



4.

La funzione della mente nel Buddhismo antico

Il problema della mente nel Buddhismo presenta difficoltà relative non solo alla definizione della mente e alle funzioni complesse delle sue articolazioni strutturali, ma anche alle possibilità di una sua individuazione univoca e lineare lungo il fittissimo intrico delle interpretazioni prodotte dalle diverse Scuole buddhiste.

Per poter disporre di un primo orientamento nella ricerca dei significati fondamentali che il problema della mente ha prodotto nella millenaria riflessione buddhista, appare necessario soffermarsi innanzitutto su quelli rintracciabili all'interno del *Canone*.

In generale, si può dire che, sulla scia del pensiero Vedānta, il Buddhismo delle origini determina la mente come *antahkarana*, ossia come “organo” interno, dotato delle funzioni che consentono il darsi delle sensazioni, dei pensieri, dei ricordi e della capacità di distinguere. Con questa valenza generale non viene intesa come autocoscienza, ma, come uno speciale organo di senso, come “base sensoriale” (*āyatana*) che ha per oggetto le idee e che controlla le altre cinque “basi” sensoriali, cioè l'attività dei cinque sensi.

Tuttavia il concetto di “mente” viene determinato in





modi più specifici, secondo denominazioni particolari che rinviano a funzioni particolari.

1. Col termine *mano* (scr.: *manas*) viene indicata la capacità di pensare, nel senso di:
 - 1.1 cogliere e raccogliere le impressioni provenienti dal mondo esterno;
 - 1.2 dubitare delle certezze acquisite;
 - 1.3 prendere delle decisioni.
2. Col termine *viññāna* si indicano due realtà:
 - 2.1 i processi interni della coscienza;
 - 2.2 lo spazio interiore nel quale tali processi si producono, si dispiegano e si dissolvono. Con questa funzione, *viññāna* si definisce come luogo centrale in cui confluiscono tutti gli atti della percezione, della rappresentazione e della memoria che sono determinati, in modi e a livelli diversi, dalla forza dei desideri.
3. Col termine *citta* si indica in generale l'equivalente di *mano* e di *viññāna* ma, in particolare, viene ad essa attribuita la facoltà di conferire consistenza ai fenomeni. Nella terza parte del *Canone* denominata *Abhidamma* si distingue *citta* da *cetasikā*. Con quest'ultimo termine si indicano nel dettaglio le attività della coscienza presenti nei fattori mentali concomitanti agli atti conoscitivi. Tali fattori vennero classificati in cinquantuno dalle Scuole Sarvāstivādin, Sautrāntika e Māhāyana¹, e in cinquanta-due dalla Scuola Theravāda, l'unica tra le Scuole antiche oggi sopravvissuta, la quale li suddivise in quattro gruppi: fattori mentali *onnipresenti* (contatto, sensazione, percezione, intenzione, attenzione, concentrazione, principio vitale); sei fattori *particolari* (attenzione iniziale, attenzione intensa, sforzo, interesse favorevole, astrazione, determinazione); quattordici fattori *non virtuosi* (avidità, odio, stupidità, errore, boria, invidia, egoismo, preoccupazione, cinismo, noncuranza, distrazione, pigrizia, torpore, perplessità); venticinque fattori *virtuosi* (disinteresse, amicizia, fiducia, ragionevolezza, attenzione, modestia,



discrezione, equilibrio, calma, sangue freddo, ottimismo dell'intelletto e degli stati mentali, flessibilità dell'intelletto e degli stati mentali, attitudine al lavoro dell'intelletto e degli stati mentali, abilità dell'intelletto e degli stati mentali, onestà, rettitudine, giusta parola, giusta azione, giusta forma di sussistenza, compassione, soddisfazione).

Sarebbe di enorme interesse analizzare la funzione della mente in rapporto a ciascuno di questi fattori mentali, ma la passione analitica dei pensatori buddhisti ci trascinerrebbe in un vortice vertiginoso se non mantenessimo ferma l'attenzione su alcuni punti fermi, dati, da un lato, dalla funzione centrale che la mente svolge in ogni atto conoscitivo descrivibile mediante la teoria dei cinque *khandha* e, dall'altro, dal ruolo che essa riveste nel ciclo formulato dalla teoria della coproduzione condizionata (*patīcasamuppāda*). Riguardo al primo punto, è da ricordare che *viññāna*, il quinto aggregato del percorso conoscitivo, non è separabile dagli altri quattro, così come il tipo di fumo di un fuoco non è separabile dal tipo di combustibile che lo alimenta². Altrettanto forte è il nesso che *viññāna* ha con le basi sensoriali, al punto che non si può parlare di «coscienza in generale» ma si deve parlare di coscienza solo in rapporto ai cinque sensi, ossia di coscienza visiva, di coscienza uditiva, di coscienza olfattiva, di coscienza gustativa, di coscienza tattile³. Tuttavia nei testi è sempre presente un sesto “senso” che condiziona *viññāna*, e che è costituito da *mano*, la mente: «Queste sono le sei basi della coscienza: coscienza visiva, coscienza uditiva [ecc.] e coscienza mentale (*manoviññāna*). Pertanto dal sorgere del corpo e della mente sorge la coscienza»⁴. La mente (*mano*), infatti, viene considerata come un organo di senso specifico che ha per oggetti i pensieri, così come l'orecchio ha per oggetti i suoni. Invece *viññāna* funziona come consapevolezza, come “presa” di coscienza delle operazioni con cui *mano* entra in rapporto con i pensieri. Ci si potrebbe anche spingere fino a considerare *viññāna* come autocoscienza,

ma bisognerebbe stare attenti a non considerare l'*autò* di "autocoscienza" come referente di un io stabile, oggettivo e permanente. Infatti l'*autò*, riferendosi alla mente che coglie un pensiero, si riferisce a un funzionamento, a un'attività, non a un oggetto o a uno stato di cose. Più semplicemente, insomma, si potrebbe intendere "coscienza mentale" (*manoviññāna*) come attenzione consapevole al *lavoro* della mente: dove è chiaro che, essendo tale lavoro sempre diverso, nella misura in cui è in relazione alla variabilità dell'esperienza sensoriale e percettiva, la coscienza mentale è sempre variabile, relativa e impermanente. In altri termini: poiché sia la mente (*mano*) che la coscienza (*viññāna*) sono entrambe condizionate, non è possibile in alcun modo identificare la coscienza mentale (*manoviññāna*) con un nucleo fisso, con una struttura immutabile.

Passando al secondo punto da tenere fermo nel considerare la natura e la funzione della mente nel Buddhismo, è d'obbligo rifarsi alla teoria della coproduzione condizionata (*paticcasamuppāda*), la quale esplicita in modo ancor più ampio e profondo la qualità di interdipendenza che la mente possiede. Infatti, mentre nella teoria degli aggregati (*khandha*) la mente viene vista solo in relazione alle condizioni della conoscenza date dagli aggregati della materia, delle sensazioni, delle percezioni, dei condizionamenti, nella teoria della coproduzione condizionata essa viene colta nella relazione che essa intrattiene con le diverse fasi e le diverse componenti di tutta la vita dell'individuo. Il nucleo centrale di questa teoria può essere rappresentato dal contenuto di questo passo: «Se quello è, questo ne viene: per l'origine di quello ha origine questo; se quello non è, questo non ne viene: per la fine di quello finisce questo»⁵. Il che significa: ogni fenomeno sorge e sparisce in dipendenza di qualche altro fenomeno. Ovvero: ogni fenomeno è, contemporaneamente, condizionato (*paticcasamupānna*) e condizionante (*paticcasamuppāda*), per cui deve essere sempre considerato in relazione, e mai come realtà isolata; certo, può essere con-

siderato isolatamente se lo si astrae dalla rete di relazioni in cui è inserito, ma una tale operazione di isolamento risulta legittima solo se viene effettuata sapendo che essa consiste in una parziale e contingente “estrazione” di parti da un tutto organico: ogni “estrazione” di una parte è possibile solo a condizione che non si dimentichi mai la sua natura di parte, ossia il fatto che la sua qualità intrinseca è di essere priva di sostanzialità, di essere senza sé (*anattā*).

La rappresentazione canonica di questo nucleo teorico si avvale di uno schema composto da dodici “anelli” (*nidāna*), ciascuno dei quali corrisponde a un fattore condizionato e condizionante: «Condizionate dall’ignoranza (*avijjā*) sorgono le tendenze (*samkhāra*); condizionata dalle tendenze sorge l’attività mentale (*viññāna*); condizionati dall’attività mentale sorgono nome-e-forma sensibile (*nāmarūpa*), condizionate da nome-e-forma sensibile sorgono le sei basi sensoriali (*saṭṭayatana*); condizionato dalle sei basi sensoriali, sorge il contatto (*phassa*); condizionata dal contatto, sorge la sensazione (*vedanā*); condizionata dalla sensazione, nasce la brama (*tanhā*); condizionato dalla brama, sorge l’attaccamento (*upādāna*); condizionata dall’attaccamento, sorge la tendenza a esistere (*bhava*); condizionata dalla tendenza a esistere, sorge la nascita (*jāti*); condizionati dalla nascita, sorgono l’invecchiamento e la morte (*jarā maraṇa*), la tristezza, il lamento, il dolore, la sofferenza, l’angoscia»⁶.

Di solito, per spiegare la disposizione di questi dodici anelli, si usa l’immagine di una “catena”; ma, a questo proposito, vi sono da fare delle precisazioni non puramente formali, che possono aiutare a comprendere la natura dei nessi che tengono insieme questi dodici anelli. Se si assumesse come adeguata l’immagine di catena lineare, si dovrebbe concludere che vi sarebbe un anello iniziale e uno finale, ma con ciò si dovrebbe ammettere che vi sia un anello, condizionante e non condizionato, che fungerebbe da causa prima e un anello, condizionato e non condizionante, che risulterebbe come effetto ultimo. In tal modo

verrebbe smentito il principio generale secondo cui ogni realtà è sia condizionata che condizionante. Si può ovviare a queste conseguenze incongruenti ricorrendo all'immagine di catena circolare, dove ciascun anello risulta condizionato da quello precedente e condizionante quello seguente; in tal caso non si hanno più i problemi derivanti da una disposizione lineare degli anelli, ma il rapporto di condizionamento reciproco viene garantito, in forma diretta, solamente tra anelli contigui. Questa doppia natura di essere condizionato e di essere condizionante appartiene a ogni anello, quindi anche alla mente, qui denominata *viññāna*: questo rilievo è importante perché, sia nella teoria degli aggregati, sia in quella della coproduzione condizionata, l'attività mentale non risulta affatto come un fenomeno privilegiato rispetto a quelli corrispondenti agli altri anelli. Questo appare evidente anche nella trasposizione figurativa dello schema a dodici anelli, costituita dall'immagine del *Bhavachakra* (Ruota del divenire), assai frequente nell'iconografia del Buddismo tibetano. In particolare:

1. l'*ignoranza* viene rappresentata da una vecchia cieca che si dirige verso un precipizio;
2. le *intenzioni* e le *tendenze* vengono rappresentate da un vasaio che dà forma a recipienti per un uso futuro;
3. la *mente* è rappresentata da una scimmia che salta da una casa all'altra;
4. il *nome-e-forma sensibile* è rappresentato da due uomini in una barca;
5. i sei *sensi* vengono rappresentati da sei finestre di una casa;
6. il *contatto* è rappresentato da una coppia in un coito;
7. la *sensazione* è rappresentata da una freccia che colpisce un occhio;
8. la *brama* è rappresentata da una figura umana che alza una coppa di birra;
9. l'*attaccamento* viene rappresentato da una scimmia che afferra un frutto da un albero;



Illustrazione del *paticcasamuppāda*: «Bhavachakra» (Ruota dell'esistenza).



10. il *divenire* è rappresentato da una donna che invita all'amore;
11. la *nascita* è rappresentata da una partoriente;
12. la *morte* viene rappresentata da un uomo che trasporta un cadavere per restituirlo alla natura (agli agenti atmosferici e agli animali) ⁷.

Anche in questa rappresentazione del *Bhavachakra* la posizione della mente non appare affatto privilegiata: viene anzi associata alla raffigurazione di una scimmia che salta di qua e di là, per indicare quanto la mente sia sottoposta alle sollecitazioni che le derivano dai sensi e dagli istinti.

Al fine di rendere facilmente comprensibile l'efficacia funzionale di questa rappresentazione "a catena", si può ricorrere a un esempio assai semplice. Osserviamo l'atto di prendere una mela e cerchiamo di illustrarlo alla luce della teoria dei dodici anelli o *patīcasamuppāda* (co-produzione condizionata). Questo gesto semplice gesto, sottoposto ad analisi, si rivela in realtà come un intreccio complesso di processi interagenti: immediatamente, si configura come un contatto (*phassa*); ma appare chiaro che tale contatto è reso possibile – ossia è condizionato – dall'esistenza della mela, ossia da un «nome-forma sensibile» (*nāmarūpa*); è poi chiaro che, a sua volta, questo contatto non potrebbe avvenire se non vi fosse almeno una delle sei basi sensoriali (*salāyatana*); d'altra parte, è certo che il contatto di per sé rimarrebbe inerte e sconosciuto senza la sensazione (*vedanā*) e la coscienza (*viññāna*) che lo rendono un fatto vissuto ed esperito; il contatto, tuttavia, non mostra di possedere un significato e un valore soltanto gnoseologico: esso appare inevitabilmente associato a un'intenzione (per esempio quella di mangiare la mela); intenzione a sua volta determinata da condizionamenti genetici, culturali e ambientali che spingono un essere vivente particolare a cibarsi di una mela piuttosto che di un serpente o di una radice: questo complesso di intenzioni soggettive e di tendenze oggettive è quello che costituisce l'anello denotato con il nome *samkhāra*. Ebbene,



a questo punto, è facile osservare che il contatto con la mela, condizionato dall'intenzione di mangiarla, non può essere esente da un certa brama (*tanhā*) che spinge verso l'afferramento della mela; a sua volta questo desiderio si rafforza con l'attaccamento (*upādāna*) che rende la mela oggetto di un possesso irrinunciabile legato alla volontà di affermare la propria esistenza (*bhava*); questa volontà condiziona e determina la nascita (*jāti*), nel senso che spinge a utilizzare la mela – come qualsiasi altro cibo – in vista sia del proprio sviluppo fisiologico, sia di un processo vitale che spinge alla procreazione; infine, intrinsecamente associati alla nascita, si muovono l'invecchiamento e la morte (*jarāmarana*): ogni cosa che nasce, infatti, comincia a consumarsi appena vede la luce e, quindi, procede fatalmente verso la sua fine ⁸.

Ebbene, tutto questo processo di condizionamenti reciproci diventa “umanamente” insopportabile se – come avviene nella maggioranza dei casi – si lascia la mente in balia dei sensi e degli impulsi, ossia se si lascia che divenga preda dell'ignoranza (*avijjā*) sempre associata all'attaccamento (*upādāna*). Ma in che consiste l'ignoranza? Essa non coincide, certo, con la scarsità di nozioni, ma con l'illusione che vi sia qualcosa di sostanziale e di permanente. Tale ignoranza-illusione crea le premesse perché sorga e si sviluppi ogni sorta di attaccamento: attaccamento all'oggetto delle sensazioni; attaccamento al desiderio di possederlo; attaccamento al desiderio di consumarlo; attaccamento al desiderio di utilizzarlo in vista di uno scopo; attaccamento allo scopo; e infine, ma soprattutto, attaccamento all'*io* come soggetto del sentire, del possedere, dell'utilizzare e del finalizzare. Così, la mente che ignora la natura insostanziale (*anattā*) e impermanente (*anicca*) della realtà tutta – sia oggettiva che soggettiva – finisce inevitabilmente con l'attaccarsi a qualcosa che crede autonomo e permanente; in tal modo rimane invischiata senza scampo nel ciclo delle vite (*samsāra*) dominate dall'attaccamento, stritolata dalla ruota della vita (*bhavachakra*), schiacciata dalla paura della



morte. La mente di chi è convinto che il mondo sia fatto di semplici cose separate da sé e tra loro, vive in un “inferno” di desideri senza fine, di tensioni a possedere sempre di più, di “ipertensioni” rivolte a mantenere ciò che riesce a possedere e ad accumulare: una simile mente sprofondata nell’ignoranza-illusione, da un lato, poiché non si rende conto di essere costituita dal mondo, continua a pretendere di conquistarlo, e vive perciò nell’ansia di vincere; dall’altro, poiché ignora di essere, al pari del mondo, impermanente, continua a preoccuparsi dell’immortalità, e vive, pertanto, nella continua paura della morte. Ostinata in queste sue illusioni, la mente accecata dall’ignoranza inventa sempre nuovi simulacri di sostanzialità e di permanenza: non solo beni materiali, ricchezze, monumenti, stati e imperi, ma anche beni immateriali, come Verità Eterne, Principi Assoluti, Nobili Ideali, eccetera, tutti destinati a perire. Questa ostinazione e questo accecamento non sono privi di conseguenze, ma producono, sempre e comunque, sofferenza. Chiarissime a questo riguardo suonano le parole del *Dhammapada*: «Se con mente inquinata (*paduttha*) una persona parla e agisce, la sofferenza la segue, come la ruota del carro l’orma di chi lo traina»⁹; «Come una creatura acquatica gettata in secco e tirata fuori dalla sua tana, questa mente si agita per sottrarsi dal dominio di Māra»¹⁰.

La mente “risvegliata”, invece, è quella che riesce a cogliere la natura e la funzione universale di *anattā* e di *anicca*, e a comportarsi di conseguenza: è quella che riesce a vivere nella consapevolezza che il mondo degli esseri, come l’universo delle cose, non è mai da afferrare e da possedere, per il semplice motivo che ciascuno è già da sempre “afferrato” e “posseduto” dalla rete degli esseri e delle cose, e che nessun “nodo” di questa rete è mai stabile. Questo “risveglio” non è affatto intellettuale o astratto, ma produce conseguenze positive. Anche a questo riguardo inequivocabile è il senso della parole del *Dhammapada*: «Se con mente tranquilla (*pasanna*) una persona parla o agisce, felicità la segue come



un ombra che mai si diparte»¹¹; «La mente tremante, in continuo movimento, difficile da proteggere, difficile a tenere a freno, il saggio mette in linea, come l'arciere un dardo. [...] È difficilmente controllabile, è rapida, vola via a suo piacimento: è bene soggiogare la mente. La mente domata porta gioia»¹².

A questo punto si pone un problema: come si fa a passare dalla mente inquinata alla mente tranquilla, dalla «mente corrotta» alla «mente pura»¹³? Vi è un potere esterno alla mente, una Grazia divina o una facoltà superiore che rende possibile la distruzione dell'ignoranza (*avijjā*) e l'avvento del Risveglio (*bodhi*)? Oppure è la mente stessa in grado di auto-redimersi, di passare da uno stato di "cecità" a quello dell'Illuminazione? Sembra proprio che il Buddhismo originario non abbia previsto alcun potere esterno per far passare la mente dallo stato di corruzione e di agitazione a quello di purezza e tranquillità. A questo proposito è particolarmente significativo il contenuto del «Grande discorso sui fondamenti della presenza mentale», dove si parla dei modi e dei tempi dell'allenamento di questa particolare facoltà, la «presenza mentale» (*sati*), la quale gradualmente può condurre la mente a liberarsi da contaminazioni e illusioni, come si evince da questo brano: «E, o monaci, in che modo uno dimora praticando la contemplazione della mente nella mente (*citta*)? Qui o monaci, in questo insegnamento, quando la mente è pervasa dal desiderio, egli sa "La mente è pervasa dal desiderio", quando la mente è priva di desiderio, egli sa "La mente è priva di desiderio"»¹⁴. E il brano continua elencando altre condizioni la cui presenza o assenza possono venire assunte come esempi di oggetti della presenza mentale (avversione, confusione, contrazione, distrazione, esaltazione, concentrazione, elevazione, liberazione). Dunque la consapevolezza, l'attenzione o presenza mentale può essere coltivata, grazie alla pratica meditativa, in un processo che va dalla massima dispersione alla massima concentrazione della mente. La parte culminante di questo processo

si articola in quattro livelli di «assorbimento meditativo»: il primo, in cui l'attenzione viene applicata e mantenuta con un'intensità che produce gioia (*pīti*) e piacere (*sukha*); il secondo, in cui sia l'applicazione dell'attenzione sia il suo mantenimento si stabilizzano e si acquietano; il terzo, in cui la gioia e il piacere vengono goduti senza attaccamento; il quarto, in cui la massima intensità di consapevolezza e di equanimità rendono minima la presenza sia di piacere sia di dolore: «Questa è chiamata, o monaci, la retta concentrazione. Questa è chiamata, o monaci, la nobile verità del sentiero che conduce alla cessazione del dolore»¹⁵. Con quest'ultima frase ci troviamo condotti al culmine dell'itinerario proposto dal Buddha. Con la «retta concentrazione» (*sammāsamādhi*) si indica infatti l'ultimo precetto dell'Ottuplice Sentiero che costituisce il contenuto della Quarta Nobile Verità, quella che prevede i modi per distruggere le radici del dolore. Ciò ha un significato particolarmente pregnante per la questione della mente e delle sue funzioni: significa infatti che la presenza mentale, una volta che sia coltivata e portata fino agli estremi limiti del suo perfezionamento grazie alla pratica della meditazione, comporta non soltanto un approfondimento conoscitivo, ma anche lo sradicamento delle cause della sofferenza. È importante ricordare che la causa principale della sofferenza è sempre il desiderio (*tanhā*) accompagnato da attaccamento (*upādāna*), anche quando l'oggetto del desiderio è «sublime», come la gioia o il piacere che si provano quando la mente giunge al culmine delle proprie capacità di concentrazione. Questa avvertenza è fondamentale perché il Buddhismo antico aveva già previsto la pericolosa possibilità di trasformare l'attività stessa della mente nell'ultimo e supremo oggetto di desiderio e di attaccamento. Questa possibilità verrà ripresa e approfondita in seguito, a partire dal IV sec. d.C. nel *Lankāvatārasūtra*, nella Scuola Yogacāra e da Kamalāsīla. Proprio quest'ultimo ricorda un eccezionale passo del *Lankāvatārasūtra* in cui si dice: «Asceso al solo-pensiero (*cittamātra*), non immagini [alcun]

oggetto esterno; risiedendo sul supporto del Tathatā, passi oltre il solo-pensiero»¹⁶. Il che significa: quando, al vertice dell'itinerario conoscitivo, si giunge a considerare l'attività della coscienza allo stato puro, ossia senza alcun referente esterno, sia esso concreto o astratto, è facile passare a considerare questa attività come la cosa più preziosa e, quindi, permane la tentazione di attaccarsi ad essa come se fosse il bene supremo o la verità ultima. Invece è necessario superare anche questa estrema tentazione, passare oltre anche il «solo pensiero».

A questo punto si potrebbe però avanzare l'obiezione che anche questo «passare oltre il solo pensiero» è un atto del pensiero, un'operazione della mente, e, quindi, si dovrebbe concludere che l'attività del pensiero è davvero il fondamento ultimo della realtà, oltre il quale non si può andare. Tuttavia a questa obiezione si potrebbe rispondere che, proprio perché si tratta di un'*attività*, significa che il pensiero deve necessariamente avere un qualcosa "da pensare", un'esteriorità con cui confrontarsi. Perfino all'estremo limite dell'itinerario speculativo, ossia al momento di «passare oltre il solo pensiero», questo passare risulta un'operazione che ha un proprio "oggetto", anche se tale oggetto è il pensiero stesso. La struttura "funzionale" del pensiero risulta pertanto ineludibile, inaggirabile: perfino il pensiero – condizione necessaria di ogni atto conoscitivo, dal più elementare come la sensazione, al più profondo come l'autocoscienza – non può mai essere considerato "puro", ossia assoluto, in sé e per sé, per cui non può mai essere trasformato in oggetto di venerazione, né nella forma del fondamento primo, né nella forma della verità ultima. Per spiegare questo vertiginoso livello della riflessione, il *Lankāvatārasūtra* ricorre all'immagine assai efficace del rapporto tra le onde e l'oceano: «Come le onde dell'oceano, agitate dal vento, si muovono danzando senza requie, così il flusso della [coscienza] deposito è ininterrottamente agitato dal vento dell'oggettività e si muove danzando e creando onde attraverso la variegata

forme della coscienza»¹⁷. Questa immagine è estremamente pertinente perché dice chiaramente che la coscienza deposito (*ālayavijñāna*) non è fondamento nel senso di una cosa o di uno stato di cose a sé stante che esiste prima o dopo tutte le altre forme di coscienza; né, d'altra parte, essa può essere immediatamente identificata con qualcuna delle altre forme di coscienza; essa va intesa piuttosto nei termini di costante *condizione di possibilità* di tutte le diverse forme di coscienza, da quella sensibile all'autocoscienza. E, in effetti, l'oceano non è mai separato dalle "sue" onde, né, però, si identifica con esse, ma risulta essere il loro sfondo costante da cui esse sempre nascono e a cui sempre ritornano: si rivela, insomma, come la loro matrice inesauribile e, nel contempo, come il loro deposito senza limiti. La mente illuminata, allora, non si identifica certo con la mente che opera in rapporto alle coscienze empiriche, quelle legate agli oggetti, ai sensi, alle sensazioni, alle percezioni, eccetera, ma non è nemmeno separata dalla mente "empirica": la mente illuminata non è quella fuggita al di là del mondo, o quella che presume di essere oceano purissimo e immobile; ma non è nemmeno quella rimasta soffocata nel mondo, o quella dispersa nelle infinite forme delle onde. È la mente sempre consapevole che non c'è «solo-pensiero» (*cittamātra*) senza «pensiero-di qualcosa», e viceversa; ovvero che non c'è oceano senza onde, né onde senza oceano.