

SHANKARA E L'INDUISMO «ADVAITA»

Intervista ad Anantanand Rambachan*

A proposito di Shankara, S. Radhakrishnan ha affermato che ci sono state poche menti più universali della sua. Potrebbe presentarcelo brevemente e dirci dove si colloca il suo vero genio nel quadro della tradizione della filosofia indù?

La vita di Shankara è avvolta nella leggenda. Secondo le fonti tradizionali, nacque nel 788 d.C. a Kaladi, un villaggio dell'attuale Stato del Kerala, nell'India meridionale, e morì quando aveva 32 anni, nell'820 d.C. Bambino precoce, divenne monaco a soli diciotto anni e compì i suoi studi a Govindapada. Si dice che Shankara, oltre a partecipare a dibattiti filosofici, abbia percorso l'India in lungo e in largo e abbia fondato monasteri in ogni parte del Paese per diffondere gli insegnamenti *Advaita*. Era uno scrittore prolifico, e una parte consistente della sua eredità, destinata a durare nel tempo, può essere individuata nei suoi commentari delle *Upanishad*, del *Bhagavadgita* e delle *Brahmasutra* di Badarayana. Gli sono state attribuite anche opere indipendenti quali le *Upadeshasahasri*, oltre a numerose poesie e canti devozionali.

Anche se Radhakrishnan loda Shankara come filosofo, la metodologia di quest'ultimo era più teologica che filosofica. Per Shankara i *Veda*, e specialmente le ultime sezioni, le *Upanishad*, rappresentano una fonte rivelata finalizzata alla nostra conoscenza

* Docente di Scienze Religiose presso il St. Olaf College, Northfield, Minnesota (USA).

dell'assoluto (*Brahman*). La conoscenza dell'assoluto è indispensabile per il benessere e la liberazione dell'uomo, e le parole delle *Upanishad* costituiscono lo strumento valido (*pramana*) per conoscere il *Brahman*. Le altre fonti della conoscenza, come la percezione e la deduzione, pur utili e necessarie per vivere nel mondo, risultano inadeguate per conoscere il *Brahman*. I sensi, per esempio, sono in grado di rivelare forme, suoni, gusti, profumi e sensazioni. Benché il *Brahman* sia una realtà che esiste da sempre, è priva delle caratteristiche che possono essere percepite dai sensi. Secondo quanto leggiamo nella *Katha Upanishad* (3, 13), il *Brahman* «non ha suono né è sensibile al tatto, non ha alcuna apparenza, né gusto, né odore. Non ha un inizio e una fine, è incorruttibile ed eterno». Il *Brahman* è infinito, mentre essere l'oggetto di un organo di senso significa essere finito e delimitato. Un *Brahman* che può essere conosciuto attraverso i sensi costituisce una contraddizione. Se la percezione è inadeguata, allora lo sono anche tutte le altre fonti, quali la deduzione, che dipende dalla percezione. La natura e l'esistenza del *Brahman* non possono essere stabilite dalla deduzione o dalla ragione indipendentemente. Possono essere utilizzate altre fonti di conoscenza secondo modalità supplementari per sostenere la tesi della rivelazione dei *Veda*, tuttavia esse non costituiscono modalità indipendenti di conoscenza del *Brahman*.

Di conseguenza, per Shankara i *Veda* costituiscono una fonte valida di conoscenza che consiste in parole che rivelano la natura dell'assoluto. Se è vero che il *Brahman* esclude l'applicabilità di tutte le altre fonti della conoscenza, è anche vero che presenta particolari difficoltà per i *Veda*. Le parole, secondo Shankara, possono definire un oggetto in quattro modi, ovvero tramite categorie che denotano il genere, le azioni, la qualità e la relazione. Parole quali *cavallo* e *mucca* si riferiscono al genere, *cuoco* e *insegnante* all'azione, *bianco* e *rosso* alla qualità e *proprietario di un allevamento bovino* e *benestante* ad una relazione o ad un possesso. Il *Brahman* non possiede nessuna delle caratteristiche nell'ambito delle quali le parole vengono normalmente usate per descrivere un argomento. Le parole delle Scritture sono anche parole convenzionali del linguaggio di ogni giorno e devono essere utilizzate per descrivere un *Brah-*

man che risulti differente dagli oggetti convenzionali. Se le parole finite devono poter rivelare il *Brahman* infinito, allora devono essere utilizzate e comprese in maniera appropriata. Le parole devono essere usate in modo da liberarle dalle loro caratteristiche limitate.

Il genio di Shankara, secondo me, deve essere cercato non tanto in argomentazioni filosofiche che sono indipendenti dalla scrittura – dal momento che ci sono pochissime argomentazioni di questo genere in Shankara – bensì nei suoi incessanti sforzi di dimostrare, attraverso i suoi esaurienti commenti, che la preoccupazione fondamentale della scrittura consiste nel rivelare l'assoluto, e che la scrittura costituisce un logico, adeguato e proficuo strumento conoscitivo dell'assoluto. Il problema umano fondamentale, secondo Shankara, è rappresentato dall'ignoranza del *Brahman*, e quest'ultimo non è separato da noi dallo spazio o dal tempo. La scoperta del *Brahman* costituisce la scoperta di ciò che è da sempre e sempre sarà. Non è diversa dall'accorgerci di una collana che non ci è mai stata tolta dal collo, ma che noi erroneamente pensavamo perduta. Così come le parole di un'amica che vede la collana sul nostro collo ci aiutano a "ricuperarla", le parole della scrittura ci permettono di conoscere il *Brahman* da cui non siamo mai stati separati.

Benché sia impossibile spiegare la tradizione Advaita in poche parole, potrebbe presentarne succintamente gli aspetti principali?

Nella *Chandogya Upanishad* uno studente, Narada, va dal suo maestro, Sanatkumara, per essere istruito. Prima di istruirlo, però, Sanatkumara chiede a Narada di elencare tutti i campi del sapere con cui aveva acquisito familiarità. Dopo aver fornito un elenco esauriente, che comprendeva la grammatica, la matematica, la logica, l'etica e la scienza bellica, Narada ammette di non conoscere l'io (*atman*) e di essere colmo di tristezza. Chiese allora al suo maestro una sapienza che lo potesse liberare dalla tristezza. Nella *Brhadaranyaka Upanishad* incontriamo il maestro, Yajnavalkya, e sua moglie, Maitreyi; Yajnavalkya vuole affidare ciò che possiede alla moglie per prepararsi ad abbracciare la vita monastica. «Se mi tro-

vassi a possedere il mondo intero con tutte le sue ricchezze – domanda Maitreyi – questo mi renderebbe immortale?». Yajnavalkya le risponde con franchezza che questo le permetterebbe di godersi la vita nel lusso, ma non può conquistare l'immortalità attraverso la ricchezza.

In questi incontri, Narada e Maitreyi non si collocano in antagonismo rispetto alla vita nel mondo. Contrariamente alle impressioni che circolano a livello popolare, la tradizione induista *Advaita* non ha un atteggiamento di negazione della vita né si concentra sull'aldilà. La ricchezza (*artha*) e il piacere (*kama*) fanno parte dei quattro scopi legittimi dell'esistenza umana, che devono essere perseguiti nel contesto del terzo scopo, che è il *dharmā*. Quest'ultimo comprende tutto ciò che sostiene l'armonia e vi contribuisce nella sfera pubblica e in quella privata. Questo richiede che ogni essere umano sia attento e sensibile al benessere degli altri allo stesso modo in cui cerca di soddisfare le proprie legittime esigenze.

Arriva un momento, però, così come è avvenuto nella vita di Narada e di Maitreyi, in cui si scopre che l'abbondanza della ricchezza e del piacere e la realizzazione degli obblighi sociali non eliminano il proprio senso di vuoto e di tristezza. Ci si comincia a chiedere se c'è altro nella vita oltre ai benefici transitori della ricchezza e del piacere. Questa scoperta dei limiti della realtà finita, insieme alla ricerca di qualcosa di più, rappresenta davvero il risveglio del bisogno del *moksha* (la liberazione), il quarto e il più alto scopo dell'esistenza umana.

Nella tradizione *Advaita*, il problema umano fondamentale è ritenuto l'ignoranza (*avidya*) della natura dell'io (*atman*). Questa ignoranza costituisce la causa profonda della sofferenza. Secondo quelle che la tradizione *Advaita* considera le grandi affermazioni (*mahavakyas*) delle Upanishad, Shankara intende l'io (*atman*), al suo livello più fondamentale, come non differente dal *Brahman*. Ecco le *mahavakyas*: «Che tu sia» (*Chandogya Upanishad*), «L'atman è Brama» (*Brhadaranyaka Upanishad*), «La coscienza è Brahman» (*Aitareya Upanishad*) e «Io sono Brahman» (*Brhadaranyaka Upanishad*). Ignorando la propria identità con il *Brahman*, le perso-

ne tendono ad identificarsi completamente con il corpo fisico e la mente, ne assumono i limiti e diventano avidi e concupiscenti.

Nella tradizione *Advaita*, lo scopo dell'esistenza umana è la liberazione (*moksha*) dalla sofferenza, liberazione che è il frutto della giusta comprensione della natura dell'io come non differente dal *Brahman*. La conoscenza (*jnana*) rappresenta il mezzo principale per il raggiungimento della liberazione, dal momento che si tratta essenzialmente di un problema di ignoranza. La conoscenza dell'io non è un processo in divenire né consiste nel dar vita ad un nuovo io. L'*Advaita* è una tradizione/insegnamento che mira all'eliminazione delle concezioni errate riguardanti se stessi e di tutto ciò che mette in pericolo una corretta conoscenza. L'*atman* è quello che una persona è e sempre sarà. Non occorre che venga creato, e né il tempo né lo spazio ci separano da esso. Il problema consiste nel considerarlo erroneamente ciò che non è, problema che viene eliminato attraverso la conoscenza rivelata dei *Veda*. Tale liberazione è raggiungibile in questa vita; colui che conosce la verità dell'io viene definito un essere vivente libero (*jivan mukta*). Dal momento che l'io è identico in tutti gli esseri, la liberazione dà come risultato un senso di unità e identità con tutti, ma libera anche dall'avidità, poiché l'io, essendo non differente dal *Brahman*, possiede una pienezza che svuota di significato l'avidità. Questa libertà dall'avidità, insieme alla comprensione dell'unità di tutti gli esseri nel *Brahman*, fornisce una potente motivazione per una vita ispirata alla compassione e all'altruismo. Shankara sostiene fortemente la persona liberata che si dedica al benessere degli altri.

Come è noto, il Brahman è la scoperta dei pensatori delle Upanishad, che lo vedono come il principio unitario che può spiegare la molteplicità dell'esperienza. Quando Shankara sottolinea con forza che solo il Brahman è reale, che grado di realtà vuole associare con il mondo e con la nostra esperienza fenomenica? Forse vede ordini differenti di realtà? Dove si va a collocare il concetto di maya? Perché gli advaitins preferiscono non usare il termine monismo?

Il *Brahman* è infinito, e dal momento che l'infinito non può essere due, il *Brahman* viene visto nella tradizione *Advaita* come

non duale. In effetti, la parola *advaita* significa proprio “non duale” e il suo uso indica la preferenza generale nelle *Upanishad* e nella tradizione *Advaita* di parlare del *Brahman* descrivendo ciò che esso non è. Dal momento che tutte le parole hanno dei riferimenti finiti, l'illimitato *Brahman* non può essere significato in maniera certa da alcuna parola. Solo un'entità limitata può essere direttamente definita nel linguaggio finito. Questo è il problema quando si definisce il *Brahman* come “uno” e l'*Advaita* come monismo. Le categorie numeriche, come il numero uno, acquistano un significato dall'esistenza di altri numeri. Quando la realtà è non duale, si è costretti ad usare tali categorie con prudenza.

Se il *Brahman* è non duale e infinito, come dobbiamo intendere lo stato e l'importanza del mondo in relazione al *Brahman*? Alcuni commentatori, purtroppo, sembrano suggerire che il mondo in relazione al *Brahman* sia una sorta di illusione sensoriale che facciamo apparire e di cui facciamo l'esperienza a causa della nostra ignoranza. Questo però non è il punto di vista di Shankara, che è il più famoso esponente della tradizione *Advaita*.

La tradizione *Advaita* adotta come punto di partenza l'esistenza del *Brahman* prima di tutte le cose create. Viene sottolineata la natura increata, non duale e indivisibile del *Brahman*. Nel *Chandogya Upanishad* il maestro Aruni spiega l'origine del mondo dal *Brahman* e non dal non essere:

In principio, questo mondo era semplicemente ciò che esiste, uno soltanto, senza un secondo mondo. A questo punto alcuni dicono: «In principio questo mondo era semplicemente ciò che è non esistente, uno soltanto, senza un secondo mondo, e da ciò che è non esistente è nato ciò che esiste». Ma come può avvenire questo? Come può ciò che esiste nascere da ciò che è non esistente? Al contrario, in principio questo mondo era semplicemente ciò che esiste, uno soltanto, senza un secondo mondo.

In testi come questi, troviamo la preoccupazione di rifiutare l'origine del mondo da tutto ciò che non è *Brahman*. Le dottrine della materia pre-esistente e del monismo materiale vengono scar-

tate. Nella visione *Advaita* non ci può essere una creazione dal nulla, dato che la creazione dell'esistenza dalla non esistenza risulta contraddittoria da un punto di vista logico. Varie analogie vengono usate nelle *Upanishad* per descrivere l'emergere del mondo dal *Brahman*. Alcuni degli esempi più conosciuti si trovano nelle *Mundaka Upanishad*:

Come un ragno fila la sua ragnatela, poi la tira verso di sé;
 Come le piante germogliano dalla terra;
 Come i capelli del capo e i peli del corpo crescono da un essere vivente;
 Così dall'imperituro tutte le cose qui sgorgano.

Queste analogie suggeriscono due aspetti importanti della relazione tra il *Brahman* e il mondo nella tradizione *Advaita*. Per cominciare, il *Brahman* è la causa intelligente della creazione (*nimitta karana*) ed è anche la sua causa materiale (*upadana karana*). Se il linguaggio della *creatio ex nihilo* non viene utilizzato per spiegare l'origine del mondo dal *Brahman*, e se affermiamo che il *Brahman* è la causa intelligente e materiale della creazione, non ci troviamo forse di fronte ad una visione panteistica? Il panteismo, però, nel senso di un'equazione tra il *Brahman* e il mondo, non è mai stato sostenuto da Shankara. Questi afferma che il mondo con le sue caratteristiche di cambiamento, insensibilità, limitazione e materialità è diverso dal *Brahman*. Shankara sostiene che non si può parlare in maniera significativa di una relazione tra causa ed effetto, a meno che esista qualche differenza. In molti passaggi, le *Upanishad* offrono una testimonianza della natura trascendente di Dio visto come una realtà che permette di superare l'universo. Il *Brahman*, nelle parole della *Taittiriya Upanishad*, «è ciò da cui tutte le parole ritornano indietro, insieme alla mente, non essendo riuscite a comprendere».

Se la tradizione *Advaita* rifiuta di equiparare completamente il mondo al *Brahman*, neanche arriva all'estremo opposto di affermare che il mondo è una realtà totalmente separata dal *Brahman*. Anche se il mondo ha aspetti e caratteristiche che non appartengo-

no al *Brahman*, esso non ha un'esistenza indipendente dal *Brahman* stesso. Mentre un effetto può avere caratteristiche che non appartengono alla causa, esso non ha un'esistenza e un'identità ontologiche separate dalla sua causa. La causa, d'altro canto, è ontologicamente indipendente. Questo è il tipo di relazione che Shankara propone tra il *Brahman* e il mondo.

La tradizione *Advaita*, quindi, non equipara il mondo al *Brahman* né attribuisce al mondo un'indipendenza ontologica rispetto al *Brahman*. Evitando entrambe le posizioni, asserisce che il mondo, nel suo rapporto con il *Brahman*, costituisce un mistero indefinibile (*anirvacaniya*). Senza subire alcuna perdita nella sua natura, il *Brahman* è causa e fonte del mondo. Il mondo è la misteriosa epifania del *Brahman*.

Shankara non descrive il mondo come un'illusione. Spesso, anzi ci si dimentica di quanto fortemente egli si opponga agli idealisti soggettivi, che riducono il mondo alla mera idea dell'individuo percettivo e negano ad esso qualunque esistenza al di fuori della mente. Egli sfida l'asserzione secondo cui ciò che sembra essere al di fuori della mente è un'illusione. Ancora più importante: egli contesta l'equivalenza delle esperienze di veglia e di sogno. Le percezioni oniriche, infatti, vengono contraddette nello stato di veglia, ma le esperienze di veglia non vengono contraddette in alcuno stato.

Quello che Shankara nega è che il mondo corrisponda ad una realtà e una natura indipendenti dal *Brahman*. Il mondo deriva la propria natura e la propria realtà dal *Brahman*, mentre la realtà del *Brahman* è indipendente e originale. Illuminante in questo contesto è la differenziazione che Shankara opera tra i diversi livelli ontologici.

L'irrealtà è ciò che non esiste in nessun periodo del tempo, sia esso passato, presente o futuro. Alcuni esempi possono essere un cerchio quadrato o una pianta che cresce nello spazio siderale. Il mondo chiaramente non appartiene a questa categoria. La *realtà illusoria* fa riferimento alle illusioni ottiche o sensoriali in genere, come il confondere una corda con un serpente o scambiare una scheggia di vetro rotto per un gioiello. Queste illusioni possono es-

sere tolte e riprese, poiché possono essere contraddette da una conoscenza valida. Shankara non include il mondo in questa categoria ontologica, dal momento che le illusioni sono soggettive e possono essere tolte e riprese, mentre il mondo non è mai tolto e ripreso dall'individuo. Gli oggetti illusori non possiedono un'esistenza oggettiva.

La *realtà empirica* è la categoria a cui il mondo appartiene. Quando si comprende il *Brahman*, il mondo non cessa di essere. Una falsa visione dell'universo, e non l'universo stesso, giunge al termine. Non si commette l'errore di ritenere che il mondo esista indipendentemente dal *Brahman*.

Sostenere che il mondo, come avviene per un effetto, si collochi in una posizione che dipende dalla sua causa non significa negarne il significato e il valore. Purtroppo alcuni interpreti della tradizione *Advaita* hanno utilizzato lo stato di dipendenza del mondo per offrire una giustificazione a quella tesi: il mondo in sé non è né falso né ingannevole. Semplicemente è. Il problema è costituito dalla nostra incapacità di comprendere la non differenza tra il mondo e il *Brahman*. Il mondo è un'espressione celebrativa dell'infinitezza del *Brahman*, che è sempre pieno e non soggetto a sminuimenti. Nella tradizione *Advaita* si sottolinea eccessivamente il carattere falso e ingannevole del mondo e troppo poco si mette in evidenza il mondo come espressione del *Brahman*.

Shankara spiega in maniera coerente l'origine del mondo nel *Brahman*. Malauguratamente, numerosi suoi interpreti attribuiscono l'origine del mondo al *maya* con le sue connotazioni storiche: illusione, ingannevolezza, menzogna e falsità. Il *maya* viene erroneamente utilizzato per separare il mondo dal *Brahman*. Shankara non descrive mai il mondo come la creazione del *maya*, bensì coerentemente come la creazione del *Brahman*. Nella qualità di termine che viene utilizzato per il processo inspiegabile riguardante il modo in cui l'unico *Brahman*, senza subire alcun cambiamento o perdita di natura (*svarupa*), genera il molteplice, il *maya* occupa un posto nella metafisica della tradizione *Advaita*. La sua importanza, tuttavia, sarebbe epistemica e non ontologica. *Maya* può anche essere un termine appropriato per indicare che la realtà non è ciò che appare.

Vedere il molteplice ed essere ciechi all'uno è *maya*. *Maya*, però, è anche pensare che la capacità di vedere l'uno esige la denigrazione e la negazione del molteplice. Esiste un carattere falso e ingannevole del mondo, ma questo persiste solo quando si attribuisce ad esso una realtà autonoma e un valore ultimo di per sé. Visto come il mistero del *Brahman*, non risulta più fuorviante, diventa anzi un'espressione della pienezza del *Brahman*. Troppe interpretazioni sottolineano il carattere ingannevole del mondo senza badare al nuovo significato che il mondo può avere una volta che viene collocato nella giusta relazione con Dio.

DARRYL D'SOUZA