SHRÎ KARAPATRA SWAMI

La lampada della Conoscenza non-duale

Advaita Bodha Dîpikâ

HM
TORINO

Titolo originale
Advaita Bodha Dîpikâ

Traduzione dal sanscrito
di Giorgio Conte

Saggio introduttivo
di Marco Marino

Per la traduzione italiana
si ringrazia
la «Rivista di Studi Tradizionali» di Torino
www.rivistadistuditradizionali.it

© 2016 Associazione Culturale Harmonia Mundi
Corso Dante 64 - 10126 Torino
www.hmtorino.it
info@hmtorino.it

ISBN 978-88-99734-03-9

INDICE

p. IX *Mente e realizzazione spirituale*

La lampada della Conoscenza non-duale

3 La falsa attribuzione
35 La rimozione della falsa attribuzione
50 I mezzi della realizzazione
83 L'ascolto della Verità suprema
111 La riflessione
132 L'annientamento delle potenzialità
143 La realizzazione diretta
169 L'estinzione della mente

PREFAZIONE

di Marco Marino

Mente e realizzazione spirituale

> Com'è felice il destino dell'incolpevole vestale, dimentica del mondo e dal mondo dimenticata. Eterna luce della mente immacolata, accettata è ogni preghiera, abbandonato ogni desiderio.
>
> Alexander Pope, *Eloisa to Abelard*

> La mente prende la forma di tutto, vale a dire dell'anima, di Dio e del mondo. Quando mediante la Conoscenza prende la forma del Sé, allora avviene la Liberazione, la cui natura è Brahma. Questo è l'insegnamento.
>
> Ramana Maharshi, *Vicâra Samgraham*

L'*Advaita Vedânta*, dottrina della non-dualità, è da sempre una delle espressioni più elevate, efficaci e inattaccabili della metafisica tradizionale. Il suo insegnamento è semplice: se il Sé è infinito, supremo, eternamente esistente, sussistente per virtù propria, da sempre e per sempre «Essere-Coscienza-Beatitudine» (*Sachchidânanda*),

Egli non solo è l'essenza dell'esistenza di tutto ciò che si manifesta sotto il Sole, ma di tale manifestazione è anche il substrato e l'unico Conoscitore, di modo che dalla periferia al centro di questo Suo reame non vi è essere la cui esistenza, vita e coscienza non siano le Sue. È infatti detto che «là dove un oggetto qualsiasi viene conosciuto, è il Sé che conosce se stesso in quella forma. Ciò che chiamiamo conoscenza o consapevolezza, infatti, non è altro che la potenza del Sé (*Âtmâ-Shakti*). Il Sé è l'unica entità senziente, e non c'è nulla che esista all'infuori di Lui. Se esistesse qualcosa [infatti], si tratterebbe di oggetti insenzienti che non possono né conoscere se stessi né conoscersi l'un l'altro»[1]. La moltitudine di creature che popolano i mondi, caratterizzata da credo, nomi e forme indefinitamente cangianti, non è perciò altro che il Sé che «sembra dibattersi nell'oceano della nascita [e della morte] dove ha assunto la forma dell'anima individuale solo perché non riconosce la propria vera natura»[2]. Per questo l'*Advaita* sostiene che Egli non è mai questo o quello, bensì questo *e* quello, da sempre e per sempre. Non-qualificato

[1] *The Collected Works of Ramana Maharshi*, Sri Ramanasraman, Tirumvannamalai, India, s. d., parte I, «Original Works».

[2] *Ibidem*.

(*nirguna*) se contemplato al di là di ogni conoscibile, nella pura beatitudine della Sua suprema consapevolezza (*upalabdhi*), ma allo stesso tempo qualificato (*saguna*) per il Suo perenne viaggiare nei ranghi numerali delle Sue forme e dei Suoi nomi. Egli è Vuoto e Forma, *Nirvâna* (pura Liberazione) e *samsâra* (corrente delle forme). Egli è *Brahma* (Principio supremo, non-duale), *Îshwara* (Principio della manifestazione e Sole dell'universo), *Âtmâ* (Spirito universale e principio d'identità tra gli stati dell'essere), *Prajâpati* (Signore delle creature e dei Mondi), *Vishwakarma* (Grande Architetto della costruzione divina) e così via fino alla più piccola anima vivente (*jîvâtma*). Per gli *advaitin* (similmente ad alcuni buddhisti *ch'an* e *zen*) l'identità tra Conoscitore e conosciuto non costituisce perciò una meta lontana e oscura da raggiungere, ma è il fondamento stesso, il presupposto e il metodo più eccellente di ogni Liberazione (*Nirvâna*), un metodo che nel corso dei secoli è stato descritto, con maggiore o minore dovizia di particolari, da un nutrito numero di Maestri quali Shankarâchârya, Sureshvara, Mandana Mishra, Padmapada, Vâchaspati Mishra, Prakasatman e, arrivando a tempi più recenti, *Shrî* Ramakrishna e Ramana Maharshi. Fra i tanti, *Shrî* Karapatra Swami, autore della *Lampada*

della Conoscenza non-duale (*Advaita Bodha Dîpikâ*), è senza dubbio tra quelli più accessibili per il lettore occidentale. Il suo testo in forma di dialogo, semplice nel linguaggio, chiarissimo nell'esposizione, riassume infatti la quintessenza dei commentari tradizionali di *Shrî* Shankarâchârya e dei succitati Maestri dell'*Advaita* andando dritto al punto, senza orpelli. Per questo motivo, benché privo dei quattro capitoli finali (assenti in tutti i manoscritti sanscriti, tamil e telugu ancora reperibili, e verosimilmente dedicati alle diverse modalità di Liberazione e Visione suprema: *jîvanmukti* e *vidêha-mukti*, *savikalpa samâdhi* e *nirvikalpa samâdhi*), *La lampada della Conoscenza non-duale* costituisce un aiuto inestimabile per chiunque voglia comprendere la realtà per ciò che di fatto è. I temi di cui tratta sono:

1) La falsa attribuzione (*adhyâropa*).
2) La rimozione della falsa attribuzione (*apavâda*).
3) I mezzi della realizzazione (*sâdana*).
4) L'ascolto della Verità suprema (*shravana*).
5) La riflessione su quest'ultima (*manana*).
6) L'annientamento delle potenzialità (*vâsanâksaya*).

7) La realizzazione diretta (*sâkshâtâra*).
8) L'estinzione della mente (*manolaya*).

Argomento cardine dell'opera è proprio quest'ultima: la mente, indagata nella sua forma, nella sua vera natura, nel suo scopo, nei suoi rapporti con l'errore, l'illusione e la Verità; un tema affascinante e al contempo vitale, se si pensa che per gli *advaitin* è proprio dalla corretta discriminazione della mente che nasce l'identità tra il *jîvâtma*, l'anima individuale, e *Âtmâ*, lo Spirito universale; e con essa, quella tra il Conoscitore e il conosciuto, la via e il suo obiettivo, la pratica e la Liberazione. Lo stesso Ramana Maharshi teneva in grande considerazione questo trattato, e non è un caso se la prima traduzione inglese, a opera di Ramananda Saraswati, fu letta e corretta proprio alla sua presenza. Il testo venne successivamente pubblicato a puntate sulla «Rivista di Studi Tradizionali» di Torino nell'arco di sette anni (1985-1991), con una traduzione italiana e un solido apparato di chiose a cura di Giorgio Conte.

C'imbattemmo per la prima volta nella *Lampada della Conoscenza non-duale* mentre stavamo redigendo un saggio sul metodo iniziatico di René Guénon, e l'incredibile lucidità con cui lo Swami esponeva la dottrina dell'Identità suprema, unita-

mente alla sintesi e al rigore intellettuale che caratterizzavano la sua trattazione, ci furono così congeniali che decidemmo di utilizzarlo come riferimento per un intero capitolo del nostro scritto[3]. Invitati da Harmonia Mundi a scrivere un commento alla riedizione del lavoro di Karapatra Swami, abbiamo deciso di rimettere mano a quel capitoletto, ricavandone una versione ridotta che speriamo il lettore troverà utile per orientarsi con maggiore sicurezza tra le pagine del testo.

∴

Trattando della Liberazione attraverso la conoscenza, Guénon ricordava come non ci sia «comune misura tra la realizzazione metafisica e i mezzi che portano a essa o, se si preferisce, che la preparano. È questa del resto la ragione per cui nessuno di questi mezzi è rigorosamente necessario d'una necessità assoluta; o per lo meno, non c'è che una sola preparazione che sia veramente indispensabile, ed è la conoscenza teorica. Quest'ultima, d'altra parte, non potrebbe spingersi molto lontano senza un mezzo che

[3] M. Marino, «La prospettiva iniziatica di René Guénon e le Vie dell'Oriente», in «Perennia Verba», n. 13 (*René Guénon: L'influenza del Centro*), Edizioni Il leone verde, Torino 2014.

di conseguenza dobbiamo ritenere come quello che avrà la funzione più importante e più costante: tale mezzo è la concentrazione [...]. Nei confronti di questo mezzo, tutti gli altri sono soltanto secondari: essi servono soprattutto a favorire la concentrazione, e inoltre ad armonizzare tra di loro i diversi elementi dell'individualità umana, allo scopo di preparare la comunicazione effettiva tra tale individualità e gli stati superiori dell'essere»[4]. La concentrazione, infatti, è «in rapporto diretto con la conoscenza, e mentre un'azione qualsiasi è sempre separata dalle sue conseguenze, la meditazione o contemplazione intellettuale, chiamata in sanscrito *dhyâna*, porta in sé il suo frutto»[5], conducendo l'aspirante alla realizzazione senza produrre modificazioni che continuerebbero a vincolarlo alla corrente delle forme.

Questo è possibile perché, lungi dall'essere un appoggio tra i tanti, la concentrazione s'identifica invece con il proprio fine. Se il mezzo rituale rappresenta infatti la piena conformità all'ordine cosmogonico secondo il moto dell'espansione (produzione della manifestazione), la concentra-

[4] *La Métaphysique orientale*, conferenza tenuta il 17 dicembre 1925 all'Université Paris-Sorbonne.

[5] R. Guénon, *Introduction générale à l'études des doctrines hindoue*, parte III, cap. XII.

zione si rapporta invece alla fase di contrazione in cui ogni possibilità è riassorbita nel non-manifestato. Quando invece è considerata come una realtà a sé stante, essa è allora identica al mozzo della Ruota cosmica, o ancor meglio al *sûtrâtmâ*, il filo del «rosario» indiano che al pari dell'*axis-mundi* inanella gli stati d'essere rappresentandone il Principio comune. Se riferita alla complessione individuale, nella quale la preparazione teorica corrisponde alla modalità sottile (luogo in cui vengono plasmate le dottrine, le convinzioni e le aspettative dell'individuo) e i riti a quella corporea, la concentrazione è invece affine alla modalità spirituale, principio delle altre due e al contempo elemento comune alla realtà creaturale e a quella principiale (e quindi l'unico che possa garantire una reale e definitiva Identità).

Chi desidera l'Unione (*Yoga*) con il Sé deve perciò «prima di ogni altra cosa e costantemente tendere a realizzare l'unità in se stesso, in tutto ciò che lo costituisce, secondo tutte le modalità della sua manifestazione umana: unità nel pensiero, unità nell'azione, e pure, che è forse la cosa più difficile, unità tra il pensiero e l'azione»[6].

[6] R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, cap. VIII.

Fintantoché la mente è vincolata alla molteplicità esteriore, la conoscenza di cui essa gode resta infatti inevitabilmente soggetta a una qualche forma di relativismo, si tratti di una conoscenza empirica (tratta direttamente dall'esperienza esteriore, come ad esempio quella scientifica) o perfino della più elevata delle comprensioni dottrinali (di per sé incapace di oltrepassare i limiti della relazione soggetto-oggetto fintantoché l'essere non ne realizzi effettivamente il senso profondo). Questo perché la mente «rimane comunque un filtro per tutti i contenuti di questa esperienza, la quale, per tanto, non potrà mai risultare "oggettivabile". Una ben nota sentenza buddhista ricorda infatti che "gli elementi della realtà" (*dhammâ*, ossia i "fenomeni" dell'esperienza empirica) hanno la mente come principio (*manopubbangamâ*), hanno la mente come elemento essenziale (*manosetthâ*) e sono costituiti di mente (*manomayâ*)»[7]. Non è fortuito, perciò, il fatto che nella maggior parte dei metodi *vedantin* la corretta discriminazione del mentale, inteso allo stesso tempo come organo individuale e soggetto empirico,

[7] P. Urizzi, «I fattori della sintesi trascendente», introduzione a Ibn 'Arabî, *Il libro del Sé divino*, Edizioni Il leone verde, Torino 2004, pp. 12-13.

costituisca un lavoro propedeutico imprescindibile per chiunque desideri pervenire alla vera concentrazione.

Anche nella *Lampada della Conoscenza non-duale* tutto ruota intorno alla reale natura dell'io, quel soggetto «che rivendica a se stesso il corpo e che si chiama *jîva* [, il quale,] sempre rivolto verso le cose esteriori, che considera il mondo come reale e che crede di essere egli a provare gioie e sofferenze, desideroso di questo e di quello, privo di discriminazione, che non una volta si ricorda della sua vera natura, che mai si domanda "Chi sono io? Cos'è il mondo?", va vagando per il *samsâra* senza conoscersi. Questo oblio del Sé è l'ignoranza [della realtà non-duale, *N.d.R.*]»[8]. Come la celeberrima corda può essere facilmente scambiata per un serpente, allo stesso modo il sorgere delle potenzialità della mente porta ad attribuire alla Realtà non-duale le caratteristiche degli esseri manifestati.

Ma come ha origine quest'illusione cosmica? Karapatra Swami risponde alla domanda ricordando che «il potere (*shakti*) del Sé quando non è manifestato si chiama *Mâyâ*, quando è manifestato si chiama "mente"; è per mezzo della mente, questo

[8] Cfr. cap. I, p. 7.

indescrivibile modo di essere di *Mâyâ*, che sorge il *samsâra*»[9]. La mente è qui detta «indescrivibile» perché, pur manifestandosi a partire dalla Coscienza non-duale, è diversa sia dalla Conoscenza (di per sé reale) che dall'illusione (in sé irreale). Essa è un tutt'uno con il velo di *Mâyâ*, in perenne equilibrio tra luce e tenebra, esistenza e non esistenza, in grado di plasmare forme intelligibili proiettandole come potenzialità capaci di diventare questo o quello in maniera sempre instabile e mutevole, mescolando l'intelligente (*jada*) con il non-intelligente (*ajada*) e rifuggendo continuamente qualsiasi definizione; così facendo, «il Sé supremo, sebbene immutabile, associato alla mente – a causa della falsa imputazione – appare mutevole»[10]. Nel sonno profondo, stato causale estraneo al *samsâra* in cui il soggetto sperimenta una beatitudine basata unicamente sull'annientamento e l'ignoranza (e per tanto non ancora ascrivibile al Sé bensì al non-Sé), la mente resta quieta e il Sé sussiste immutato ed estraneo a ogni illusorio divenire; ma «quando negli stati di veglia e di sogno la mente si manifesta, il Sé sembra subire un mutamento e parte-

[9] Ivi, cap. III, p. 50.
[10] Ivi, p. 51.

cipare al *samsâra*. È dunque evidente che, secondo la *shruti*, la *smriti*, la logica e l'esperienza, il *samsâra* non è nient'altro che la mente stessa»[11]. Quest'ultima infatti, quando non è considerata solo come senso interno (*manas*), bensì unitamente alle cinque facoltà di percezione, alla coscienza individuale e, per tramite di quest'ultima, all'intelletto (*buddhi*, ovviamente non colto al rango dell'universale ma sempre in rapporto all'individuo), non è legata solo al concetto di «io» (*aham*), ma anche di «quello» (*idam*), di «questo» eccetera, un concetto che «muta a seconda delle qualità preponderanti in un certo momento, essendo tali qualità *sattva*, *rajas* e *tamas*, cioè luminosità, attività e torpore. [...] con *sattva* si manifestano il distacco, la pace, la benevolenza; con *rajas* il desiderio, l'ira, il timore, lo sforzo; con *tamas* la pigrizia, la confusione, il torpore; e il Sé supremo, quando è associato alla mente, la quale muta secondo le suddette qualità, s'identifica con essa»[12]. Al pari dell'acqua, di per sé fredda e insapore ma capace di diventare calda, dolce o amara se vi si associa qualcosa, unendosi alla mente e alle rivendicazioni dell'io, il Sé si ritrova come

[11] Ivi, p. 52.
[12] Ivi, pp. 52-54.

«imprigionato» nella prospettiva del *jîva* manifestando prerogative e tendenze diverse a seconda del *guna* che in lui prevale in un dato momento.

A chi desideri liberarsi da questi incessanti condizionamenti illusori, Shankara rivolge questo monito: «perché non cerchi rifugio (*prapadyase*) in te stesso (*âtmânam*), che sei la forma [illusoriamente] separata (*vigraha*) di quella Coscienza onnipresente (*chaitanya*) che è il Testimone (*sâkshi*) dell'organo interno (*antahkarana*) e delle sue fluttuazioni (*vritti*), tu che sei fatto di Beatitudine (*ânandarûpa*) e che sei la Verità (*satya*)? Cessa di considerarti identico al corpo (*deha*) e a cose simili a esso e considera (*chintaya*) te stesso in ogni momento come una forma [illusoriamente] separata dalla Coscienza (*bodha*) che è il testimone dell'intelligenza (*dhî*), e come avente per natura propria (*swarûpa*) la Beatitudine e la Verità»[13]. Similmente, Karapatra Swami ricorda che per distinguere chiaramente il Sé (*sat*) dal non-Sé (*asat*) occorre partire dalla mente e, volgendosi verso l'interno, esaminare i «cinque involucri» (*kosha*, i «veicoli» di cui

[13] Shankarâchârya, «Vâkyavritti», in «Rivista di Studi Tradizionali», n. 58-59, gennaio-dicembre 1983, pp. 49-50.

Âtmâ si riveste nella propria discesa volta a manifestare il *jîva*) rifiutandoli uno a uno in quanto semplici stati sperimentati dall'io. Dice lo Swami: «il corpo è "non-intelligente", la forma sottile è sede di sofferenza, quella causale è illusoria. Sono il giusto contrario della natura del Sé, che invece è caratterizzato da Essere-Coscienza-Beatitudine (*Sachchidânanda*)»[14].

I cinque involucri sono quello corporeo (*annamaya-kosha*), quello vitale (*prânamaya-kosha*), quello mentale (*manomaya-kosha*), l'intellettuale (*vijnânamaya-kosha*) e quello fatto di beatitudine (*ânandamaya-kosha*). L'involucro corporeo «si forma e si sviluppa con il nutrimento (*anna*); quindi è materiale. Come la guaina di una spada, il corpo ricopre il Sé e ne ostacola la conoscenza. Inoltre ha un inizio e una fine; non può quindi essere il Sé, che è eterno»[15]. Parimenti, la forma sottile, costituita dagli involucri vitale, mentale e intellettuale, con le sue cinque funzioni (*vayu*) unite alle facoltà di azione e di sensazione è causa di sovrapposizioni che impediscono di scorgere il Sé. In merito, lo Swami afferma che «anche l'involucro vitale, essendo non-intelligente, non può essere il Sé. In

[14] Cfr. cap. IV, p. 87.

[15] Ivi, p. 88.

preda al desiderio o all'ira, pensando ora a questo ora a quello, la modalità della mente connessa al concetto di "questo" manifesta le sue potenzialità, e, unita ai cinque sensi, costituisce l'involucro mentale (*manomaya-kosha*), il quale, essendo "non-intelligente", non può essere il Sé. Il concetto di "io", riferito al corpo, e quello di "mio", che fa pensare alla "propria" casa, alla "propria" ricchezza e alle "proprie" terre, costituiscono il "senso dell'io". Unita alle cinque facoltà di percezione, questa modalità della mente costituisce l'involucro intellettuale (*vijnânamaya-kosha*); esso sorge negli stati di veglia e di sogno ed è unito al corpo, che ne è interamente permeato; si dissolve quando si sviene o si entra nello stato di sonno profondo; non può quindi essere il Sé, che è eterno. Chi si sveglia dal sonno profondo dice sempre: "Ho dormito beatamente e non ho fruito di alcuna conoscenza". Costui non ha sperimentato che uno stato d'ignoranza e di beatitudine. Questa beata ignoranza costituisce l'involucro della beatitudine (*ânandamaya-kosha*), il quale, essendo caratterizzato dall'ignoranza, non può essere che non-intelligente e quindi non riguarda il Sé»[16].

[16] Ivi, pp. 88-89.

Dopo aver così dimostrato che i cinque involucri, relativi agli stati «condizionati» di *Âtmâ* (*vaishwânara*/stato di veglia, *taijasa*/stato di sogno, *prâjna*/sonno profondo)[17] non sono il Sé, l'aspirante comprende che quest'ultimo non è altri che l'Essenza nascosta nella sua propria individualità (l'*Âtmâ* che risiede nel cuore, *hridaya*), fonte di tutte le manifestazioni mentali, vitali, psichiche e corporee e Testimone dei «cinque involucri» (*sakshin*, in sé identico a *Brahma*). Questo Sé non lo si realizza se non placando la propria mente attraverso il distacco (*vairâgya*), il raccoglimento (*uparati*, letteralmente la «cessazione delle azioni»), la meditazione (*dhyana*) e la concentrazione (*dharana*), estinguendone progressivamente le asperità finché essa non diviene «come una lampada sotto una cupola di vetro al riparo da ogni più lieve brezza»[18]. Solo così «il *samsâra* scomparirà con tutti i suoi rami e le sue radici; altrimenti esso non avrà fine, anche se trascorressero milioni di cicli (*kalpakôtikâla*)»[19].

A questo punto una domanda sorge spontanea: dal momento che l'illusione del

[17] R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, capp. XII, XIII, XIV.

[18] Cfr. cap. III, p. 57.

[19] Ivi, pp. 54-55.

samsâra è ciò che vela il Principio all'uomo, può l'estinzione della mente coincidere con la Conoscenza del Sé? La risposta è sì. Karapatra Swami, in piena conformità con l'insegnamento shankariano, afferma infatti che «quel che nelle Scritture viene indicato come Conoscenza, Liberazione eccetera non è che l'immobilità della mente. [...] *Shrî* Vasishtha in merito disse: "Quando la mente è resa immobile, tutte le illusioni del *samsâra* scompaiono radicalmente". Come l'"oceano di latte", dapprima agitato, divenne calmo e limpido allorché ne fu estratto il nettare, così quando si sia placata la mente il *samsâra* svanisce per sempre»[20].

Occorre però fare una distinzione: a quale mente si riferisce? Giorgio Conte, traduttore e chiosatore dello Swami, ricorda infatti che i Maestri *vedantin* riconoscono a quest'ultima due aspetti distinti: il primo, di carattere formale (*rûpa*), è rappresentato dal fluire incontrollato dei pensieri, caso che è quello dell'uomo ordinario; il secondo, di tipo informale (*arûpa*), è caratterizzato invece da una perfetta pacificazione e immutabilità (*nishchala*) della mente, e può essere raggiunto soltanto mediante la completa cessazione delle attività del pri-

[20] Ivi, p. 56.

mo. Ci troviamo dinanzi a quelle che Ramana Maharshi definisce «mente impura» (*malina-manas*) e «mente pura» (*shuddamanas*), alle quali Guénon si riferisce ricordando come «tutte le dottrine tradizionali mostrano che la mente nell'uomo è duplice, a seconda che la si consideri rivolta verso le cose sensibili, nel qual caso si tratta della mente presa nel suo senso ordinario e individuale, o che la si trasponga in un senso superiore, in base al quale essa s'identifica all'*hêgemôn* di Platone o all'*antaryâmî* della tradizione indù»[21].

Ora, il *vairâgya* (distacco) e l'*uparati* (raccoglimento), rivolti a ridurre le fluttuazioni del mentale, non permettono all'aspirante di giungere immediatamente alla mente informale, ma possono condurlo a uno stato intermedio in cui la corretta comprensione teorica (che lo ha guidato attraverso le trasmutazioni, rendendolo ricettivo verso la luce e la Conoscenza) può divenire gradualmente effettiva attraverso la pratica della *manana*, la «riflessione» sul Sé. Tale pratica, fondata su una perfetta discriminazione tra reale e illusorio, e che Sadânanda Yogîndra identifica al «pen-

[21] R. Guénon, recensione allo scritto «On Being in One's Right Mind» di Ananda K. Coomaraswamy, pubblicata in «Études Traditionnelles», n. 255, ottobre-novembre 1946, p. 429.

sare (*cintana*) costantemente alla Realtà non-duale, di cui si è già sentito parlare dal Maestro, con argomenti in accordo con il significato del *Vedânta*»[22], è infatti rivolta all'annientamento del potere di obnubilazione (*âvarana*) che porta l'uomo a negare la possibilità che il Sé si manifesti; così, nel testo di Karapatra Swami «la sua "fine" è la distruzione definitiva di tale velo; il suo "frutto" è la conoscenza diretta (*aparoksha-jnana*)»[23]. Solo con la *manana* possono essere annientate definitivamente le impressioni fenomeniche (*vâsanâ*) che s'interpongono, quali residui della percezione dell'io, tra l'essere e l'oggetto – anche se sarebbe meglio dire il vero Soggetto – della sua riflessione: «come le nuvole vengono messe in fuga dal sole, così il velo dell'ignoranza viene distrutto quando il Sé-Testimone ci appare nel Suo pieno fulgore»[24].

A colui che realizza tale visione, tuttavia, può accadere che il Testimone (*sakshin*) appaia sulle prime come identico al nulla (analogamente alla dottrina buddhista del «vuoto», s*ûniyatâ*, un vuoto che in realtà non è che il Tutto privo di distinzioni). E questo, perché nonostante si sia compre-

[22] Cfr. cap. VII, p. 144, nota 2.
[23] Cfr. cap. V, p. 113.
[24] Ivi, p. 119.

sa (teoricamente) la natura del Sé, l'essere continua a non fidarsi della propria esperienza. La visione del Sé viene così «considerata impossibile e sorgono dubbi; ed è la stessa idea d'impossibilità a farli sorgere»[25]. Ciononostante, perseguendo nella pratica costante della *manana*, l'idea che il Sé non possa rivelarSi come risplendente di luce propria scompare e la conoscenza diviene improvvisamente «chiara e reale come una mela che si mostra sul palmo della mano»[26].

Al discepolo che afferma di aver abbandonato il non-Sé e di percepire unicamente il vuoto, il Maestro risponde che «affermare che al di là dei cinque involucri non rimane che il vuoto è come proferire la frase "non posso parlare perché non ho la lingua", che è evidentemente assurda, [poiché] solo se si ha la lingua si può proferire una frase. Analogamente, solo se c'è uno spettatore del vuoto si può dire che non resta più niente, altrimenti non si potrebbe dire nulla. Se si può dire di non vedere nulla è perché c'è solo il Sé e nient'altro al di fuori di Esso»[27].

Per poter divenire oggetto di esperienza, inoltre, il vuoto ha bisogno di essere

[25] Ivi, p. 121.
[26] *Ibidem*.
[27] Ivi, p. 123.

illuminato da una luce che ne testimoni l'esistenza. «Come le nubi lassù nel cielo o il vaso e gli altri oggetti che vediamo qui non sono di per se stessi luminosi, ma occorre che siano illuminati dal sole, così gli oggetti immaginati dalla mente e il vuoto al di là della mente sono inanimati e (per apparire) devono essere illuminati dal Sé. Oltre il vuoto, e distinto da esso, c'è il Testimone che osserva il vuoto e tutto il resto: il Sé che non è conosciuto da nessuno e che tutto conosce. È con il vostro intelletto che dev'essere ricercato e realizzato»[28]. Il potere di obnubilazione, insito nel velo supremo di *Mâyâ*, fa sì che non vedendo il Sé tutti scambino gli involucri per il Sé, e in questo modo ciò che è immutato appare mutevole, e ciò che è indistinto appare determinato.

Tuttavia, dinnanzi allo splendore del Sé-Testimone anche il velo si rivela illusorio poiché, «di certo, il velo stesso è una illusione (che provoca illusioni): è solo una parola che noi proferiamo!»[29]. È a questo Sé-Testimone che appartiene il primo termine («Tu») della formula upanishadica *tat tvam asi*[30], non al *jîva* individuale come credono

[28] Ivi, p. 125.

[29] Ivi, p. 127.

[30] Letteralmente, «Tu sei Quello». Si tratta di

quelli che scambiano una lettura «pedagogica» di tale formula con il suo significato ultimo e definitivo. Ma se il Testimone è il «Tu», a quale realtà apparterrà il secondo termine dell'Identità («Quello»)? Sulla base dell'insegnamento *vedantin* (eminentemente fondato sul substrato grammaticale dei testi sacri e sul *Nirukta*, l'ermeneutica tradizionale), Karapatra Swami risponde ricordandoci che in questo mondo ogni cosa è caratterizzata da cinque attributi ricorrenti: essere, splendore, amore, nome e forma[31]. Di queste caratteristiche, le prime tre sono proprie di *Brahma*, le ultime due del mondo (*jagat*). Il significato letterale (o esteriore) di «Quello» gli è quindi dato dalle caratteristiche proprie del mondo (nomi e forme), ma il suo vero significato (quello interiore) non è altri che *Brahma* (Essere, Splendore, Amore). Il potere di obnubilazione perciò, non solo c'impedisce di distinguere il Testimone dai cinque involucri, ma confonde anche tra loro le caratteristiche appena citate, e «solo quando la ricerca ab-

una delle *mahâ-vâkya*, le più grandi formulazioni dell'Identità Suprema.

[31] Il testo riporta l'esempio di un vaso: esiste in virtù del suo «essere», possiamo vederlo per via del suo «splendore», ci è caro in virtù dell'«amore», si chiama vaso perché ha un «nome» e ha un profilo particolare per via della sua «forma».

bia distrutto il potere di obnubilazione, si può distinguere l'Essere-Coscienza-Beatitudine dall'aspetto "nome e forma"»[32]. «Tu sei Quello» significa pertanto che il Testimone dei cinque involucri non è altri che *Sachchidânanda* al di là delle forme e dei nomi (o se vogliamo, nella terminologia adottata da René Guénon, degli stati formali e di quelli informali), uno con *Brahma* non-duale, uno con il Sé. Non potendo esserci identità alcuna tra i cinque involucri (significato letterale del «Tu») e i nomi e le forme dell'universo (significato letterale di «Quello»), essi sono da considerarsi tutti come privi di esistenza; al contrario, mentre l'identità tra il Testimone e *Brahma* è facile da comprendere essendo entrambi Essere-Coscienza-Beatitudine, «poiché *Brahma* è il Tutto, perfetto e senza parti, il Testimone, essendo *Brahma*, deve pur essere il Tutto senza parti; per cui il Sé è una unica ininterrotta beatitudine»[33].

Qui occorre fare molta attenzione, perché se è vero che questa conoscenza si contrappone alla conoscenza indiretta (*paroksha-jnâna*) come quella effettiva si distingue da quella virtuale, ciononostante essa non è da identificarsi alla Conoscen-

[32] Cfr. cap. V, p. 129.
[33] Ivi, p. 130.

za suprema, bensì a una tappa ancora intermedia del percorso iniziatico. Anche Guénon, del resto, ricorda che, come esistono molteplici gradi di conoscenza effettiva, allo stesso modo «la contemplazione raggiungibile nella realizzazione iniziatica comporta gradi diversi, per cui non è sicuro che essa arrivi sempre fino a una identificazione; quand'è così però si tratta ancora di uno stadio preliminare, di una tappa nel corso di realizzazione, e non del fine supremo a cui in definitiva l'iniziazione deve condurre»[34]. La *manana*, infatti, non contempla come suo scopo finale l'identificazione con il Testimone, bensì la sola visione di quest'ultimo. Guénon la definisce «visione senza identificazione», ed è probabilmente a quest'ultima che si riferisce quando, discutendo di coloro che durante la vita hanno meditato su *Brahma* soltanto per mezzo di un simbolo e che, a causa di ciò, non sono capaci di superare il «Sole spirituale», dice che per loro «ogni meditazione (*upâsanâ*) ha allora unicamente un risultato definito e limitato»[35]. A questo punto, solo colui che possiede le dovu-

[34] R. Guénon, «Contemplation directe et contemplation par reflet», in «Études Traditionnelles», n. 260, giugno 1947.

[35] R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXI.

te qualificazioni[36] e che, avendo già estinto la mente formale, è pervenuto a questa conoscenza diretta, può finalmente accedere alla vera meditazione (*nididhyâsana*) per realizzare quella effettiva.

Tale meditazione, raffigurabile come «una corrente (*pravâha*) omogenea d'idee (*pratyaya*) come quella della Realtà non-duale, a esclusione d'idee eterogenee come quella del corpo eccetera»[37], per i *vedantin* è infatti l'unico mezzo per superare gli ultimi ostacoli che velano l'aspirante: l'«errore d'identità» (*viparîta*) e il «senso di differenziazione» (*bheda-vâsanâ*).

L'errore d'identità ha radice nell'ignoranza senza origine di *Mâyâ* che porta a confondere il Sé con il non-Sé (ad esempio «questo è il mio corpo», «questo è il mio udito» eccetera) e può essere annientato dedicandosi in ogni situazione al ricordo costante di «Io sono *Brahma*»[38] concepito come Coscienza-Testimone dei cinque in-

[36] Riassumibili in quella che gli shankariani chiamano la «sestuplice disciplina»: *shama*, il ritirarsi della mente; *damah*, il controllo dei sensi; *uparati*, il non pensare agli oggetti dei sensi; *titikshâ*, la costanza; *samâdhâna*, il fissare la mente sulla Realtà; *shraddhâ*, la fede.

[37] Cfr. cap. VII, p. 144, nota 2.

[38] *Aham Brahmâsmi*, un'altra formula delle *mahâ-vâkya*.

volucri. L'aspirante manterrà tale atteggiamento fino a realizzare la «consapevolezza che il corpo, la sua attività e i suoi piaceri sono soltanto fantasmi sovrapposti al Sé, e che essi, come la madreperla scambiata per argento, l'acqua di un miraggio, l'azzurro del cielo, le onde del mare, non sono che false rappresentazioni o modalità illusorie del Sé. In realtà non vi è infatti nulla se non il nostro vero Sé»[39].

Il «senso di differenziazione» (*bheda-vâsanâ*) è più sottile, essendo legato a pensieri del tipo «io sono il Testimone (*sakshin*); tutto quello che vedo è non intelligente e illusorio, questo è il mondo, quelli sono individui; questi è il discepolo e quell'altro è il Maestro; questo è *Îshwara* eccetera»[40]; ma attraverso la *pratica* della non-dualità, che consiste nello stabilirsi «in un immutabile stato di Essere-Coscienza-Beatitudine, liberi dai pensieri di realtà e illusorietà, d'ignoranza e dei suoi illusori affetti, d'interna o esterna differenziazione»[41], anche quest'ultimo potrà essere eliminato in modo definitivo. Una volta lasciatosi alle spalle ogni differenziazione, all'aspirante non reste-

[39] Cfr. cap. VI p. 140.
[40] Ivi, p. 141.
[41] *Ibidem*.

rà che «abbandonare l'attaccamento alla non-dualità e penetrare nell'indescrivibile e impensabile Realtà che è al di là di qualsiasi condizione e della stessa non-dualità: in ciò consiste la Beatitudine della Liberazione»[42].

La visione del Testimone non coincide perciò con l'Identità suprema? No, perché come un mendicante che scopre che in un palazzo risiede l'imperatore non diviene quest'ultimo per il semplice fatto di possedere tale conoscenza, allo stesso modo la certezza che il Testimone sia *Brahma* non rende l'essere identico a quest'ultimo. Infatti, nonostante l'essere abbia colto tale identità per esperienza diretta, nello stesso tempo questi non può sostenere che colui che afferma in prima persona «Io sono *Brahma*» sia davvero il Testimone. Come si può infatti affermare ciò, dal momento che è impossibile che quest'ultimo si modifichi per il semplice fatto di scoprirsi testimone del concetto dell'io affermando «Io sono *Brahma*»? Non potendo Egli identificarsi a tale concetto (in quanto eternamente libero da ogni traccia di nozioni come «io», «*Brahma*», «Principio» eccetera), quello che vi s'identifica non

[42] *Ibidem*. La «non-dualità» va qui intesa, naturalmente, come concetto o idea intelligibile.

potrà allora che essere il *jîva*. È infatti l'uomo «immerso nell'ignoranza che, per liberarsi dai ricorrenti cicli di nascite e di morti, deve acquisire la conoscenza di "Io sono *Brahma*". Per il Testimone [invece] non è ovviamente questione d'ignoranza: dove non c'è ignoranza, non c'è neppure ricerca di conoscenza»[43]. Fintanto che il *jîva* (soggetto d'ignoranza e di conoscenza) non si estinguerà nel Testimone, non potrà mai conoscersi come tale. «Come il mendicante, osservando un re che vive in un castello, non diventa per questo un re, né tanto meno l'imperatore del mondo, così, pur vedendo che c'è un Testimone, più sottile dell'etere, al di là dei ternari "conoscitore-conoscenza-conosciuto", "eterno-puro-cosciente", "incondizionato-reale-supremo", il *jîva* non può diventare il Testimone, né tanto meno l'incondizionato *Brahma*, per cui non può essere il soggetto dell'affermazione "Io sono *Brahma*"»[44]. Per realizzare il non-duale *Brahma*, il Sé-Testimone, eternamente *Sachchidânanda*, non vi è che un modo: il *jîva* illusorio deve definitivamente morire. Grazie alla riflessione e alla meditazione, l'aspirante ha ormai eliminato l'illusione

[43] Ivi, cap. VII, p. 148.
[44] Ivi, p. 151.

nella quale egli contemplava il Testimone come identico al «vuoto».

Ora, eliminando l'idea stessa di «vuoto», «nulla», «mente», «conoscenza», «realizzazione», «estinzione» o «Principio» (concetti che lo porterebbero inevitabilmente ad attribuire alla Realtà ultima una qualche determinazione, vincolando così le sue aspettative a fini parimenti condizionati), egli abbandonerà ogni supporto meditativo ritirandosi nella vera concentrazione (*dharana*) e estinguendo ogni traccia di esistenza (e conoscenza) separata, annientando ogni residuo di mente formale ed entrando finalmente nello stato di *samâdhi,* nel quale non sperimenterà più «né il torpore del sonno profondo né la percezione del mondo, ma unicamente l'incondizionato *Sachchidânanda*»[45].

Se per alcuni autori la dissoluzione della mente (*manolaya*) non costituisce ancora la tappa conclusiva del viaggio iniziatico, è perché questi distinguono tra vari livelli di *samâdhi* (e quindi d'Identità): *savikalpa-samâdhi* («differenziato», in cui la coscienza è riassorbita al centro del *jîva* e l'identità con il Testimone non è scevra dalla percezione degli Attributi principiali), *sahaja-samâdhi* (nel

[45] Ivi, p. 158.

quale, attraverso la completa eliminazione delle *upâdhi*, la coscienza pura si estingue nella contemplazione dell'Unità astratta dagli Attributi) e *nirvikalpa-samâdhi* (che rappresenta invece l'immersione totale nella Realtà non-duale e la perfetta identità con il supremo *Brahma*/*Sachchidânanda*). A proposito di quest'ultimo, nel *Viveka-chuda-mani* si afferma: «la riflessione personale può considerarsi cento volte più efficace di qualunque istruzione orale; la meditazione centomila volte più efficace della riflessione. Quanto poi al *nirvikalpa-samâdhi*, non conosce paragoni. La verità di *Brahma* non può essere realizzata nell'integrale sua evidenza e in tutta la sua pienezza se non nel *nirvikalpa-samâdhi*. Non esiste altro mezzo, perché la mente, di natura instabile, è sempre incline ad associarsi con altre percezioni»[46]. Tuttavia, tali differenze si porrebbero se esistesse davvero una mente di cui disfarsi, ma come ricorda Karapatra Swami: «una mente non c'è»[47]. Nello *Yoga-Vâsishtha* è infatti detto: «ascoltami, o Râma, non c'è nulla

[46] *Shrî* Shankarâchârya, *Viveka-chûdâ-mani*, *shloka* 364.

[47] Cfr. cap. VIII, p. 170 e M. Marino, «La prospettiva iniziatica di René Guénon e le Vie dell'Oriente», pp. 26 sgg.

di cui si possa dire che è la "mente". Come l'Etere è senza forma, così la mente esiste come un'assenza inanimata; è soltanto un nome; non ha forma; non è né fuori né dentro il cuore. Tuttavia, simile all'Etere, la mente, quantunque senza forma, riempie tutto»[48], coincidendo essa con la produzione integrale dei mondi manifestati.

Colui che ha estinto il proprio *jîva* e che poi ha annientato l'idea stessa di tale estinzione – integrando la Stazione suprema e riconoscendosi come identico a *Brahma* da tutta l'eternità –, questi «contempla tutte le cose come dimoranti in se stesso (nel proprio Sé, senza alcuna distinzione fra esteriore e interiore), e così, con l'occhio della Conoscenza (*jnânachakshus*, espressione che potrebbe essere resa abbastanza esattamente con "intuizione intellettuale") egli percepisce (o meglio, concepisce, non razionalmente o discorsivamente, ma mediante una presa di coscienza diretta e un "assenso" immediato) che ogni cosa è *Âtmâ* […]. Egli è *Brahma*, posseduto il quale non c'è più nulla da possedere; goduta la Beatitudine del quale non c'è più alcuna felicità che possa essere desiderata; ottenuta la

[48] Ivi, pp. 171-172.

Conoscenza del quale non c'è più conoscenza che possa essere ottenuta»[49].

La Liberazione (*Parinirvana*) è perciò effettiva solo nella misura in cui implica la perfetta Conoscenza di *Brahma*; «inversamente, questa Conoscenza, per essere perfetta, presuppone necessariamente la realizzazione di ciò che abbiamo chiamato l'"Identità Suprema". Perciò, la Liberazione e la Conoscenza totale e assoluta sono invero la stessa cosa; se si dice che la Conoscenza è il mezzo della Liberazione, si deve aggiungere che il mezzo e il fine sono qui inseparabili, poiché la Conoscenza racchiude in se stessa il suo frutto, contrariamente a quanto avviene per l'azione; del resto, in questo ambito, una distinzione come quella fra mezzo e fine non può più essere che un semplice modo di dire, inevitabile, senza dubbio, quando si vogliono esprimere queste cose in linguaggio umano, nella misura in cui sono esprimibili»[50].

[49] *Shrî* Shankarâchârya, *Âtma-Bodha*, accostamento degli estratti e chiose di R. Guénon (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXIV).

[50] R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXII.