

## CONOSCENZA SENZA DUALITÀ: NASCE LA FILOSOFIA

**Elémire Zolla**

Il sommo dono dell'India, la conoscenza senza dualità, unitaria e unitiva, nasce in un ambiente plasmato da una quasi ininterrotta ritualità, dove ogni evento si canta con gesti consacrati. In una famiglia bramini si susseguono le recitazioni dei Veda e il padre agisce come sacerdote con la stretta partecipazione della moglie e l'aiuto dei figli.

Al giovane che fa il suo ingresso nella vita la letteratura vedica si schiude, tesoro orale che egli apprende nella particolare versione della famiglia. Essa copre ogni aspetto dell'esistenza (3). Oltre agli inni vedici, gli incantesimi dell'"Atharva-Veda" affiancheranno la sua esistenza rigorosa e acquietata, fornendo le formule nelle quali ogni passione si incastra, trasformata in lode agli dèi o maledizione dei nemici. L'intera sua volontà si proietta in questi canti e subisce una strana modificazione. Non si trasformerà in santo chi li esegue, poiché l'induismo non mira a sopprimere il male, ma affianca agli scongiuri e alle maledizioni gli inni e le benedizioni: la luce si profila sempre su una tenebra, la bruttezza è sempre il fondo sul quale la bellezza si staglia; eppure il cantore resta trasformato e illuminato, perché coltiva un'allucinazione volontaria: gli esseri soprannaturali intravisti fra sogno e dormiveglia o sfiorati nel delirio gli entrano allucinatamente nel pieno della veglia, scendono per istrada, fra le mura di casa; per lui l'amuleto sulla pelle regola la vita; i semplici sparsi nei prati diramano visibili energie; schiere divine si piazzano ai quattro punti cardinali. Via via che le invocazioni si infittiscono, la realtà cambia: al nemico devono cadere le braccia e piegarsi le ginocchia, la donna vagheggiata assumerà un'aria esangue e trepida, tremando di desiderio e invocando disperata il cantore, al cui scrigno insperate ricchezze affluiranno e alla fine egli diventa un dio. Già all'inizio della raccolta atharvavedica si stabilisce il tono:

«Dal tre volte sette che vanno d'attorno, portatori di tutte le forme, il Signore della parola mi conceda oggi i poteri e le manipolazioni» (4).

Che cosa sono "i tre volte sette"?

Possono essere "tre o sette": Brahma creatore, Visnu reggitore, Siva estintore ovvero i tre strati dell'universo, terra, atmosfera e cielo, accanto ai quali possono porsi i sette cantori sapienti che con i loro versi generarono il cosmo oppure i sette pianeti che improntano il mondo.

Possono altresì essere "i tre sette ovvero tre volte i punti cardinali più zenit, nadir e centro.

Infine possono essere "i tre per sette", vale a dire "i ventuno", dodici mesi più cinque stagioni, tre strati del mondo e il sole.

Questi archetipi supremi «vanno d'attorno»: circondano e determinano incessantemente ogni aspetto della realtà, facendone un organismo strettamente compaginato e coerente. Nel tre e nel sette il cantore si immerge, vi si immedesima, così ponendosi alla radice dell'essere, padroneggiando ogni potere. Per ottenere questa trasfusione nel tre e nel sette, evoca la Parola, Brhaspati affine al fuoco-luce, sacerdote degli altri dèi, tramite fra loro e l'uomo, nemico ai demoni, liberatore, signore delle preghiere, della sapienza e dell'eloquenza, rettore di Giove, Cristo induista, marito di colei che traghetta da questo all'altro mondo. È lui che deve trattenere nel cantore l'inno e quindi la «sapienza divina», superiore a quella trasmessa in famiglia.

L'inno conclude dicendo: «S'è invocato il Signore della Parola; che ora il Signore della Parola invochi noi. Uniamoci alla divina sapienza». Il cantore s'è fatto uno con la Parola, adesso invoca dolcezza, luce, spazio e, veracemente persuaso, conclude:

«Ho creato in tutta la loro estensione la terra e il cielo; ho generato tutte insieme le sette stagioni. Con la mia parola rendo vero ciò che non è vero».

Con la parola egli accresce il potere che convoca da ovunque si sia disperso: da tra gli alberi, da tra i cespugli, da tra le folate di vento. Lo reincamera.

L'inno giunge a termine celebrando la trasformazione del cantore in dio: egli è il paradiso, i suoi nemici l'inferno. Da lui defluisce ogni difetto, portato via dal quotidiano sacrificio; ne scaturiscono

le acque purificatrici che scorrono a travolgere i nemici, sui quali sono spediti anche i cattivi sogni («il brutto sogno della veglia e quello del sonno»).

L'ingiuria cantata va ad abbattersi su chi ingiuria con falsità, sulla strega che corre nella notte simile a un gufo, nascondendo le sue forme. Si canta: «La mancanza di figli, la morte del bambino, lacrime e sterilità ponili tutti sul nostro nemico come spiccando dall'albero una ghirlanda». Ci sono riti per uccidere, ipnotizzare, arrestare, allontanare, creare dissensi.

Chi abbia raggiunto inneggiando il grado divino del potere e della conoscenza, vede ogni cosa nell'intrico delle cause. Dalla freccia corre al padre remoto, il dio delle piogge che fece crescere la canna; alla madre remota, la terra multiforme. Riesce a far avvolgere attorno al proprio corpo la corda dell'arco, finché il corpo gli diviene un sasso e scaccia ogni offesa.

Infine si arriva a evocare la consacrazione del re posto su una pelle di tigre, cui si ingiungeva di percorrere su di essa l'intero spazio del cielo, come una tigre. Lo si spruzzava d'acqua, dicendo che come essa smanava di inzupparlo, così gli uomini lo agognavano.

Si lanciavano su un bramino palle di letame, perché quel letame bruciando genera una stria di fumo bianco simile alla Via Lattea regina delle stelle.

L'uomo tramutato in dio adorerà anche la tenebra, che è «una giovane donna padrona della casa, colma di ogni bellezza, profonda, protesa all'amore».

Chi abbia seguito questo ammaestramento rituale perviene all'identica condizione di cui parla l'egizio Plotino, che tanto aveva bramato d'andare in India e certo era stato impregnato d'insegnamenti indù. Nelle "Enneadi" egli affermava che ogni anima deve riflettere sul «fatto» di aver generato «tutti i viventi della terra, del mare e del cielo, il sole e gli astri dai moti stupendamente regolari: come i raggi solari avvampano una nube oscura, così egli si effonda nei cieli». Siamo dinanzi alla stessa allucinazione magica che prescrivono i canti vedici sul sole, identificato con l'intimo del cuore umano (5). Di lassù in alto, prescrive Plotino, ci si porti al proprio cuore, fino all'intelletto, e da questo si giunga all'Uno, numero che non è numero, bensì potenza d'ogni numero e d'ogni numerabile.

Tutti gli uomini si servono dei sensi e buona parte di loro non va mai al di là dell'orizzonte sensibile, sono simili a uccelli incapaci di innalzarsi sulla terra. Altri provano il misterioso piacere della bellezza pura, ma in alto non sanno trattenersi. Infine c'è la schiatta divina, che s'innalza al di là di ogni nube: costoro soffrono le doglie del parto perché la vista del bello li penetra e li feconda, sicché dalla sua visione traggono, partoriscono la bellezza pura e infine «il Primo che è bello in sé e per sé», l'intelletto che comprende simultaneamente ogni essere e così guida all'Uno. Identico è il processo esposto nei Veda, (6) anche nel "Rg-Veda" si parla dei saggi che «si librano sul letto dei venti quando gli dèi penetrano in loro» (X, 136, 2). Sono perfettamente sovrapponibili il bramino praticante e il maestro platonico.

Meta comune, dell'uno e dell'altro, è l'Uno.

Credo che nell'Uno siano contenuti sette concetti convergenti: 1) la semplicità, 2) l'identità e l'uguaglianza, 3) l'apparenza come immagine o sembianza identica alla cosa, 4) la permanenza e l'istantaneità, 5) la congregazione, 6) la quiete, 7) la solitudine. Questa costellazione di idee è insita nello spirito delle lingue indoeuropee e d'altre famiglie linguistiche. Dalla radice indoeuropea "sem" scaturiscono infatti i latini 1) "simplex" e 2) "similis", 3) l'inglese "to seem", 4) il latino "simul", 5) il sanscrito "samana" con i tedeschi "samt", "sammeln", "zusammen", 6) il sanscrito "saman", «quieto», 7) il polacco "sam", «solo»(7).

Questo concetto di Uno è inteso come fonte d'ogni lume sia dai bramini che da Plotino. Ma per intendere a fondo il concetto bramino, occorre esaminare un sinonimo di Uno ("eka"), "brahman", sostantivo neutro che soltanto oggidì si riesce ad afferrare, dopo gli studi di Renou-Silburn e di Gonda (8).

L'etimo è incerto. È altamente probabile che venga dalla radice che denota la crescita e l'espansione, ma potrebbe anche essere la radice di «parlare». Secondo Renou l'uso vedico induce ad assegnare a "brahman" il senso di potere magico derivante dalla recitazione vedica imperniata su brevissime, fulminanti allusioni agli dèi, su rivelazioni improvvisate di verità sovranaturali. È probabile che suo significato siano l'effusione, la dilatazione interiore che scaturiscono dalla preghiera,

dall'invocazione, dalla lode agli dèi. Questo sentimento proviene dalla scansione dei versi sacri e insieme dalla particolare ebbrezza che si scatena con l'ingestione del "soma", di cui così poco sappiamo e che potrebbe essere ricavato dall'"amanita muscaria". Pare che procurasse un'estasi tripudiante e insieme una lucidità intellettuale straordinaria; su questo aspetto ci istrada l'opera di Gonda. I Veda insistono nel dirci che il "soma" non soltanto «accesce» "brahman", ma conferisce l'immortalità. Come leggere questo vocabolo, "amṛta"? Di per sé è composto dall'"a" privativo e dalla parola «morte». Potrebbe essere interpretato come la sensazione di chi si strappa alla stretta della morte e resti librato nell'assolutezza dell'infinito presente, nella condizione estatica. "Brahman" viene così a denotare l'esperienza massima che all'uomo sia concessa, il culmine della creatività, dell'intellettualità, della vitalità, della meraviglia. Questo apice coincide con l'Uno, ne è l'esperienza diretta. Credo che fra tutti nei nostri tempi fosse Artaud a capire tale fondamento della concezione indù; nel suo scritto sul teatro (9) egli parla dell'intensità trabocchevole che coincide con la nozione vera e profonda dei «principi» metafisici. Per noi essi sono semplici designazioni astratte di premesse logiche a concetti quotidianamente usati, per l'Indù dei testi classici furono la formulazione di un'esperienza esaltante e lucidissima, la massima concepibile. Ciò che fonda l'assetto logico del reale è questo vertice della sensazione che sospinge fuori della struttura sensibile e dà l'immediata conoscenza delle premesse generali. Che cosa ci fa conoscere il "brahman"? Secondo il "Rg-Veda" semplicemente «Quello» ("tad"), pronome neutro che dovrebbe racchiudere la somma dell'esperienza, la totalità del percepibile concentrata nell'istante. In "tad" nasce il desiderio che è seme della mente in genere (X, 129, 4). A questo infinito presente, «che è essenzialmente uno nell'essere, i poeti danno molti nomi» (X, 114, 5): i poeti, nell'empito ispirato e rigorosamente scandito, trascorrono per tutte le metafore che s'accordino con la loro estasi, sicché è in questa che si trova compiutamente definito "brahman" o "tad".

Scorgo una conferma di questa tesi nell'altra dichiarazione (V, 73, 10), che i veggenti foggiano come cocchi le preghiere ("brahmani") che danno appagamento ("vardhana"). "Vardhana" significa «che accresce, rafforza, conferisce prosperità» (nel "Rg-Veda"), «animante, rallegrante, esilarante» (nel "Mahabharata") (10). L'idea che si confezioni la preghiera come si costruisce e appresta un cocchio è comune nel linguaggio vedico e si può anche pensare al parallelo significato mistico di «carro» ("merkavah") in ebraico. Occorre richiamare alla mente il senso di ebbrezza che coglieva il cocchiere lanciato di gran carriera sul cocchio da guerra, ma qui si tratta della corsa verso la visione, al di là d'ogni spazio noto, verso la fonte d'ogni luce ("svar"), verso l'asse dell'universo ("skambha", secondo dice, avverte Jeanine Miller, l'"Atharva-Veda": «chi conosce "brahman" conosce implicitamente l'asse del cosmo»), verso l'Uno. Il dio che promuove "brahman" è Agni, signore del fuoco.

Si parla anche di un «quarto "brahman"» come stato cui si perviene disfaccendoci del corpo fatto di cibo, del respiro che lo regge e sostiene, della mente che ne vive, e consiste nella visione trascendente ("vijñā-namayakosa"): l'attività intellettuale è l'ultimo, l'estremo, più alto prodotto del corpo. Questo punto di perfezione intellettuale è proprio del più perfetto asceta ("paramahansa"), «privo di desiderio, sapiente, senza-morte, autogeno, succoso, senza difetto» ("Atharva-Veda", X, 8, 44: "akamo", "dhiro", "amṛtaḥ", "svayambhu rasena", "trpto na"), inafferrabile, impensabile, uno con l'essere ("ekatman"), senza dualità, al di là del manifesto e del non manifesto, della vita e della morte, dotato della scintilla interiore che abbraccia ciò che è, che fu, che sarà ("Yajur-Veda", XXXIV, 4).

Per completare il raggio delle accezioni di "brahman", si può aggiungere che esso comprende il potere eroico ("suvirya") (VIII, 3, 9).

Si può concludere che l'Uno si percepisce mercé l'enfasi travolgente di cui ci si imbevuti cantando le formule dei Veda e scorgendo le visioni in stato di ebbrezza drogata, compendiare tutto questo lungo discorso con l'equazione semplicissima: l'estasi è l'Uno presente alla mente. Questa condizione strappa alla molteplicità, fa apparire l'unità di tutti i fenomeni.

I testi indù elencano i sinonimi di "Uno"; "Quello" e l'intraducibile "brahman", che alla meglio si può rendere con «essere», ma in realtà va al di là dell'opposizione di essere e non essere, coincide con lo zero.

Finora ho tentato di accostarmi alla concezione offerta al giovane bramino dalla tradizione di famiglia. Ciò che ci interessa più da vicino è lo svolgimento che questa conoscenza religiosa conobbe verso il settimo secolo, quando si manifestò nella sua pienezza il pensiero puramente filosofico, staccato dalla tradizione e dalla recita vedica, affidato alla semplice operazione logica della mente. Il filosofo non si appoggiava a nessun presupposto, svolgeva le conseguenze implicite nei concetti, rifletteva senza riferimento a nulla. Quando Sarikara dice che è simile a uno sciocco chi non abbia tradizione (“sampradaya”), si riferisce forse all’apprendimento presso il maestro di filosofia, «colui che largisce l’insegnamento».

Il fine ultimo della filosofia è identico a quello della tradizione bramina, perché lì essa conduce, ma non nel senso che ad esso si subordini previamente. Il filosofo è del tutto libero da qualsiasi coercizione o suggestione, ha abbandonato ogni condizionamento sociale, attenendosi all’unica necessità di rispettare le norme della coerenza logica fra un concetto e l’altro.

Il primo filosofo della conoscenza non duale che segue ai Veda (Advaita Vedanta) e del quale si possiedono i testi è Gaudapada, di epoca ignota, fissata tra il 500 e il 780 dopo Cristo. È probabile che avesse raccolto l’insegnamento buddhista più estremo, quello di Nagarjuna (del secondo secolo avanti Cristo), il quale aveva sviluppato a fondo, secondo indicava Dasgupta, (11) l’affermazione che già faceva Subhuti al Buddha: sentimenti, concetti e forme (“samskara”) sono arte suggestiva (“maya”), sicché tutto è vuoto e la cognizione del vuoto è conoscenza perfetta (“prajnaparamita”). Dato questo vuoto, non c’è processualità e non c’è cessazione o morte. Altra fonte di Gaudapada è la “Mandukya Upanisad”. Ma il suo filosofare a nulla s’appoggia, è semplice coerenza logica (12).

Il primo passo che compie è una tripartizione degli stati umani, innanzitutto la veglia, che tratta oggetti gravi (“sthula”) e ne è consapevole. L’Uno vi appare come corpo visibile che percepisce e agisce. Quindi nel sogno si è consapevoli di oggetti posti nella nostra interiorità, l’oggettività è di qualità sottile e la luce che delinea gli oggetti non proviene dal sole o dalla luna o dal fuoco, ma è proiettata dalla mente stessa. Infine il sonno, nel quale ogni distinzione cade e sussiste apparentemente l’Uno, poiché dopo il sonno ci si rammenta di essere se stessi, ma “prajña” predomina: la piena (“pra”) assenza d’ogni moto conoscitivo (“a-prajña”).

Gaudapada tuttavia afferma che dopo, al di là di questi tre stati, ne sopravviene un quarto, contrario a “prajña”, essendo onnisciente e onniveggente. È posto al di là della dualità di veglia e di sonno; se il mondo esistesse, a questo punto dovrebbe cessare, ma essendo illusione e prodotto di artificio (“maya”), soltanto ora lo si coglie nella sua verità. Credo che sia opportuno a questo proposito riflettere sulle illusioni ottiche: Pavel Florenskij dimostrò (13) che sono alla radice di ogni vedere, il quale si determina come confronto e conflitto fra vedute contrastanti. A pro di quella fra di esse prevalente si può soltanto asserire che sia conforme alla media.

Veglia, sogno e sonno sono tutt’e tre irreali, è dato di ridestarsene entro una quarta dimensione dove non si è né svegli, né sognanti, né addormentati, ma straordinariamente attenti. Fin qui le dichiarazioni esplicite di Gaudapada.

Ma che significa questo quarto stato, diverso dai tre generalmente noti?

Non è un sogno e nemmeno una piena veglia, perché riconosce il reale della veglia come un’illusione pari a quella onirica e come un incognito indistinto pari a quello dominante nel sonno. Dal sogno ci si ridesta pienamente nel passaggio alla quarta dimensione e tuttavia della veglia si acquista soltanto l’attenzione rigorosa e la capacità d’azione, del sonno profondo soltanto l’acquietamento e la consapevolezza dell’indistinzione e tenebra sottostante al tutto.

L’attenzione in questo quarto stato è più acuta che nella veglia, perché sa che tutto riposa sull’incognito indistinto del sonno completo e sull’illusorietà del sogno: lo sa come se contemporaneamente dormisse e sognasse. Dei vantaggi del sonno e del sogno si avvale nella veglia poiché considera il mondo come uno spettacolo al pari di ciò che si svolge durante un sogno, e sottostante alla sua luminosità e chiarezza avverte la tenebra del sonno: sottostante alle rigorose distinzioni della veglia o del sogno ravvisa l’indistinzione notturna. Certo, si desta pienamente dall’annullamento del sonno e dall’inganno del sogno, ma anche dalle illusioni della veglia. Coincide forse con quello stato fuggevole, istantaneo che sempre si attraversa al risveglio e all’assopimento,

quando ci è largita la pace del sonno, ma tuttavia sopravvive una punta d'attenzione, essendo il passaggio dalla veglia al sonno una linea continua dove ogni trapasso è graduale all'infinito.

Fra i commenti (14) uno dice che ciascuno stato si suddivide a sua volta triadicamente: c'è una veglia pienamente sveglia, una trasognata e un'altra assonnata; un sonno altresì quasi lucido, uno quasi sognante, uno profondo; un sogno consapevole di esser tale, uno abbandonato al fluire delle immagini, uno frammentato e incerto, prossimo al sonno.

Ciò può voler dire che in ciascuno stato sempre si oscilla fra tutti e tre gli stati e aguzzando l'attenzione si arriva a rendercene conto: nella veglia alla consapevolezza lucida si alterna una sfumatura di sogno o uno sprofondare quasi inavvertibile nel sonno; nel sogno si può avere una consapevolezza chiara del fatto di sognare o si è trascinati dalla trama del sogno o si avverte appena un barlume di immagini nel sonno; nel sonno ci può essere un velo di assopimento che copre l'attenzione o un formicolio d'immagini oniriche indistinte o infine uno scancellarsi totale d'ogni sensazione.

Nel dormiveglia è un arruffio di veglia, sogno e sonno che domina la mente, manca del tutto l'attenzione lucida; al contrario nel quarto stato un'attenzione impeccabile domina un'identica fusione dei tre stati e, proprio perché è perfettamente avvertita, avverte la loro compenetrazione: l'illusorietà del reale e il fatto che sia fondato sul nulla.

Questa dottrina appare assai più nitida in un ambiente dove sia frequente la transe (in India e in Cina, in Siberia, nell'Africa e America indigene) o dove si appunti l'attenzione al sonnambulismo, specie degli adolescenti, durante il quale si agisce da svegli nel pieno d'un sogno dominante, si ha la compiuta percezione del luogo dove ci si muove e tuttavia del sogno si resta preda. Ricco di spunti in questo senso è il coma, ma c'è una forma di delirio che passa inosservato, tuttavia è frequente dovunque, salvo che nessuno se ne rammenta: quello esibito alle adunate e sfilate politiche o sindacali o nelle marce militari, in cui domina la transe, o quello manifestato nei discorsi a vasti collettivi o comunque declamati con l'anima a fior di pelle o nel pieno d'un furore, nei quali l'oratore si mostra alla mercé dei suoi scatti e delle sue torsioni, travolto dalle scariche verbali. Ci si può dunque facilmente accorgere del trasfondersi da uno all'altro dei tre stati, avvedere che quasi mai prevale di netto uno dei tre.

Alla quarta dimensione, dice Gaudapada, ci si ridesta. Non è dunque un'acquisizione graduale, frutto di riflessioni, ma una catastrofe nel senso che ora si dà al termine, una caduta improvvisa: un rendersi conto di ciò che in fondo sempre si è saputo. Il ridestarsi a noi noto è il passaggio dal sonno o dal sogno alla veglia: comporta la lucidità che ci fa capire l'illusorietà dei sogni o la nullità del sonno. Ridestarsi significa acquisire l'attenzione più netta come per dono o per grazia, tanto che «grande risveglio» si chiamò la conversione subitanea seguita in tante comunità alle prediche metodiste di Wesley in Inghilterra, per diffondersi quindi nell'America puritana. «Risvegliato» si chiama il Buddha, che è ma non si può afferrare, che è «venuto così». Nella teoria buddhista si espone nei particolari il sorgere improvviso del risveglio, che può essere generato dalla contemplazione d'un oggetto di somma bellezza e straordinariamente evanescente o da un gioioso trasalimento. Il buddhismo elenca sette fattori che agevolano lo scatto se accompagnati dall'arresto delle cause viziose. Il settimo e supremo fattore è l'imparzialità, che tramuta in spettatori divini e imparziali del dramma cui fanno da palcoscenico le individualità nel loro insieme, la nostra inclusa. Si sta estatici dinanzi alla bellezza, ma un trauma può improvvisamente rovesciare quella contemplazione estetica nella consapevolezza dell'Uno; Coomaraswamy annotò questo processo via via nel buddhismo, nell'islamismo sufico, in Agostino e Meister Eckhart, ma ne indicò la più perfetta espressione nel "Prema Sagara", dove Krsna morendo manda un messaggio alle pastorelle innamorate: cessino di pensarlo da ora in poi come un uomo, riconoscano in lui un dio e ricordino che come tale è immanente in loro. A questo punto le pastore si ridestano (15).

Gaudapada insegna che questo ridestarsi porta ad accorgersi che la personalità ("jiva": il vivente, distinto dall'essere universale, "jivatman") è un'illusione. Egli usa la metafora del serpente che ci spaventa, ma che si rivela come una semplice corda allorché ci accostiamo; del pari avvicinandoci con la meditazione a ciò che ci sembra la nostra personalità, ci si accorge che è soltanto una

combinazione fortuita di elementi transitori. Acquisita questa certezza, ci avvieremo nel mondo inerti, senza lodi né saluti né riti, agendo come l'occasione richiede: liberi. Saremo un'attenzione esente da ogni costruzione mentale. Ma questa, osserva Gaudapada, non è nata e non può morire e fa tutt'uno col suo oggetto, l'essere ("brahman"), che neanch'esso è nato o può morire.

Che l'essere, il nesso fra percepito e percipiente, non possa essere mai nato non è certo una verità ignota fra noi, poiché la affermano tutti coloro che mai tentarono di afferrare l'idea d'un inizio dell'essere e del mondo. Aristotele considerava senza origine il mondo e definiva il tempo come rapporto fra un prima e un poi, Filone giudicò necessaria la coesistenza di tempo e mondo; il tempo, non essendo altro che uno spazio misurato dal movimento del mondo, nasce con esso o dopo di esso. Agostino nella "Città di Dio" ripete che il tempo consta sempre d'un prima e d'un poi, sicché all'inizio non poteva esserci tempo, poiché non esistevano i moti che scandendolo lo suscitano.

Tempo proviene nelle nostre lingue da «tendere» o «tagliare» o fors'anche da «rimescolio e accordo fra elementi», (16) sicché sempre vi è implicita l'idea d'un atto umano che lo determina. Quest'atto Kant lo attribuiva a ciò che fantasiosamente denominava «io trascendentale»; comunque lo escludeva dai caratteri intrinseci della realtà. Di fatto è un'aggiunta nostra a ciò che percepiamo, ma rendercene intimamente conto non è facile, implica conseguenze sconvolgenti, liquida i nostri più connaturati errori e ritengo faccia aderire all'Advaita Vedanta.

Si può avvicinare il concetto di Gaudapada anche da un'altra prospettiva: la creazione non regge come atto avvenuto nel tempo, varie metafisiche l'hanno considerata invece un atto continuo, ininterrotto, sempre presente, che capovolge il non essere in essere. Non rimane dunque che accettare l'idea dell'eterno presente quale definizione del percepito: soltanto l'istante è, la molteplicità di stati non esiste perché è sempre soltanto una proiezione dell'istante.

Dunque nella misura in cui ci si liberi dall'io per diventare pura attenzione, senza costruzioni mentali aggiunte (come l'idea appunto dell'io o del tempo), si cessa di essere nati, ovvero limitati dalla condizione d'essere stati partoriti a una certa data da una certa madre. I praticanti di Vedanta infatti esortano a rendersi conto di non aver nessun ricordo della nascita, di essere sorti come facoltà di pensare assai più tardi: di non avere nessun nesso necessario con quell'atto di procreazione nella misura del nostro retto pensare.

Gaudapada aggiunge che nel sonno la mente si oblia, ma nel momento dell'attenzione pura che risplende a mente soppressa, ovvero avendo estirpato tutte le costruzioni mentali arbitrarie di cui ci serviamo quotidianamente nello stato ordinario, la luce emana da noi come pura attenzione ed è effusa da ogni lato, sicché non ci si distingue più da "brahman", che a questo punto significa soltanto «essere».

Si è non nati, privi di sonno o sogno, senza nome né forma, onniscienti. Ci si trova in uno stato di totale concentrazione ("samadhi") estatica, al di là del linguaggio e del pensiero analitico: calmi, imperturbabili, luminosi, senza paura. Volendo, si può sottolineare che la paura viene in fondo all'elenco, forse perché ne è il punto principale e primordiale: tutta la costruzione mentale in cui di solito si è imprigionati nasce soltanto dal timore di essere l'essere. Non si pensa a oggetti separati da noi o distinti dalla nostra persona: l'oggetto è in noi o non lo conosciamo, ma accumuliamo soltanto accostamenti mentali e parole definitorie, senza comprenderlo; viceversa se si è concentrati in noi stessi: si è estatici, equanimi e comprensivi.

Gaudapada dà anche qualche consiglio per trasporsi in questo stato di beatitudine: basta regolare la mente, rammentando buddhisticamente che tutto è sofferenza; la mente se acquietata va ravvivata, se distratta va pacificata, se contratta ("sakasaya") va compresa, se equanime va mantenuta tale.

Quando l'attenzione ci assorbe interamente, non si lascia distrarre da progetti o da immagini, coincide con "brahman"; è indipendente, calma, quieta ("sanirvana"), posta di là dal linguaggio e dai giochi di metafore, beata, non nata, onnisciente perché in presenza dell'Uno, identica al suo oggetto, "brahman". E siamo liberi di leggere la parola semplicemente alla maniera filosofica come «essere» o alla maniera vedica.

Il passaggio da Gaudapada a Sankaracarya si opera semplicemente introducendo un nuovo concetto: la sovrimposizione ("adhyasa"), definita da Sankaracarya come apparenza ("abhasa") in forma di

memoria oppure come apparenza di proprietà di una cosa in un'altra. Offre due metafore: la conchiglia appare argentea perché la qualità argentea le è stata sovrapposta, la luna appare doppia perché le è stata sovrapposta la duplicità. Così sovrapponiamo allo spazio l'azzurro e lo chiamiamo «cielo».

Chi volesse scoprire come questa filosofia si attui oggi in tanti angoli dell'India, vederla nella sua pratica gioiosa al cuore delle attività quotidiane, non ha che da leggere uno dei tanti libri che sono stati ricavati dalle parole liberatorie d'un tabaccaio di Bombay, Nisargadatta Maharaj (17).

Ma le aree dove si è diffuso lo zen possono offrire esempi analoghi. Zen è semplicemente la traduzione del sanscrito "dhyana", che proviene da "dhi", parola che Gonda ha spiegato come semplice visualizzazione illuminativa assai vicina a "brahman". Anche nello zen si esorta a eliminare l'idea della nascita, che sta all'origine di buona parte dei nostri errati pensieri: basterà eliminare questa nozione e si sarà liberi. Ci si renderà conto d'essere noi a proiettare il tempo sulla realtà, e automaticamente si saprà di coincidere con l'essere. In giapponese non-nascita si dice "musho" ("mu" è la negazione); Doghen insegnò che "musho" non è un'illusione, ma un fatto (18). Se non viviamo come individui separati e autonomi, ma come semplice attenzione, di nascita non abbiamo nessun bisogno. E soggiunge che se «abbiamo avuto l'illuminazione», significa che prima non la si aveva, e se di fatto non si è più come prima, bensì liberi, non si ha più bisogno d'illuminazione. «Sedere zen» significa che passato, presente e futuro non si distinguono più l'uno dall'altro: «c'è chi l'ha capito vedendo sbocciare dei fiori di pesco o udendo il saltellio dell'acqua nel torrente o afferrando la sabbia o un sasso» dice Doghen, per far intendere che capire è un accorgersi semplicissimo, uno scarto di illusioni che mostra la verità. Così tutte le cose appaiono immutabili sotto il profilo della continuità e tutte sono mortali sotto il profilo della distruzione, ma non di per se stesse, poiché se le vedo per davvero, le assimilo in me e come pura attenzione mi trasfondo nell'essere come tale. "Musho" significa senza morte, eterno, illimitato. È soltanto l'io che muore, dire «io» significa votarsi al decesso per il fatto stesso che ci si identifica con qualcosa che ebbe a nascere.

Al momento in cui si pratici questa costante, semplice, facile, agiata liberazione, i Veda, dai quali essa prese nascita in tempi remoti, diventano privi di importanza, come insegna Sankaracarya, sono basati sulla mancanza di conoscenza ("avidya"), sovrappongono casta, età, attributi dipendenti dai rapporti umani col corpo e con gli organi, sul testimone ovvero sull'attenzione, che si scambia per un agente, per un goditore. Per liberarsi da questa sovraimposizione, basta studiare il testo puramente logico d'un maestro vedantico o ascoltare, se la fortuna assiste, un maestro fra i tanti che senza chiasso, talvolta con un semplice sorriso o offrendo un fiore, divulgano la verità in India o nel Giappone, in Birmania o in Thailandia.

Ridestarsi significa avvedersi che le «realtà» della veglia e le fantasie del sogno sono parimenti illusorie, che l'individualità non esiste, come, avendo veduto un serpente, rendersi conto che è una corda. Il nostro io, la nostra individualità è quel serpente.

Questa verità così semplice e strabiliante arrise via via a coloro che seppero staccarsi dalle parole, dall'umanità, dalla nascita. Un poeta ebbe la costanza sublime di arroccarsi in questa verità, Fëdor Tjutcev, sprofondato in una natura cui sono estranei i nostri anni-fantasma: noi se ne è il sogno e si potrebbe in lei cantare come i flutti marini, sapendo che non esiste e nulla sa. Tjutcev meditò su "Pensiero dopo pensiero, onda dopo onda,

Due manifestazioni d'uno stesso elemento!"

...

"Sempre lo stesso fantasma inquietante-vuoto!"

Si vide nella sequela dei blocchi di ghiaccio scorrenti lungo il fiume come sull'abisso, contemplò i propri sogni e sentimenti scoprendo che il cuore è per essenza inesprimibile e «ogni pensiero espresso è menzogna»: a scavare si intorbidano le fonti alle quali occorrerebbe bere e tacere, sicché: si ascoltino i pensieri oscuri, interiori, in rigoroso silenzio.

## Note:

- N. 3. J.F. Staal, "Nambudiri Veda Recitation", Gravenhage, Mouton, 1961 e F. Staal, "Ritmo nel rito", in «Conoscenza religiosa», 2, 1983.
- N. 4. "Atharvaveda. Inni magici", a cura di C. Orlandi e S. Sani, UTET, Torino, 1992.
- N. 5. Plotino, "Enneadi", a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano, 1992, specie a pag. 795. Sulle fonti plotiniane, specie egizie: T. Du-Quesne, "A Coptic Initiatory Invocation", Edizioni Darengo, Thame, 1991.
- N. 6. J. Miller, "The Vedas. Harmony, Meditation and Fulfillment", Rider, London, 1974 (trad. it. "Veda. Armonia, meditazione e realizzazione", Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1976).
- N. 7. E. Zolla, "Le parole e la cosmogonia", in «Conoscenza religiosa», 1-2, 1972.
- N. 8. L. Renou e L. Silburn, "Sur la notion de 'brahman'", in «Journal Asiatique», 237, 1949, pagine 7-46 e J. Gonda, "The Vision of the Vedic Poets", Mouton & Co., The Hague, 1963.
- N. 9. «La Nouvelle Revue Française», febbraio 1932.
- N. 10. M. Monier-Williams, "A Sanskrit-English Dictionary", 9 ediz., Oxford, 1979 (1899), pag. 926, col. 1.
- N. 11. S. Dasgupta, "A History of Indian Philosophy, vol. 1, Delhi, 1975 (1922), pag. 127.
- N. 12. I testi di Gaudapada e le notizie sulle sue opere sono reperibili in "Encyclopedia of Indian Philosophies. Advaita Vedanta up to Samkara and His Pupils", a cura di K.H. Potter, Princeton University Press, 1982.
- N. 13. "La legge dell'illusione", in «Conoscenza religiosa», 2, 1977.
- N. 14. Si veda sopra, pag. 41, nota 2.
- N. 15. A.K. Coomaraswamy, «"Samvega": lo shock estetico», in "Il grande brivido", Adelphi, Milano, 1987, pagine 169-75.
- N. 16. G. Marramao, "Kairòs. Apologia del tempo debito", Laterza, Bari, 1992.
- N. 17. "I am That", Chetana, Bombay, 1973 (trad. it. "Io sono Quello", 2 voll., Rizzoli, Milano, 1981-1982).
- N. 18. Doghen Eihen, "Shoboghenzo Bendowa" (trad. it. "Il cammino religioso. Bendowa", Marietti, Genova, 1992).