūpa*] foggiate dall’Inscienza [*avidyā*] e ha per fine farci accedere alla verità che *Brahman* è il Sé stesso di tutto e di ciascuno». *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 3, 7 (traduzione originale di Olivier Lacombe, *L’absolu selon les Vedānta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1966, pp.246-53. In *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano VII. Śaṅkara e il Vedānta*, op. cit.).

<sup>48</sup> Ciò non significa che Śaṅkara contamina la propria visione con quella di un altro *darśana*. Semplicemente, egli ritiene che in un contesto già “degradato” rispetto alla verità ultima del *Vedānta*, sia possibile accettare la soluzione proposta dal *Sāṃkhya* circa l’origine del mondo, perché si presenta come coerente e logica. Tuttavia, per essere completa e comprensibile, essa va integrata con l’introduzione di un principio divino intelligente. Vedi *infra*.

*Īśvara*, l'espressione del suo modo di essere, è paragonata al processo di ispirazione ed espirazione, che «si svolge senza avere alcun fine esterno, ma solo in virtù della sua natura propria». La creazione, quindi, benché a noi infime creature mortali possa apparire come un'immane opera architettonica, frutto di un immenso sforzo progettuale e materiale, dal punto di vista del Signore è soltanto un «semplice gioco», possibile grazie «all'illimitatezza della sua potenza», che fluisce spontaneamente dal suo essere.

Vi è però anche un altro problema nel concetto di “creazione”, perché, continua Śaṃkara, se *Īśvara* è la causa del mondo, allora esso è anche la causa sia del male che del bene, della gioia e della sofferenza. Anche in questo caso, se le cose stessero realmente così, il Signore sarebbe crudele e ingiusto, perché premierebbe alcuni con un vita lunga e felice, mentre condannerebbe altri ad un'esistenza di dolore, oppure farebbe nascere gli uni come vermi, gli altri come uomini e gli altri ancora come déi. Ma, «un Dio che componesse una creazione così piena di ineguaglianze, sarebbe soggetto a preferenze passionate e all'odio come un uomo ordinario, ragion per cui cadrebbe in frantumi la natura di Dio, quale la conosciamo con ogni chiarezza dalla rivelazione e dalla tradizione».

Ecco perché – conclude Śaṃkara impersonando un ipotetico avversario – non è possibile che *Īśvara* sia la causa del mondo, perché se lo fosse allora egli, in palese contrasto con quanto affermano le scritture circa la natura perfetta del principio divino, si mostrerebbe come un Dio malvagio e capriccioso.

Śaṃkara risponde a questa capitale obiezione usando un'acuta metafora, che paragona *Īśvara* a *Parjanya*, il dio vedico della pioggia: «Infatti, come *Parjanya* è causa generale nella produzione del riso, dell'orzo, ecc., ma la diversità del riso, dell'orzo ha quali cause particolari le virtualità deposte nei grani di riso e di orzo rispettivamente, così il Signore è causa generale nel produrre gli déi, gli uomini ecc., allorché l'ineguale diversità degli dei, degli uomini ha per cause particolari gli atti compiuti da ogni anima individuale rispettivamente». Non bisogna mai dimenticare, infatti, l'onnipresente ed eterna legge del *karman*, della quale *Īśvara* non è il creatore, ma semplicemente il “garante”. Chi è causa del suo mal pianga sé stesso, sembra volerci dire Śaṃkara, e non ha quindi senso incolpare il Signore per un destino che non è di origine divina, bensì umana, essendo il risultato del merito o del demerito del singolo individuo. Ecco che, allora, da quanto detto si conclude che *Īśvara* è il creatore del mondo eppure non è colpevole di parzialità o crudeltà.

Lo stesso ragionamento vale, in un certo senso, per il problema della ne-scienza, *avidyā*, che, se presa come realtà in sé indipendentemente dagli individui, non può dirsi la causa principale delle ineguaglianze. Infatti *avidyā* rappresenta la condizione di possibilità del *karman*, che però rimane il prodotto della responsabilità personale. Solo quando consideriamo la ne-scienza «come collegata agli atti proiettati dalle impregnazioni passionali di desiderio ecc.» che possiamo descriverla come la “causa” delle gioie o delle sofferenze legate alle situazioni individuali. Non bisogna dimenticare, però, che l'individuo proviene dal *karman* passato, il quale a sua volta non sarebbe esistito senza l'individuo che lo ha prodotto in una vita precedente, infatti «senza l'atto il corpo non può prodursi, e senza il corpo l'atto non può prodursi».

Ci troviamo, dunque, in una sorta di “circolo vizioso”, dove la serie degli atti e delle conseguenze – il ciclo delle trasmigrazioni – non ha inizio. Così, come a rigor di logica, non è possibile stabilire se sia nato prima l’uovo o la gallina, non è nemmeno possibile decidere se sia nata prima *avidyā*, cioè l’agire condizionato dall’ignoranza, o l’individuo che “incarna” questo agire. Questa verità sull’eternità del ciclo *samsārico* va accettata per fede, poiché la apprendiamo dalla Rivelazione e dalla Tradizione.

La precisazione sul ruolo semplicemente “efficiente” sia di *Īśvara* che di *avidyā*, ai quali come abbiamo visto, non può essere attribuita l’origine del meccanismo del *karman*, non deve tuttavia far pensare che il Signore sia estraneo al mondo e all’individuo. Infatti, la figura di *Īśvara* come colui il quale «controlla ogni attività» e «dimora in tutti gli esseri»<sup>49</sup>, va compresa nel senso di una “presenza” costante e necessaria del Signore in tutti gli atti individuali, anche se nelle attività quotidiane, come «arare la terra» ciò non risulta evidente.

Un discorso in un certo senso analogo a quello del “libero arbitrio”. L’individuo è totalmente libero di agire seguendo la propria volontà, scegliendo cioè liberamente il proprio destino, risultato dell’azione combinata della legge del *karman* e della ne-scienza. Tuttavia, nessuna azione può dirsi indipendente dal Signore, anche se questo non condiziona in alcun modo le scelte individuali. *Īśvara*, semplicemente, favorisce le potenzialità già presenti in ogni individuo, così come il maestro non fa altro che edurre le potenzialità dell’allievo, ma non può dotare un allievo che non le possiede.

L’introduzione di *Īśvara* nel proprio sistema, a fianco del *Brahman* senza attributi, risolve parzialmente un problema logico insito nella concezione stessa di *Brahman* come assolutamente perfetto ed auto-sufficiente. Infatti, abbiamo visto che il mondo non dipende dal *Brahman*, poiché questo è immutabile e non può generare nulla. Allo stesso tempo, però, se non esiste reale modificazione nel fondamento del mondo, com’è possibile che quest’ultimo venga in essere e sia caratterizzato dalla molteplicità e dal mutamento?

In sintesi, il monismo del *Vedānta* conduce ad una situazione in cui tutto ciò esiste è compreso nel *Brahman*, ma al contempo la natura perfetta dell’Assoluto parrebbe escludere la possibilità dell’esistenza di qualsiasi altra cosa. Le difficoltà di comprensione insite nella teoria della sovrimposizione, strettamente legate all’ambiguità che il concetto di “illusione” assume nel *Vedānta*, riflettono proprio questa aporia che si annida alla base del pur raffinatissimo edificio teoretico *śaṃkariano*. Se non esiste alcun rapporto concreto tra il *Brahman* e il mondo fenomenico, diviene molto difficile capire perché, in ultima analisi, quest’ultimo non sia un puro e semplice miraggio, non avendo di fatto alcun reale fondamento ontologico.

Si tratta di un problema che affonda le radici all’origine stessa del pensiero metafisico, e che ritroviamo anche all’inizio della filosofia greca antica sottoforma di domande differenti, le quali però tutte hanno in comune l’intento di richiamare l’attenzione sul paradosso insito nel tentativo di far convivere unità e molteplicità, perfezione e mutamento, ovvero essere e divenire. Come far coesistere l’*essere* parmenideo con le differenti forme del mondo, le idee platoniche con le cose

---

<sup>49</sup> *Brahma-sūtra-bhāṣya* II, 3, 7; 41-42 (traduzione originale di Olivier Lacombe, *L’absolu selon les Vedānta*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1966, pp.246-53. In *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Il pensiero indiano VII. Śaṃkara e il Vedānta*, op. cit.).

reali, o ancora, il motore immobile di Aristotele con il divenire naturale? L'unica soluzione sembrerebbe quella di postulare un principio "intermedio" – *Īśvara* appunto – fra l'Assoluto e il mondo fenomenico, che abbia le caratteristiche di entrambi: l'essere e il divenire. Śaṅkara, tuttavia, non ci dice mai chiaramente come ciò possa realizzarsi senza incocciare nel problema alla base sia del *Vedānta* che della metafisica classica: *identità e differenza* non si conciliano logicamente.

Per fare un minimo di chiarezza è necessario richiamare alla mente che *Brahman* e *Īśvara* non sono due principi distinti, ma un unico principio: il *Brahman* senza attributi, di cui *Īśvara* rappresenta l'aspetto, per così dire, "esteriore". Abbiamo detto, infatti, che il Signore esiste in quanto rappresentazione nella coscienza comune, la quale attribuisce delle caratteristiche all'Assoluto, nello sforzo per comprenderlo. Questa rappresentazione, tuttavia, non è una semplice idea mentale, senza alcun nesso con la reale essenza del *Brahman*, perché altrimenti il tentativo di conoscere l'Assoluto tramite la sua attività nel mondo risulterebbe completamente vana. Abbiamo visto infatti che la figura di *Īśvara* ha per fine quello di farci accedere alla verità suprema del *Brahman*, cioè di introdurci ad una forma più alta di consapevolezza. Ciò significa, quindi, che *Brahman* "è anche" *Īśvara*, e che quest'ultimo, a sua volta, "è compreso in" *Brahman*. Ne consegue che, proprio come il mondo non comporta alcuna reale modificazione o trasformazione nell'essere supremo, così accade anche riguardo ad *Īśvara*, il quale non introduce una differenza nella sfera trascendente del *Brahman*. Quest'ultimo, infatti, pur restando sempre identico a sé stesso *appare* al contempo come differenziato in due aspetti: le forme del mondo e il Signore che del mondo è la causa.

### *Il mondo come fenomeno e illusione*

La categoria di nesso causale non trova cittadinanza nel *Vedānta*, tuttavia è possibile fare riferimento al *Brahman* come alla ragione d'essere del mondo. In altre parole, esiste una causa prima ma non esiste l'effetto. Il *Vedānta* dà a questa **condizione** paradossale il nome *māyā*, quasi fosse una specie di sortilegio, di magico inganno. Di qualunque cosa si tratti, tale stato di cose esiste da sempre – senza avere mai avuto inizio nel tempo – come un dato di **fatto** inesplicabile. Come abbiamo detto, la realtà del mondo è intimamente legata alla percezione, dal momento che tutto ciò che è percepito "dipende" dal soggetto. Il mondo non può però dirsi reale *tanto quanto* il soggetto, l'*Ātman*, che è la Realtà assoluta.

L'esperienza, infatti, possiede un carattere transitorio e discontinuo, opposto all'*Ātman*. Se il mondo esiste, quindi, è anche perché noi *crediamo* che esista, essendo la percezione l'unica cosa di cui possiamo dirci certi. Di conseguenza, *māyā* coincide con questa nostra credenza, e va quindi vista anch'essa in prospettiva fenomenologica. La sua presenza si deduce dal fatto che il mondo "si dà", "appare". L'illusione, quindi, *deve esistere*, altrimenti non esisterebbe nemmeno il mondo. Tuttavia, *māyā* sussiste proprio perché l'uomo non è consapevole della sua presenza, cioè la *ignora*.

Questo secondo aspetto di *māyā* coincide con ciò che in precedenza abbiamo chiamato *avidyā* ed indica l'ignoranza dell'uomo riguardo alla propria condizione. Quest'ultima è sostenuta da una falsa credenza, non avendo un fondamento reale se non nella ne-scienza, e da questo punto



di vista il mondo è *generato* da *avidyā*. Quindi, muovendosi il *Vedānta* in una prospettiva innanzitutto soggettiva, *māyā* e *avidyā* sono identificabili l'una con l'altra.

Per Śaṅkara, infatti, *māyā* non è un'entità reale che genera materialmente il mondo, non ha alcuna valenza o funzione creativa, ma è semplicemente un concetto che indica l'esistenza della sovrapposizione della realtà fenomenica al *Brahman*. Di conseguenza, possiamo affermare che *māyā* sia una "percezione difettosa" (*doṣa*) del *Brahman* connaturata alla coscienza del soggetto che scambia il *Brahman* per ciò che non è. Questa condizione ambigua ed indescrivibile della realtà fenomenica possiede diverse sfaccettature, che vorremmo provare a riassumere.

Innanzitutto, Il fatto che il mondo non possieda in sé la propria ragione d'essere tradisce il suo carattere fenomenico, che abbiamo reso con il termine *avidyā*. Tale termine indica anche l'impossibilità di spiegare come la Realtà ultima entri in rapporto con il mondo della molteplicità, in quanto i due sono eterogenei e qualsiasi tentativo di spiegazione è destinato a fallire. Quando invece consideriamo il punto di vista "ontologico", cioè dell'essere del fenomeno, allora questo rapporto tra il *Brahman* e il mondo può essere definito come *māyā*, 'illusionE, non nel senso che il mondo sia un sogno o un miraggio, ma che non esiste un reale nesso tra il mondo e il *Brahman*, il quale ne rappresenta il supporto, pur restandone sempre completamente distaccato. Sempre in questo contesto, il termine *māyā* allude anche a quel "magico inganno", per così dire, che si assume per giustificare l'apparenza del *Brahman* nelle forme del mondo. Infine, quando ragioniamo sul *Brahman* dal punto di vista della realtà empirica, perveniamo alla concezione di una divinità personale, *Īśvara*, che ha il potere dell'auto espressione. Tramite questo potere, chiamato *māyā*, il Signore manifesta l'universo, e in un'ottica emanazionista – ma sempre con la cautela che va usata verso questo termine nel contesto del *Vedānta* – si può vedere *māyā* come la matrice dell'esistenza, la sostanza primordiale da cui scaturisce il tutto, analoga alla *prakṛti* del *Sāṃkhya*.

Schematizzando, dunque, possiamo dire che *māyā* rappresenti la "causa" del mondo materiale, mentre *avidyā* la "causa" della nostra errata percezione di tale mondo, che in realtà non è diverso dal *Brahman*. Esse sono inscindibili l'una dall'altra, poiché si implicano a vicenda. Se si guarda il problema dal lato oggettivo si parla di *māyā*, mentre considerandolo da quello soggettivo si parla di *avidyā*. E come il *Brahman* e l'*Ātman* sono un'unità, così è per *māyā* e *avidyā*.

Il fatto che il *Vedānta* affermi che il mondo è illusorio non significa che creda che questo "non esiste". Infatti, come abbiamo visto, non è possibile sostenere la non esistenza, dal momento che il concetto di esistenza coincide con quello di percezione. Di conseguenza, lo statuto ontologico della realtà è un qualcosa di intermedio fra l'*essere* e il *non-essere*. Il mondo, infatti, – ed è il punto fondamentale del realismo fenomenico del *Vedānta* – pur non essendo l'"essere", non è puro "non-essere", poiché quest'ultimo non sarebbe un concetto plausibile. Il mondo è *divenire*, e come tale né "è" né "non è", ma è comunque *qualcosa* (di indescrivibile), poiché al suo interno avvengono dei processi di trasformazione, mentre il non essere non produrrebbe nulla. Quindi il mondo possiede un *essere relativo*, sebbene la natura di questa relatività sia di tendere all'assolutezza. Se il mondo non fosse nulla, infatti, non potrebbe fare alcunché, tanto meno nascondere le tracce dell'Assoluto.

Lo stesso discorso vale per *avidyā*, sulla cui natura c'è la medesima incertezza fondamentale. L'ignoranza, infatti, è associata in ogni momento all'attività della coscienza, quella

stessa da cui origina la nostra realtà. Quindi, se non è possibile pronunciarsi in modo definitivo sulla natura del fenomeno-mondo, tanto meno lo sarà sull'ignoranza, che è una caratteristica strutturale di tale fenomeno. Infatti, il primo e più importante segno della presenza di *avidyā* è la credenza in un *io* empirico che conosce e si pensa come un'individualità autonoma, fenomeno questo che coincide con l'offuscamento della luce del *sé*, al quale l'individualità viene superimposta. Tale individualità, che ha come fondamento la coscienza, è tutt'uno con l'esperienza del mondo, e poiché quest'ultima ci appare reale, in definitiva non è possibile dire se l'ignoranza sia "vera" o "falsa", consistendo semplicemente nel confondere l'*essere* con il *non-essere*, attribuendo al *Brahman* le caratteristiche limitate del mondo fenomenico.

Per tentare di fare chiarezza riguardo al delicato problema della natura della realtà e dell'illusione, Śaṅkara paragona il rapporto che intercorre tra la Realtà assoluta e quella relativa al rapporto che esiste, in assenza di luce, tra una corda e un serpente: se al buio scorgiamo una corda sul pavimento, pensiamo che sia un serpente, e ne siamo spaventati. Quando poi accendiamo una lampada ci accorgiamo che non si tratta di un serpente, ma la paura che abbiamo provato resta reale. Tuttavia l'oggetto reale è la corda, non il serpente. Così, pur essendo il *Brahman* l'unica vera realtà, l'uomo vive il mondo dei fenomeni come reale in tutto e per tutto. Dal punto di vista dell'esperienza personale, quindi, l'illusorietà del mondo va accettata come un dato di fatto, che discende dal presupposto che l'unica realtà è il *Brahman*. Anche perché il *Vedānta* – come già le *Upaniṣad* – non è in grado di spiegare esattamente in che modo il mondo manifesti sé stesso, e come l'ignoranza agisca in pratica.

Da quanto abbiamo detto emerge, in primo luogo, il fatto che il *Vedānta* abbia introdotto una grossa novità rispetto alla visione della realtà che troviamo nelle *Upaniṣad*, che è anche il presupposto su cui costruisce il proprio sistema. Infatti, non solo si nega l'identificazione del *sé* (*Ātman*) con l'*io* empirico – fatto già dato per assodato – ma anche la sussistenza del mondo materiale indipendentemente da tale *sé*. Se nelle *Upaniṣad*, quindi, il mondo fenomenico era considerato ontologicamente inferiore rispetto all'Assoluto, opponendosi unità e molteplicità, il *Vedānta* si spinge fino ad interpretare questa inferiorità come diretta conseguenza del fenomenismo, che non permette di decidere nulla di oggettivo in merito alla natura del reale.

Questo non significa – abbiamo ripetuto – che il mondo non esista, bensì che si trovi in una condizione intermedia tra l'*essere* e il *non-essere*, poiché la negazione del mondo non ha altro significato che l'affermazione dell'identità della Realtà assoluta. In poche parole: il *Brahman* "è" quello che il mondo "non è". Per converso, quindi, possiamo affermare che il mondo gode di una *realtà relativa*, che può essere contraddetta dall'esperienza della liberazione, mentre la Realtà assoluta non è in alcun modo falsificabile. Nonostante ciò, l'apparenza del mondo possiede un'innegabile forza realista, proprio perché riposa sul vero *essere* comune: il *Brahman*.

Resta però il fatto che l'imposizione non è l'esistenza. Rifacendoci all'esempio precedente: come la corda non fa esistere il serpente, così il mondo è un'illusione (*māyā*), perché entrambi, come l'esperienza del serpente, si basano su di una errata percezione. Tuttavia, anche questa falsa esperienza si fonda in qualche modo sulla verità, così come la falsa esperienza del serpente si basa sulla realtà della corda. In altre parole, senza la corda non potrebbe esserci alcun serpente, così come senza il *Brahman* non potrebbe esserci alcun mondo dei fenomeni.

Si usa dire, quindi, che il *Vedānta* ammette tre livelli di realtà. Il primo è quello della Realtà assoluta, il secondo è quello dell'esperienza quotidiana e il terzo è quello che si sperimenta quando si vive un'esperienza illusoria, come quella del serpente, all'interno della realtà quotidiana. Il terzo livello si basa sulla realtà del secondo che a sua volta si basa sulla realtà del primo, ma solo quest'ultimo è reale "al cento per cento", cioè esiste in senso proprio. Ciò nondimeno, il secondo livello di realtà scaturisce da un'illusione diversa da quella del terzo, poiché non è possibile rendersi conto dell'illusione del mondo fenomenico dall'interno di esso, ma bisogna che sopraggiunga un'intuizione di ordine superiore, che chiamiamo *liberazione*.

### *La liberazione*

Secondo il *Vedānta* – in linea con quanto affermano le *Upaniṣad* – lo scopo ultimo dell'esistenza è la realizzazione dell'identità con il *Brahman*. Si tratta di un dis-velamento della Verità, non di un ottenimento, perché lo stato di identità è già presente e non va quindi cercato "da qualche parte". Se questo è il senso, dunque, tutto il resto sarà effimero e transitorio come il mondo fenomenico, compresi i piaceri ed i doveri sociali e religiosi. Tuttavia, anche se l'autorealizzazione resta il fine ultimo, ed ogni altro fine è "relativo", ciò che è eticamente "positivo" avvicina al *Brahman*, e vice versa. Ecco perché Śaṅkara attribuisce comunque un valore alle norme, alle prescrizioni ed alle manifestazioni religiose. Perché queste rappresentano il tentativo di giungere alla realizzazione del *Brahman* seguendo ciò che affermano le scritture, le quali a loro volta sono una via per comunicare la Realtà assoluta con gli strumenti della ragione. In generale, quindi, è positivo ciò che porta ad un'evoluzione spirituale. Nell'ottica del *karman*, l'amore e la compassione sono il bene più grande. All'opposto, il male più grande è rappresentato dall'egoismo, nel senso di attaccamento alla propria condizione di io limitato. Abbiamo visto, infatti, che la prima forma di illusione è l'imposizione dell'io empirico al sé. In questa prospettiva, dunque, le prescrizioni religiose sono di aiuto, così come lo studio dei *Veda* e la devozione (*bhakti*) per *Īśvara*, perché tutti mezzi che aiutano ad avvicinarsi all'Assoluto.

Śaṅkara, pur essendo un fiero rappresentante dell'ortodossia brahmanica, ritiene che la liberazione sia accessibile a tutti, al di là del sistema castale e degli stadi della vita. Se così non fosse, allora vi sarebbe una verità "di serie A", destinata alla prima casta – quella brahmanica – una di "serie B", destinata alle altre tre caste, mentre i fuori casta non sarebbero ammessi a partecipare dell'Assoluto. Ma questo, afferma Śaṅkara, è impossibile non solo quando si consideri il problema da un punto di vista logico, ma anche quando si prenda la testimonianza delle scritture. Infatti, tutto il *Vedānta* si basa sulla dichiarazione di monismo più antica dell'India, quel *tu sei Quello* che costituisce il perno filosofico delle *Upaniṣad*. E una dichiarazione di questo tipo sintetizza il fatto che "tutto" è *Brahman*, non solo senza distinzione di casta, razza o religione, ma senza distinzione fra forme di vita animate ed inanimate. Perché, sempre in linea con le *Upaniṣad*, la vera liberazione viene dalla mente e dall'intuizione diretta della verità, ed è per questo che il *Vedānta* accetta i principi pratici dello *yoga* come via di purificazione mentale. Śaṅkara osserva coerentemente che

colui il quale abbia imparato a considerare la realtà alla luce del monismo del *Vedānta* può essere considerato un maestro, sia questo un brahmano o un *paria*.<sup>50</sup>

In generale, quindi, Śaṅkara mostra un atteggiamento di grande tolleranza riguardo alle regole sociali del rigido sistema castale, poiché anch'esse sono relative, divergendo a seconda del luogo e del periodo ed essendo l'espressione della "convenzionalità" del mondo e della società. Le norme morali infatti non sono "assolute", altrimenti chi non le segue non potrebbe conseguire la liberazione. Questa d'altra parte non "annulla" la morale, ma il "moralismo". Śaṅkara non incoraggia in alcun modo l'abbandono delle virtù da parte del liberato, essendo la liberazione stessa a porre costui nell'impossibilità di agire in modo moralmente malvagio. Finché non si raggiunge la liberazione l'etica ci aiuta ad elevarci spiritualmente, una volta liberati essa non è più "vincolante", nel senso che ogni atto morale diventa completamente libero da condizionamenti, ed anzi è morale proprio perché è libero. Tale azione non produce più alcun frutto, nemmeno positivo, non essendo più un agire in senso karmico. La volontà da cui proviene l'atto diventa libera da qualsiasi desiderio egoistico di natura positiva, come il desiderio di fare bene, ma anche negativa, come l'invidia o l'ansia di successo. La scomparsa dell'egoismo determina il più radicale e puro altruismo.

In questo senso, Śaṅkara sostiene che la "fede" sia più importante delle "opere" per raggiungere la liberazione, perché finché si agisce si rimane nel contesto del *samsāra*, mentre bisogna letteralmente spezzare il meccanismo del *karman*. Ciò non implica una fuga dal mondo, o peggio un atteggiamento di totale disinteresse. Va detto però che come il rapporto tra il *Brahman* e il mondo è inspiegabile, così è anche per il rapporto tra la sfera della libertà spirituale e quella del dovere morale. Questo perché, in ultima analisi, la dimensione etica dell'essere umano si inserisce all'interno della dialettica fra realtà assoluta e realtà relativa che caratterizza l'approccio fenomenologico del *Vedānta* al problema della verità. Così, la morale "convenzionale" esiste ed è connaturata all'esistenza della coscienza nel mondo, ma cessa di esistere nel momento in cui l'inganno dell'io viene svelato. Perciò, non è corretto dire che la morale non esista o che non serva, ma d'altra parte non si può nemmeno affermare che vi sia un fondamento assoluto delle norme morali.

---

<sup>50</sup> Questo termine – che deriva dal tamil *paraiyar*: 'suonatore di tamburi' – designa i fuori casta, i cosiddetti "intoccabili", cioè coloro i quali, essendo esclusi dal sistema castale, sono considerati particolarmente impuri e quindi indegni di far parte della società civile hindu.