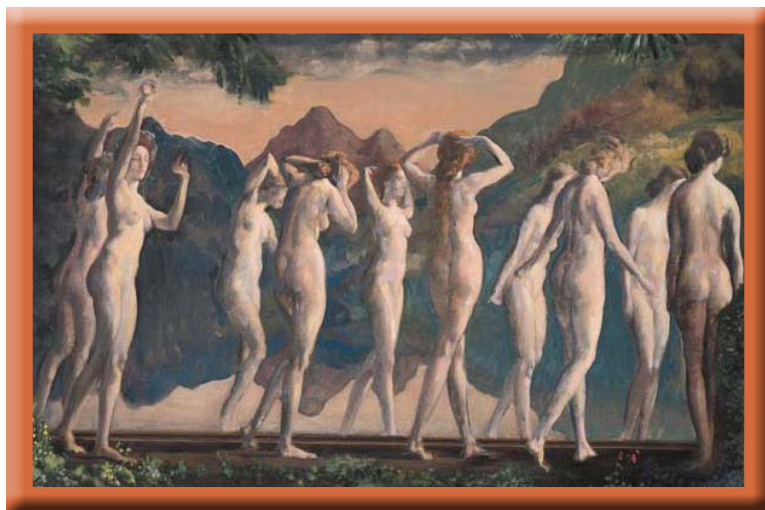


...ché noi
siam fatti della
materia stessa in cui
si informano i nostri sogni,
e il nostro viver breve, un sonno
lo precede, e lo conchiude un sonno...

da *La Tempesta* di W. SHAKESPEARE

MĀYĀ:

illusione o potenza creativa?



Arthur Bowen Davies, Mâyã, lo specchio delle illusioni (1910)

SCOPI DEL MOVIMENTO TEOSOFICO MODERNO

1. Formare il nucleo della Fratellanza Universale dell'Umanità senza distinzione di razza, credo, sesso, casta o colore.
2. Studiare in modo comparato le religioni, le filosofie e le scienze, antiche e moderne, dimostrando l'importanza di tale studio quale base per la Fratellanza umana.
3. Investigare le leggi inesplicate della Natura e sviluppare i poteri spirituali latenti nell'uomo interiore.



LOGGIA UNITA DEI TEOSOFI DICHIARAZIONE

Il principio cui si ispira il lavoro di questa Loggia è una devozione indipendente alla causa della Teosofia, senza professare connessione con alcuna organizzazione teosofica. Questa Loggia è leale ai Grandi Fondatori del Movimento Teosofico Moderno, ma non si occupa di dissensi o di divergenze di opinione individuale.

Il lavoro cui ha posto mano e il fine che ha in vista sono troppo impegnativi e troppo elevati per lasciarle il tempo o la propensione a prender parte a questioni marginali. Questo lavoro e questo fine sono la disseminazione dei Principi Fondamentali della Filosofia della Teosofia e la esemplificazione in pratica di tali Principi mediante una più effettiva consapevolezza del SÉ e una più profonda convinzione della Fratellanza Universale.

Essa sostiene che l'inattaccabile base di unione tra i Teosofi, ovunque e comunque situati, è "la comunanza di meta, proposito e insegnamento" e perciò non ha né Statuto, né Regolamenti, né cariche sociali, il solo legame tra i suoi Associati essendo quella base. La Loggia si propone di diffondere questa idea tra i Teosofi per promuoverne l'unità.

La LUT considera quali Teosofi tutti coloro che sono dediti a servire veramente l'Umanità, senza distinzione di razza, credo, sesso, condizione o organizzazione, e accoglie quali suoi Associati tutti coloro che condividono gli scopi da essa dichiarati e che desiderano qualificarsi, mediante lo studio e altrimenti, ad essere meglio capaci di dare aiuto e insegnamento agli altri.

Il vero Teosofista non appartiene ad alcun culto o scuola, sebbene appartenga ad ognuno e a tutti

Māyā: illusione o potenza creativa?

(nelle parole sanscrite gli accenti « ˉ » qui posti sulle vocali indicano un suono lungo.
Es. māyā = maayaa)

Māyā, nel sanscrito *devanāgarī*, è un sostantivo di genere femminile che si ritrova in diverse dottrine religiose e filosofiche dell'India antica. È anche il nome proprio della madre di Gautama Buddha e uno degli appellativi della dea *Lakṣmī* la sposa o controparte femminile (*Shakti*) del dio Vishnu e di *Parvati*, la *Shakti* del dio Shiva (la *Shakti* di Brahmā è *Sarasvatī*).

Māyā deriva dal verbo sanscrito *mā*, nel senso di “misurare”, “distribuire”, “dare forma”, “ordinare”, “costruire”. Nel *Rig-Veda*, mediante *māyā* (potere originario) il dio Varuna *misura* e *distribuisce* la Terra Primordiale (*Prithivī*) *ordinando* in tal modo il mondo fisico:

Io voglio celebrare questa grande forza misteriosa (mahīm māyām) di Varuna l'illustre che, ponendosi ritto nello spazio mediano, ha misurato da un capo all'altro la terra (prithivim) come fa il Sole (Surya) se fosse un metro.

Il significato originario di *māyā* è dunque quello di un potere o *shakti* per mezzo del quale ha origine il mondo (“fondazione”, più che creazione), potere proprio dei *Deva*, Esseri divini luminosi (*div-* = “risplendere”), ma anche dei demoni, gli *Asura*, esseri oscuri (*a-surya* = “senza sole, senza luce”) che vi si contrappongono. Questo potere mayavico è utilizzato dai *Deva* per trasformare la propria ideazione pre-cosmica in una forma concreta, ordinata ed efficiente (*cosmo*), sempre in lotta con il potere oscuro degli *Asura*.

In un inno mitico contenuto nel *Rig-Veda* (VI, 47, 18) questo *potere trasformante* della *māyā* è utilizzato dal dio Indra, che usa la sua *māyā* per modificare il proprio aspetto fenomenico:

Attraverso i poteri della propria māyā, Indra appare (si presenta) in differenti forme.

Questo *potere trasformistico* di Indra gli serve nelle sue imprese, sia per vincere il simbolico demone *Vritra*, sia per sedurre le ‘spose’ degli altri dei o *Rishi Prajapati* [similmente il nostro Zeus o Juppiter-Giove usa gli stessi poteri della *māyā* quando si trasforma in toro per sedurre Europa, secondo il racconto mitico del “ratto d’Europa”]. Nel *Vishnu Purāṇa* il dio Vishnu assume una forma illusoria (*māyā moha*) per trarre in inganno l’asceta Daitya che stava diventando troppo santo, tramite costrizioni ed austerità e quindi, di “potenza pericolosa”.

Negli *Inni* del *Rig-Veda* non vi è alcun fondamento per sostenere la dottrina dell’*irrealtà* del mondo: il mondo non è un *fantasma* senza scopo, è invece, proprio *l’evoluzione* del Divino stesso. Dovunque si incontri nei *Veda* la parola *māyā*, essa è usata soltanto come la *potenza*, il *potere*, divini. Qualche volta troviamo *māyā* e i suoi derivati (*māyīn*, *māyāvait*) per indicare, come detto, la volontà dei demoni e anche l’“apparizione” divina.

Dal significato originario di *māyā* quale potere divino ‘creativo’ (nel senso ampio di cui si è detto sopra) o di ‘potere di trasformazione e di apparire’, si passa poi, a quello di ‘illusione’ e ‘nascondimento’ del reale [*la natura ama nascondersi*, sosteneva anche il filosofo greco Eraclito]. In termini della conoscenza della vera natura della *māyā* si può individuare quel *sostrato* a quel *processo di nascondimento* della Realtà che impedisce alla mente di penetrare i segreti nascosti di questa Realtà, che resta perciò ‘velata’, per così dire, ai nostri sensi ordinari.

In India furono i popoli pre-ariani, cioè i *dravidiani*, ad avere in modo più spiccato questa percezione della *māyā* quale realtà-apparenza che influenzerà l’induismo nelle sue varie forme brahmaniche e tantriche.

Nelle *Upānishad* pre-buddhiste, l’idea di *māyā* appare principalmente derivata e non è mai realmente nominata con questo nome (vedi Appendice I: *La māyā nella filosofia delle Upānishad*). Essa è piuttosto *avidyā*, ‘carenza conoscitiva’, “visione non corretta” contrapposta a *vidyā*: ‘conoscenza’, “corretta visione”. Non è cioè ‘illusione’ vera e propria, ma *imperizia* degli uomini nell’afferrare la vera realtà dello *Atman-Brahman*. Di fatto le *Upānishad*

non insegnano che il mondo è illusione e neppure la *Bhagavad Gītā* insegna che questo mondo è mera apparenza. Krishna invita infatti Arjuna a compiere pienamente il suo *dharma*, il suo dovere di guerriero, spingendolo cioè all'*azione in questo mondo*, perché tutti gli esseri, pur essendo soltanto forme del *Purusha* individuale moltiplicantesi all'infinito, possono essere combattuti, proprio perché esistenti e reali. Sarà Shankara (788–820 d.C.) il più grande Maestro dell'Advaita Vedanta, la corrente del 'Monismo Assoluto', a combattere l'*azione stessa* in cui scorge in questo mondo, le radici del male. Shankara strenuamente si oppone alla 'fisica' del Sankhya che è a fondamento della *Gītā*, non accettandone la concezione del reale, la quale impedirebbe la liberazione (*moksha*) proprio dall'illusione mayavica.

Le origini storiche della *Māyā-vāda* ("teoria della *māyā*") affondano nelle concezioni del tardo Buddhismo, nel periodo in cui esso si trasforma nel *Mahāyāna* ("Grande veicolo"), ma già la madre del Buddha veniva chiamata *Māyā* in quanto identificata col 'principio' che dà nascita al 'corpo' dell'Illuminato, il quale è in realtà tutto essere spirituale: *Bodhi-sattva* "colui la cui essenza (*sattva*) è illuminazione (*bodhi*)". La *māyā* diventa così il tema centrale del Buddhismo del Grande Veicolo, (anche sotto diversi nomi, come *avidyā*, *shūnyatā*) insieme all'altro concetto connaturato con esso e cioè quello di *samsāra*, nel significato di *divenire-apparenza* e sofferenza (significato che non esiste nei *Veda* e neppure nel primo brahmanesimo i quali scorgevano nel *samsāra-divenire* non una 'illusione' apportatrice di dolore, ma il fatale scorrere degli infiniti *karma*).

Il *Vijnānavāda*, la corrente buddhista che insegnava che "tutto è coscienza" (*vijñāna*) concludeva che essendo la realtà sfuggente e quindi restia ad ogni classificazione, solo la conoscenza (*jñāna*), e quindi la coscienza, è la vera realtà.

Il *Shūnyatāvāda* sosteneva invece che anche la coscienza è ingannevole (essendo un semplice processo mentale). Solo il *Nirvāna* esiste come "quid" reale, pur venendo identificato con il Vuoto (*shūnyatā*).

Questo carattere per così dire negativo e diffuso universalmente della *māyā* è probabile sia venuto accentuandosi nelle tendenze panteistiche e pietistiche delle popolazioni indiane, aumentate dalle ripetute invasioni e mescolanze. Trasposta nella sfera della speculazione filosofica, questa *negatività* della *māyā* diventa idealismo assoluto, come nel *Madhyāmikā* buddhista di Nagarjuna e diventa sinonimo di 'Vuoto' (*Shūnyatā*) nella corrente dottrina detta appunto *Shūnyatāvāda*.

Paradossalmente è proprio con Shankara che la *māyā* riacquisisce il concetto che implica il tutto reale, divenendo per la prima volta cardine e sostegno di un pensiero analitico-conoscitivo ben congegnato e di altissima finalità etico-spirituale. È proprio con Shankara che la *māyā* viene elevata al rango di un ben preciso concetto filosofico: quello di 'veicolo' (*upādhi*) che collega *magicamente* il noumeno al fenomeno, l'invisibile al visibile, l'immanente al trascendente, e li riunifica entrambi, rendendo in tal modo possibile il ritorno al Reale Uno dei Rishi veggenti.

Ajñatano jñatano patiyasi: "ciò che rende possibile l'impossibile", così è detta la *māyā* nell'Introduzione di Shankara al *Brahmā Sūtra*. Il vero Sé e il non-Sé non si possono definire tramite la percezione mediata (*pratyaksha*) perché essa sempre dividerà il soggetto dall'oggetto. La percezione *diretta* si può ottenere avendo *prima* una chiara visione della dualità, per poterla appena dopo eliminare, con sostituzione di qualcosa che riunifichi i suoi elementi basilari. Shankara risolve il dualismo inerente al reale, ricorrendo all'antica *magia* della *māyā* come una specie di *veicolo* che nello stesso tempo *sostiene e non sostiene* il mistero della realtà e delle forme reincanalandolo verso l'Assoluto *Brahman*.

In altre parole, per Shankara la *māyā* è illusione soltanto in rapporto all'Assoluto, mentre per noi stessi è reale. L'uomo della strada intende con la parola *māyā*, la realtà (*viśtavi*); chi è versato nelle Scritture, la considera sinonimo d'irrealtà (*tuccha*); il metafisico che si affida alla facoltà del proprio intelletto, sostiene che essa non è "né reale né irreal" (*anirvacanya*).

Tre sono le fasi della dottrina della *māyā* nella storia del pensiero indù: la *māyā*-*'magia'*, la *māyā*-ignoranza (*avidyā*) e la *māyā*

come concetto metafisico puro – *ajnana* – che misconosce tutta la realtà del mondo oggettivo e perfino soggettivo. Questi tre punti di vista si fondono e si delimitano nel pensiero di Shankara a cui il suo sistema approda: *la liberazione dalla māyā* appunto.

Per affermare la realtà del vero Sé, Shankara sostiene che fra me che esisto dentro l'Essere e l'Essere stesso (come Realtà dell'Essere), si frappone la *māyā*: la conoscenza quindi sarà un risalire per gradi all'Essere. La Realtà Vera si può raggiungere non rimanendo più invischiati nelle spire dell'*avidyā*-ignoranza. Questo processo accade mediante la corretta discriminazione (*viveka*) [*vivekabuddhyā* = l'esercizio mentale della discriminazione] che modifica la nostra visione dell'essere e del non-essere rendendoci capaci di attingere alla verità del *Brahman*.

Se l'*Ātman-Brahman* costituisce il tessuto connettivo del nostro vero Sé, allora c'è qualcosa che ci impedisce la chiara visione del vero Sé: è appunto la *māyā*. Il Sovrano Soggetto a cui aneliamo (anche quando lo respingiamo per pigrizia o debolezza), si cela in svariatissimi modi, i quali sono tutti attributi o *sovrapposizioni* (i 'veli') propri della *māyā*. Il *noumeno* quanto il fenomeno sono in noi, essi sono già riuniti nell'Uno-senza-due, basta eliminare l'azione della *māyā* (attraverso la corretta discriminazione e la pratica delle discipline tradizionali): nel sistema Sankhya l'immagine della *māyā* è quella di una danzatrice che smette di danzare quando la sua natura è *svelata*.

C'è una famosa analogia: quella della corda che al buio appare come un serpente (e qui spaventa chi la scorge per terra). La *māyā* ci spaventa solo perché non sappiamo che essa è una corda innocua e non il venefico serpente. La corda che diventa serpente è dovuta alla errata percezione che si sovrappone per così dire alla conoscenza corretta; siamo così vittime dell'*avidyā* che nasce dalla *māyā*. Se invece ci alleniamo in tempo a distinguere (*viveka*) il Sé dal non-Sé, ed anzi dopo tale discernimento realizziamo che tutti e due sono in essenza la stessa e unica cosa (la Realtà indivisa dell'*Ātman-Brahman*), la corda mai più ci apparirà in forma di serpente; ma perché possa apparire la foggia del serpente ci deve essere pur qualcosa che esiste, vale a dire la

corda. Il Reale esiste dunque, ma ci *appare* come immagine non reale per il potere della *māyā*. Tale Reale è l'Ātman-Brahman.

Un'altra analogia presente nelle scritture indù è quella del diamante puro e perfetto in sé stesso (analogia usata ad esempio anche dal prof. Taimni nella sua versione e commento degli *Yogasūtra* di Patanjali): se ad esso viene avvicinato un oggetto, il puro cristallo si riveste degli attributi dell'oggetto stesso. Se l'oggetto è di color rosso o giallo il diamante diverrà rosso o giallo, ma solo *in apparenza*, poiché nella sua più intima struttura o natura propria (*svabhāva*), genuina e originaria, il diamante rimane sempre immacolato, senza attributi.

Ugualmente lo spazio-*ākasha* puro in se stesso diventa di color scuro o azzurro a causa della nostra vista e delle rifrazioni di luce su di esso.

Così è l'Ātman-Brahman: mai sarà 'colorato' dalle nostre passioni o dai nostri desideri o dai nostri dubbi e problemi sorti dalle confusioni concettuali, dalle sovrapposizioni mayaviche della nostra fallace realtà.

Un'altra evidenza analogica riguardo alla *māyā*, è che l'ombra non esiste di per sé stessa; in quanto semplice proiezione di un oggetto colpito dalla luce, l'ombra è qualcosa *che non è*, di fatto è *assenza di luce*. Così l'errore è *manca* o *diminuzione di verità*, dovuta a non-conoscenza o a conoscenza imperfetta o non corretta, in una parola *avidyā*.

Sorge la domanda: perché da un Dio in sé perfetto (Assoluto) siamo sorti noi esseri imperfetti? Perché dall'Assoluto Reale' sono apparse le molteplici forme del relativo irreale? L'Ādvaita Vedanta risponde che è il potere della *māyā* che fa apparire irreale ciò che in sé è reale, imperfetto ciò che in sé è perfetto. Ma donde e perché la *māyā*?

L'Ādvaita Vedanta di Shankara sostiene che questo problema è un falso problema, perché quando avremo trasformato profondamente noi stessi entro noi stessi, interrompendo l'azione della *māyā*, allora avremo le risposte nate nelle e dalle condizioni anteriori della nostra coscienza, o meglio, per chi coglie con la coscienza integrata, non più divisa, la chiara visione unitaria del

Reale, di fatto *non ci sono più domande cui dare risposte*: domanda e risposta infatti sono generate incessantemente solo nella mente duale.

Secondo Shankara esistono due specie di *māyā*: l'una oggettiva (relativa agli oggetti del mondo esterno), l'altra soggettiva (relativa ai modi, aspetti, funzioni interiori della coscienza; istinti, sensazioni, desideri, passioni, emozioni, sentimenti, pensieri, coscienza dell'Io, etc.). Lo *spostamento* che la *māyā* in questi suoi due aspetti, attua nel nostro processo conoscitivo, non è *negazione* della realtà: è semplicemente una *relazione apparente* tra l'Unicità e la molteplicità. L'Uno, in tale relazione, *appare* come molteplice, cioè, separato, diviso, moltiplicato all'infinito. È la nostra coscienza separata che produce, per così dire, il mondo, nato dall'*avidyā*, la "non-visione" dell'Assoluto-*Brahman*. La proiezione della Coscienza Assoluta del *Brahman* verso la propria obiettivazione è dovuta, come detto, all'insorgere in Essa del potere della *māyā*.

La dottrina della *māyā* esposta da Shankara insegna che l'universo (astronomico, terrestre o corporale) è soltanto uno degli *aspetti possibili* del Reale quello che appunto corrisponde ai nostri cinque o sei sensi di percezione ordinaria. Ma esiste un 'quid' unitario che *testimonia* l'apparenza di un universo fatto così o così, etc., e questo *Testimone* si trova, come indicano misticamente le *Upānishad*, anche nella cavità più nascosta del nostro Cuore [tantricamente: nell'*anahāta chakra*].

In tale modo l'uomo diventa un essere centrale entro il mondo oggettivo, pari agli dei e allo stesso *Brahman*.

Simbolicamente l'uomo si ingrandisce fino ad essere pari al Testimone che ha in sé e al mondo intero: *Tat-tvam-asi*, "Quello sei Tu". Tale è il monismo assoluto che nella sfera della conoscenza riporta il relativo (il condizionato) alle sue fondamenta incondizionate. Noi siamo *Ātman* e *Ātman* è *Brahman* e viceversa: *Tat-tvam-asi*, "Quello sei Tu" - "Tu sei Quello". L'*Ātman-Brahman*, il vero Sé da scoprire o riscoprire, al di là dei molti 'veli' che la *māyā* sovrappone.

Attraverso la meditazione sulla *māyā* possiamo approfondire la realtà interiore delle cose, in un 'mondo' coscienziale sempre più estrapolato dalla percezione oggettiva, la quale di fatto ci porta lontano dall'autentica Realtà.

Storicamente, l'idea di *māyā* assume più significati e modalità. La *māyā* più antica, quella dei *Veda* è magia miracolosa del *trasformismo degli dei* (i quali non sono che modi, aspetti, funzioni dell'Essere Unico) che qui si identificano con gli elementi primordiali e fondamentali.

Nel *Brahmā-sūtra*, la *māyā* trasforma le energie dell'Essere unico, nei vari *prana*, nei *manas* (le varie forme della mente-coscienza, fino all'individuazione), nelle *indriya* o facoltà di manifestazione del *Brahman* upanishadico.

Prima però già esisteva la *māyā* come *inerzia conoscitiva*, come concepita da Yajnavalkya.

Come negli antichi pensatori dravidiani e nei *Tantra* più recenti, per Sankhara, la *māyā* è anche *potenza pura* o *avarāna-shakti*, che copre come un 'velo' il Reale Sommo (il *Brahmannirguna* o *Parabrahman* "al di là di ogni manifestazione") che permette di concepire un *Brahman* non creatore del mondo fenomenico, ma che diventa sé individuale o *Jiva-ātma* proprio per mezzo della *avarāna shakti*. Così come i tre *guna*, attributi della *prakriti*, nascono dalla *māyā* quale *potenza proiettiva* o *vikshepa-shakti* che rivela il *Brahman saguna* o *Brahman* manifestato. La *māyā* è anche il concetto stesso di *illusione conoscitiva* nella teoria delle "sovrapposizioni" ('veli' o *upadhi*). Da questi tre attributi della *māyā* si manifestano due gruppi di elementi: i sottili (i 15 *Karmendriya*) e i grezzi (i 15 *Jñanendriya*) tutti presieduti dal principio della 'mente' involuta chiamato *Antahkarana*, dal quale a loro volta derivano le facoltà del pensiero, dell'intelletto, della percezione, etc.

Per il Sankhya, *māyā* è anche la natura-*prakriti* tessitrice dei tre *guna* (*sattva*, *rajas*, *tamas*) gli attributi che determinano persino il carattere e l'eredità (*samskāra*) degli uomini, nella dimensione karmica.

Poi *māyā* diviene non-conoscenza metafisica, protratta nelle due direzioni del mondo oggettivo e soggettivo: *ajnāna*, non conoscenza, quando prospetta oggettivamente la Realtà, considerata dalla direzione dell'Assoluto verso il relativo; *avidyā*, ignoranza, quando è conoscenza soggettiva, imbrigliata nelle categorie mentali del reale.

La *māyā* è *shakti* o “energia di manifestazione del mondo”, quando è congiunta dialetticamente e tantricamente al principio maschile *Purusha*, nella dicotomia *Purusha-Prakriti*.



Il Buddhismo *Mahāyāna* in genere considera il mondo dell'esperienza fenomenica come un 'sogno', sebbene non sia privo di significato: l'universo è cioè una *māyā*, un 'miraggio', un 'lam-po' o una 'schiuma'. Tuttavia l'universo ha un aspetto mutevole ed uno immutabile o *Būthatathatā*, l'Assoluto che persiste da un capo all'altro dello spazio e del tempo, eterno *substrato* universale, corrispondente al *Brahman* delle *Upanishad*. Niente altro esiste nel campo della Verità assoluta (*paramārtha-satya*) ma nel campo della verità relativa [adombrata dal potere della *māyā*] o *samvritā-satya*, l'Uno si fa molti, assumendo nome-e-forma (*nama-rupā*). Vale a dire: l'Assoluto si presenta sotto i due stati dell'Incondizionato e del condizionato; il regno dell'Essere vero e proprio e quello della *vita-morte*.

Per il *Mahāyāna* il mondo *non è né reale né irreale*, esso in effetti esiste, ma non come realtà assoluta; è, di fatto, un fenomeno non-permanente, soggetto cioè al divenire e al mutamento. La causa originaria del mondo è indicata nella *avidyā* (“non-visione”) dovuta alla nostra “confusa soggettività” [coscienza di un sé individuale, separato, diviso]. Se potessimo superare tale soggettività i tratti dell'individuazione separativa scomparirebbero: non vi sarebbe più traccia nella nostra coscienza di mondo diviso in oggetti separati dal loro unico fondamento assoluto.

Nel *Tantrayāna*, l'idea della *māyā* non è considerata dal punto di vista di un idealismo soggettivo (come nel *Vedanta ādvaita*) basato su speculazioni logiche, concetti e categorie, ma da quel-

lo di un insegnamento basato sulla *realtà della mente* e sulle sue *esperienze più profonde*.

Māyā: “illusione” o “realtà di grado inferiore”; ma se consideriamo la *māyā* in questo modo lo facciamo perché l’illusione riposa su di un’errata interpretazione di un *aspetto parziale* della realtà.

Paragonate alla Realtà Suprema o *Assoluto* tutte le forme in cui ci appare questa realtà sono ‘illusorie’ perché sono solo *aspetti parziali* e, come tali, incompleti, distinti dalle loro connessioni organiche e privati della loro relazione universale. L’unica realtà è perciò quella di un Tutto Assoluto che tutto abbraccia (Uno-Tutto). Ogni aspetto parziale deve perciò costituire un *grado inferiore* della realtà: il meno universale e il più ‘illusorio’ e impermanente.

Per una *coscienza puntiforme* la continuità di una linea appare inconcepibile: per essa esiste soltanto un continuo formarsi e scomparire di punti (punti-istante, *kshana*) apparentemente senza relazione tra loro (coscienza adimensionale).

Per una *coscienza lineare* o unidimensionale sarebbe inconcepibile la continuità di un piano, perché essa si può muovere *solo in un’unica direzione*.

Per una *coscienza bidimensionale* è concepibile invece la continuità di un piano, cioè la *simultanea esistenza* di punti, linee (diritte e curve) e disegni d’ogni sorta, ma non la *relazione spaziale di piani*, quando ad esempio formano la superficie di un cubo.

Per una *coscienza tridimensionale*, invece, la relazione di piani diversi viene ad essere coordinata a formare il concetto di un *corpo*, la cui simultanea esistenza di piani, linee e punti diversi, può essere concepita e compresa nella sua totalità.

Così proseguendo, *la coscienza di una dimensione superiore* consiste nella *percezione coordinata e simultanea* di sistemi di relazione e orientamenti di movimento diversi, in un’unità più ampia e più completa senza distruggere le caratteristiche individuali delle dimensioni inferiori integrate.

La realtà di una dimensione inferiore non viene quindi annullata da una dimensione superiore, ma solo *relativizzata* o posta in un'altra prospettiva di valori ("visione coscienziale superiore").

Se percepiamo e coordiniamo le diverse fasi di un punto che procede in una direzione, giungiamo alla percezione di una linea dritta.

Se percepiamo e coordiniamo le diverse fasi del movimento di una linea retta che si sposta in una direzione non ancora contenuta in sé (cioè che non si chiude in se stessa), arriviamo alla concezione del piano.

Se percepiamo e coordiniamo le diverse fasi del movimento di un corpo, arriviamo alla percezione e comprensione della *sua natura*, cioè acquisiamo coscienza delle leggi che gli sono proprie e del suo modo di essere.

Se percepiamo e coordiniamo organicamente il *movimento interiore* (crescita, sviluppo, moto emozionale, mentale, spirituale, etc.) di un essere cosciente, prendiamo consapevolezza della sua *individualità*, del suo *carattere psichico*.

Se percepiamo le *molteplici forme dell'esistenza* attraverso le quali un individuo deve passare ed osserviamo come queste forme insorgono a seconda delle varie condizioni e in dipendenza di una moltitudine di fattori interni, giungiamo alla percezione e alla comprensione della *legge dell'azione e della reazione* (o "di causa ed effetto"), la *legge del karma*.

Se, infine, osserviamo le varie fasi di una reazione a catena karmica, nella loro relazione con altre sequenze di azioni e reazioni karmiche, come si dice sia stato osservato dal Buddha prima dell'"Illuminazione", prendiamo consapevolezza di una *interrelazione karmica sovraindividuale*, comprendente nazioni, razze, civiltà, umanità; pianeti, sistemi solari, universi, ed infine, *l'intero universo*. In breve, perveniamo alla percezione un *ordine cosmico* (dharma), un'infinita reciproca relazione di tutte le cose, di tutti gli esseri e avvenimenti, ed infine, raggiungendo l'Illuminazione (come il Buddha), giungiamo a comprendere l'*universalità della coscienza* nel Dharmakāya.

Perciò, viste dalla coscienza del Dharmakāya, tutte le distinte forme di apparenze sono *māyā*. *Māyā* nel suo aspetto più profondo, tuttavia, è la *Realtà nel suo aspetto creativo* o anche *l'aspetto creativo della Realtà*. *Māyā* diventa così la *causa* dell'illusione, ma non è illusione in sé fintanto che è vista come un tutto, nella sua continuità, nella sua *funzione creativa* o come infinite forme di *trasformazione e relazione universale*.

Quando tuttavia ci soffermiamo su una qualunque di queste creazioni e tentiamo di confinarla ad uno stato di 'essere' o di esistenza che si auto-limita, *cadiamo in preda dell'illusione*, prendendo l'effetto per la causa, l'ombra per la sostanza, l'aspetto parziale per la realtà ultima, il momentaneo per qualcosa che esiste in sé.

Si potrebbe dire che, riguardo alla realtà dell'"io", non è l'"io" che è illusorio, ma è illusoria la nozione che nasce nella nostra coscienza, di un "io" *separato*, distinto, conflittuale.

È la forza della *māyā* a produrre le forme illusorie dell'aspetto della nostra realtà terrena, ma la *māyā non* è illusione. Colui che riesce a padroneggiare queste forze ha fra le mani il mezzo della liberazione, il potere magico dello *yoga*, il potere della *creazione*, della *trans-formazione* e della *re-integrazione* (*laya-Karma*; tibetano *rdzogs-rim*).

La forza della nostra visione interiore produce nello Yoga forme e mondi che, prendendone noi coscienza, possono riempirci di un sentimento di incredibile realtà, tale che, al suo confronto, il contenuto di realtà del nostro quotidiano mondo sensorio e spirituale, svanisce e svapora. In questo caso noi sperimentiamo (come nel godimento dell'amore) qualcosa che non significa nulla per il nostro pensiero e che è tuttavia reale; che la realtà ha dei gradi e delle tappe; che il cammino del divino verso l'esterno e verso l'interno, verso la pienezza della forma e la consapevolezza interiore, è graduato e che lo Yoga è la forza di salire e scendere questi gradi...

HEINRICH ZIMMER, *Ewige Indien*

Coloro che pensano che la forma non abbia importanza, trascureranno anche lo spirito, mentre coloro che alla forma si

aggrappano perdono quello stesso spirito che tentano di conservare.

Forma e movimento (spirito, coscienza) sono i segreti della vita e la chiave dell'immortalità.

Chi vede solo la transitorietà delle cose e respinge il mondo come 'illusione' per il suo carattere transitorio, vede solo il mutamento sulla superficie delle cose. Non ha ancora scoperto che la *forma del mutamento*, il modo con cui esso si verifica, *rivela lo spirito che ispira ogni forma*, la realtà che informa ogni fenomeno.

Con il nostro occhio fisico noi vediamo solo il mutamento incessante, mentre solo il nostro *occhio spirituale* è in grado di vedere *ciò che è stabile che si trasforma, pur rimanendo in sé, sempre lo stesso*. L'unità che diviene incessantemente molteplicità infinita pur rimanendo sempre unità. La Coscienza, il Pensiero, *che divengono coscienza e pensiero delle innumerevoli forme, pur restando sempre Coscienza e Pensiero liberi e incondizionati*.

La *trasformazione* è la forma in cui si muove lo spirito, la mente, il pensiero, la coscienza, la vita stessa. Dovunque la forma materiale non può seguire i movimenti dello spirito, compare la decadenza, e la morte è la protesta dello spirito contro la riluttanza, l'inerzia della forma ad accettare la trasformazione: la protesta contro il ristagno.

Nel *Prajñāparāmitā-Sūtra* tutti i fenomeni sono considerati *shūnyatā* (vacuità, vuoto) secondo la loro vera natura, ma la *shūnyatā* è considerata *come non diversa dalla forma, dalla sensazione, dalla percezione, dalle formazioni mentali (samskhāra) e dalla coscienza (i cinque skandha)*. Ciò vuol dire che in questo caso la *shūnyatā* è paragonata a *māyā*.

Proprio come la *shūnyatā*, il vuoto, non è solo l'assenza di ogni designazione di una particolare, limitata natura, ma è anche una espressione della Realtà ultima, così *māyā* non è soltanto il negativo, un qualcosa che ricopre la forma fenomenica, ma è anche il *principio dinamico che produce tutte le forme di apparenza* e che non si rivela mai nel singolo e completo prodotto finale, ma solo *nel processo del divenire, nel fluire della vita, nel movimento infinito*.

Se *māyā* viene strappata, per così dire, dalle sue connessioni vitali e limitata nel tempo e nello spazio, congelata e irrigidita nelle forme e nei concetti, allora è illusione. Così l'individualità e la corporeità di un essere umano non illuminato che tenti di conservare e preservare il suo io illusorio, è *māyā*, in questo senso *negativo*. Anche il corpo di un Illuminato è *māyā*, *ma non in senso negativo* poiché è la *creazione cosciente* di una mente libera dall'illusione, illimitata e non più legata all'io, alla falsa nozione di un 'ego', distinto, separato e permanente.

Soltanto per colui che, non illuminato, è ancora legato ai piaceri terreni, irretito nell'ignoranza (*avidyā*) e nella illusione, la forma visibile e la personalità di un Buddha è *māyā* nel senso comune del termine.

Le attività armonizzatrici dei Tathāgata, che non sono attività nel senso terreno, sono di due specie... La prima può essere percepita dalla gente comune... ed è conosciuta come Nirmānakāya... La seconda può essere percepita solo dalle menti purificate ... è il Dharmakāya nel suo aspetto di Spirito o Principio, ossia il Sambhogakāya che possiede potenzialità illimitate. (dal Mahāyāna-Shraddhotpada-Shastra)

Ciò che del Dharmakāya può essere concepito dalla mente della gente comune, è soltanto un'ombra ed assume aspetti diversi a seconda che sia considerato dai diversi punti di vista dei sei diversi segni dell'esistenza...

Man mano che i Bodhisattva procedono verso i vari stadi sulla loro via verso l'Illuminazione, le loro menti si purificano, la loro concezione del *Dharmakāya* si fa più profonda e mistica, le loro attività armonizzatrici più trascendenti, fino a che, avendo raggiunto lo stadio superiore, saranno in grado di realizzare intuitivamente la Sua realtà. In questa realizzazione finale, tutte le tracce del loro io individuale (l'"io" empirico) ... svaniranno e rimarrà solo la realizzazione di una Buddhità indifferenziata.



La *Māyā* nella filosofia delle *Upānishad*

Le *Upānishad* pongono in chiaro che il mondo della creazione non è qualcosa che esiste indipendente dall'*Ātman* ed insistono con forza sulla adeguatezza dell'*Ātman* a tutta l'esperienza.

Il principio più alto è lo Spirito eterno (*Adhidaiva*) che trascende e ad un tempo include il mondo oggettivo (*Adhibhuta*) e la soggettività umana (il sé) (*Adhiatma*) [cfr. *Taittiriya Upānishad* I, 7].

Nello stato più alto vi è soltanto un unico *Brahman* [*Chāndogya Up.*, VII, 23].

Nella suprema illuminazione dell'Anima (*Atmabuddhi prākāsha*) percepiamo direttamente l'*identità del soggetto e dell'oggetto* e la *māyā*, ossia la relatività del mondo, la natura non definitiva delle opposizioni dualistiche:

Non vi è più né giorno né notte, né esistenza né non-esistenza, vi è soltanto il Sé.

Svetāsvatara *Upānishad*, IV, 18

Tutti questi passi ci indicano l'*identità integrale dell'esperienza intuitiva del Sé reale* invitandoci a non scorgere alcuna distinzione nel Supremo Sé.

È pur vero che, secondo le *Upānishad*, la *pluralità* [molteplicità], la *successione nel tempo*, la *coesistenza nello spazio*, la *relazione di causa e di effetto*, le *opposizioni di soggetto ed oggetto*, non sono la realtà più alta; ma ciò non significa che siano del tutto inesistenti. Le *Upanishad* sostengono la dottrina della *māyā* intendendola però solo nel senso che vi è una sottostante Realtà che in sé contiene tutti gli elementi, dal dio personale (*Brahmā*) al palo del telegrafo. I differenti gradi delle individualità non sono che raggi riflessi dell'*Ātman*, dell'Unico Assoluto. A livello del pensiero concettuale la *māyā* rappresenta l'au-

to–distinzione che si fissa nel cuore stesso della realtà *costringendola a svilupparsi* [potenza evolutiva].

Le cose particolari *sono e non sono*, hanno per così dire un'esistenza intermedia. Commisurato alla perfezione dell'Assoluto, all'illimitata pienezza dell'unica Realtà [cfr. il *plèroma* gnostico] il mondo della pluralità, con tutte le sue sofferenze e le sue interne divisioni e fratture, è meno reale, ma se la sostanza [*substare* = 'stare sotto', ossia la base, il fondamento] è reale, o se le cose del mondo sono rappresentazioni imperfette del Reale, esse non ne sono comunque parvenze illusorie. Le opposizioni e i conflitti che sono nell'avanscena sono dei modi relativi dell'unità assoluta che è nel retroscena; per cui la dualità e la molteplicità non sono tale Realtà.

La coscienza che non riflette suppone invece affrettatamente che il mondo finito sia *assolutamente reale*. Ma non è così: le forme e le energie del mondo non sono definitive e fondamentali, anzi esse medesime richiedono una spiegazione. Non hanno in sé stesse la propria origine e il proprio fondamento, ma in qualcosa che sta al di là ed oltre di esse: il *Brahman* che è intuito. Nelle *Upānishad* non viene *mai* proposta l'idea che gli oggetti che ci attorniano da ogni parte nello spazio [e nel tempo] infinito, al quale per virtù delle nostre strutture karmiche tutti apparteniamo, siano soltanto apparizioni illusorie.

Il processo temporale è un processo effettivo, giacché la Realtà Una Assoluta si manifesta entro e attraverso se stessa, proprio grazie alla *māyā* [il potere di manifestazione e di trasformazione] e per mezzo dei mutamenti temporali. Il processo nel tempo trova la sua base e il suo significato in un Assoluto che è, in essenza propria, *atemporale*. Senza questo Assoluto onnicomprensivo, il flusso dell'universo non costituirebbe un'evoluzione, il mutamento non sarebbe progresso e il fine del mondo non sarebbe il trionfo del bene.

L'Assoluto, il *Brahman*, garantisce che il processo del mondo non è casuale, né caotico, ma *ordinato* e che lo sviluppo non è accidentale né è prodotto da mutazioni casuali. La realtà non è una serie di dati sconnessi e questa loro connessione è data proprio dall'Assoluto che ne è la base. Se non ci fosse un Assoluto, il processo sarebbe infinito,

non sotteso da alcun piano o proposito. L'unità dell'Assoluto funziona attraverso tutto il processo dell'evoluzione del mondo.

La dottrina delle *Upanishad* non sostiene affatto l'illusione del mondo: il Reale si esprime in ogni momento della sua storia. Essere e divenire, ciò che è e ciò che deve essere sono identici nella loro essenza.

Nella *Svetasvātara Upanishad*, la *māyā* inerente alla *prakriti* ['natura', 'materia'] viene fatta dipendere dal controllo divino: in tal modo la *prakriti* cessa di essere un potere indipendente e diviene parte della stessa natura divina. Il mondo viene 'creato' dal potere dello Spirito divino (*devātmashakti*):

Come un ragno tesse la sua tela con fili che trae dal suo proprio corpo, così l'Unico Ātma ha tratto la sostanza del mondo dal suo stesso essere, e di essa si è ricoperto.

Il divino rende molteplice ciò che è uno.

Il mondo è *māyā*, quel velo di 'illusoria apparenza', ma che cela soltanto la Realtà Suprema alla nostra visione. Tuttavia la *māyā* è potere (*shakti*) divino e la *prakriti* è chiamata *māyā*. Il mondo del divenire è come una *precipitazione* del puro essere nello spazio e nel tempo [e nella causalità e molteplicità] operata dalla "potenza della diminuzione" o *māyā*. La 'proiezione', per così dire, del *Brahman* incondizionato verso la propria obiettivazione è dovuta proprio all'insorgere del potere della *māyā* della *prakriti* ad Esso inerente.

La *māyā* è anche *avidyā* (non-visione) in quanto il manifestarsi del mondo, come percepito dalla nostra ordinaria coscienza che non discerne, nasconde l'Unico Spirito che è presente in esso tutto, lo *Ātman-Brahman* che inerisce ogni cosa. Esso è perciò l'Essere-non essere, il *Brahman-māyā*, il soggetto-oggetto, la forza eterna, l'"assoluto relativo (*vishishtādvaita*)" di Ramanuja con la sua teoria del "monismo modificato" (contrapposta al "monismo assoluto" di Shankara), adottata già da alcune *Upanishad*, dalla *Gītā*, da alcuni seguaci del Buddhismo e da Badarayana (vedi Appendice III). L'essenziale natura di questo principio e potere divino è di essere sempre in moto irrequieto, pur rimanendo "immobile".

APPENDICE II

L'Ātmabodha: "La conoscenza del Sé" di Shankara.

Le due parti fondamentali dell'idealismo assoluto *ādvāita-vedanta* di Shankara sono: la concezione del *Brahman-nirguna* e della *Māyā-avidyā* e, secondo i pensatori *advāitini*, possono essere espresse nella sintetica frase:

Soltanto Brahman è assoluta realtà, il mondo degli attributi (qualità) è illusorio; e l'anima individuale (Jivātma) altro non è che il Brahman stesso.

Nell'introduzione e commento di S. Nichilananda (Ramakrishna-Vivekananda Center) all'*Ātmabodha*, c'è una chiara immagine degli elementi del pensiero *ādvaita vedanta* di Shankara:

Ogni quotidiana e pratica esistenza del mondo duale non sarebbe possibile senza la Māyā.

Noi tutti ci muoviamo e pensiamo entro la Māyā.

Sebbene la Māyā sia indescrivibile e indefinibile, ciò nondimeno la sua esistenza può essere percepita attraverso i suoi effetti [...]

Quando la vera natura del Brahman è velata dalla potenza della Māyā si palesano le condizioni dell'esistenza individuale e oggettiva [...] Quando la reale natura dell'Ātman è nascosta dalla Māyā, sono create le condizioni della sua apparenza in quanto creature finite o sé (jiva), dotate della nozione di essere agenti e sperimentatori di piaceri e di pene, di amore e di odio... esattamente come quando la mente dell'uomo che dorme viene oscurata dalla potenza velatrice del sonno, in cui si palesa la condizione dei sogni.

La potenza velatrice e la potenza proiettiva della Māyā funzionano quasi simultaneamente [...] La Māyā stessa è senza inizio, il che è come dire che l'uomo sottomesso alla sua magia non può conoscere quando e come essa principia, simile all'uomo dormiente che non

scorge il punto di partenza dei sogni [...] È essa infatti, la Mâyâ, ad aver stabilito i pilastri del mondo relativo: il tempo, lo spazio, la causalità [e la molteplicità].

La Mâyâ appare in due differenti aspetti o modi a seconda della prospettiva da cui la consideriamo: essi sono chiamati l'aspetto collettivo o cosmico (shamashti) e l'aspetto individuale (vyashti). Dalla prospettiva collettiva la Mâyâ è una; invece dal punto di vista individuale, essa è molteplicità: "Qualcuno può guardare un certo numero di alberi e descriverli come una foresta; qualora la foresta sia vista albero per albero, essa sarà descritta come alberi singoli." [...]

Nello stato di *Jiva-âtma* o anima individuale:

La Mâyâ appare tramite le upādhi [involucri rivestimenti, veicoli], le sovrapposizioni limitative del Brahman. Una upādhi sembra alterare o limitare una vera natura di un oggetto [...] ma questa limitazione è soltanto apparente, non reale. È l'associazione con le upādhi dei vari corpi di materia a far sì che il Brahman appaia come dèi, angeli, uomini, animali, alberi o pietre [...]

La Mâyâ collettiva è superiore alla Mâyâ individuale [...] La Mâyâ collettiva costituisce il tessuto con cui l'universo materiale è creato; quindi questo tessuto è considerato esserne il corpo causale. Esso sembra nascondere il Brahman come fa un astuccio [...]

Dalla prospettiva della Mâyâ individuale si scorge essere prodotti l'io, la mente, i sensi e il corpo del Jiva [...] La Mâyâ individuale sembra nascondere l'Ātman [...] come fa un astuccio [...]



APPENDICE III

Il “Monismo differenziato” (*Vishishtādvaita*) di Ramanuja

Ramanuja (1017-1137), il principale critico e oppositore vedantino al pensiero di Shankara, si trova in accordo con questi, solo sul fatto che la Realtà Suprema (il *Brahman*) è una sola, ma sostiene che tale Realtà Suprema non è distinta dal mondo empirico e che questo mondo empirico è *una parte costituente* del *Brahman* stesso. Il *Brahman* è perciò un’unità sostanziale formata dalle differenze che costituiscono sia il mondo dell’esperienza che il suo fondamento, che è appunto il *Brahman*. Non c’è distinzione fra il *Brahman* da una parte e il ‘mondo’ dall’altra. Il Divino è *immanente* a tutti gli esseri come il loro intimo sé e, al contempo, *trascendente*: unità divina dell’Immanente–Trascendente.

Così, la teoria dell’essere (ontologia) del sistema *vishishtādvaita* di Ramanuja, identifica l’Assoluto della metafisica e il Dio personale della religione: *Brahman* e il *Signore Ishwara*, e respinge la distinzione apparentemente inconciliabile operata da Shankara, tra il *Brahman nir-guna* (*Parabrahman*), essenza che trascende la dualità del pensiero discorsivo, e il *Brahman sa-guna*, la più elevata concezione dell’Assoluto cui possa innalzarsi la mente, popolare, vale a dire il *Dio-persona* del teismo devozionale.

Riguardo al problema della realtà-conoscenza, *soltanto ciò che esiste (sat)* può essere conosciuto, per cui la pura negazione della realtà non esiste. L’Assoluto non è il *Brahman* che, secondo Shankara, viene sottoposto alla *māyā*, ma è tutto il *Brahman* (*Brahmanmāyā*) e poiché il *Brahman* è *reale* anche il mondo radicato in esso è *reale*.

Le *differenze* sono correlative e nell’esistenza coesistono e dipendono l’una dall’altra. Se invece, come fa Shankara, le differenti cose o parti vengono negate, allora non ci può essere unità o identità. Unità o identità = unione di cose differenti. Identità = parti differenti che hanno lo stesso fondamento (il *Brahman*). Per Ramanuja dunque, l’u-

nità che costituisce il *Brahman* è l'unione dei vari sé e delle differenti cose che formano il mondo.

Ramanuja sostiene che il sé (soggetto) non può essere identificato con la pura conoscenza, poiché questa richiede sia il conosciuto (oggetto del conoscere) che il conoscente (soggetto che conosce). Ma se si nega la realtà del conosciuto, come postula Shankara, non c'è neppure chi conosce, e perciò considerare il sé come puro conoscente, senza un oggetto da conoscere, significa pensare il sé immerso nel *nulla*. Si deve dire invece che la coscienza è il *sostrato del sé*, nel quale il sé può giungere a conoscere *l'unità della Realtà*.

Per Ramanuja il *Brahman* è perciò l'unità organica costitutiva dell'*identità* delle parti, un'unità non astratta [incommensurabile come il *Parabrahman ādvaita*], bensì concreta poiché costituita sia dai vari aspetti della coscienza (i sé e gli 'oggetti' o cose) sia dalla coscienza stessa. Questa *unità organica* è chiamata, da Ramanuja, il *Brahman* o il Signore *Ishwara*.

Le cose e i sé, sono distinti dal *Brahman* solo allo stesso modo in cui in una persona il corpo è distinto dall'anima. Il *Brahman* è superiore ai sé e alle cose, proprio come il sé di una persona è superiore al suo corpo, essendo il 'corpo' una *qualità* che appartiene al sé (anima).

Il Supremo Brahman è il Sé di tutto (dei sé e delle cose, o delle parti). Gli enti sensibili e non sensibili, costituiscono il suo corpo e il corpo è un ente che ha esistenza soltanto in virtù del fatto che è il modo di essere dell'anima, di cui è il corpo. Il corpo e l'anima essendo caratterizzati da attributi differenti, per questo non si confondono. Il Brahman, con tutti gli enti sensibili e non sensibili come suoi modi di essere, è il Supremo.

Ramanuja, Vedarthasamgraha

La *realtà* è una (similmente ad una persona), con le molte cose e i molti sé dell'universo che costituiscono il 'corpo' della realtà, mentre il *Brahman* è il sé di tale realtà. Il 'corpo' è *reale*, quantunque non lo sia in modo indipendente, ma in quanto un *modo di essere* del *Brahman*. Così, i sé individuali e le cose, sono le *qualità reali* del *Brahman*.

Qual è dunque la *relazione* del *Brahman* con i sé e le cose? Solo la *sostanza* è reale in *modo indipendente* e qualsiasi cosa esiste come caratteristica o *qualità* di una sostanza, esiste in quanto *modo* di questa sostanza e nella propria radice può essere *identificata* nella sostanza di cui è modo.

Tutto è Brahman. “Tutto” si riferisce alle varie cose e ai vari sé del mondo, poiché questi sono le *qualità reali* del *Brahman*–sostanza–realtà–*indipendente*. Il ‘modo’ della loro esistenza è quello del “corpo del *Brahman*”. Un ‘corpo’ non esiste se non come “corpo di un sé” [cioè come modo, aspetto, funzione, qualità di questo sé]; così le cose e i sé *esistono soltanto in quanto appartenenti al Brahman*.

Esempio: *essere una ‘persona’* è sia una qualifica di sostanza che del sé. “L’insegnante ha i capelli bianchi”, qualifica una “persona–con–i–capelli–bianchi–che–insegna” e si riferisce, oltre che alla semplice persona, anche a ciò di cui la persona è una *qualificazione*, cioè al *Brahman–Ishwara*, il Dio che è anche Persona, vale a dire il nostro Sé o Anima.

Le qualità di una sostanza appartengono a una sostanza in quanto *suo modo di essere*, si è detto; per cui, sia le qualità che la sostanza da cui dipendono, si riferiscono alla Realtà Assoluta (dalla quale dipende l’esistenza di ogni cosa e di ogni sé) che è il *Brahman* cui, alla fine, tutti i termini si riferiscono. Se il *Brahman* non esistesse quale Suprema Realtà alla quale fanno riferimento tutti i termini, non ci sarebbe nulla cui i termini potrebbero riferirsi; se non ci fosse una Sostanza Suprema [il Fondamento Assoluto] non ci sarebbe nulla di cui le qualificazioni potrebbero essere qualificazioni e perciò *non ci sarebbero qualificazioni*. Quindi, se ci sono delle qualificazioni (ed è innegabile che ci siano, poiché le *qualità* sono gli oggetti primari della percezione su cui si fonda la conoscenza [e la coscienza: *vedanā–sannā–vijñāna*]) deve esserci anche il *Brahman* come possessore di queste qualità.

Ramanuja pone così questo problema:

Questa è la relazione fondamentale fra il Supremo e l’universo dei sé individuali e delle entità fisiche [elementi]. È la relazione tra l’Anima

e il corpo [...] Ciò che nella sua interezza dipende, è controllato da un Altro ed è perciò il suo modo inseparabile, e viene chiamato il corpo di questo Altro. Tale è il rapporto tra il sé individuale [Jivatma, l'Anima] e il proprio corpo. Tale essendo la relazione, il Supremo Sé che ha tutto come suo corpo, è denotato da tutti i termini.

Vedarthasamgraha, par. 95

Si può concludere dicendo: tutti i sé (e le cose) sono *reali*, in quanto *differenziazioni della REALTÀ SUPREMA.*



OPERE DI RIFERIMENTO

H.P. BLAVATSKY: *Il Glossario Teosofico, voci Brahman, Māyā.*

PIO FILIPPANI-RONCONI: *Upanishad antiche e medie.*

JOHN M. KOLLER: *Le filosofie Orientali.*

LAMA ANAGARIKA GOVINDA: *I fondamenti del misticismo tibetano.*

JEANINE MILLER: *I Veda, armonia, meditazione, realizzazione.*

ANGELO MORRETTA: *Gli dei dell'India.*
Il Pensiero Vedanta.

MARIO PIANTELLI: *Shankara e la rinascita del Brāhmanesimo.*

SARVEPALLI RADHAKRISHNAN: *La filosofia indiana: dal Veda al Buddhismo.*
Storia della Filosofia Orientale.

SWAMI NIKHILANANDA: *Atmabodha.*

GIUSEPPE TUCCI: *Storia della filosofia indiana.*

ERNEST E. WOOD: *La Filosofia del Vedanta.*

Logge Unite dei Teosofi in Europa

Antwerp Lodge

Geunieerde Loge
Frans van Heymbeecklaan 6, 2100
Deurne
Antwerp, Belgium
tel: +32 475 41 42 97 (mobile)
glt.info@theosofie.be
www.theosofie.be

Athens, Greece Lodge

United Lodge of Theosophists
6 Dilboi Street, 17121 Nea Smyrni
Athens, Greece
tel/fax: +30 210 933 4841
aspa@ultathens.gr
www.ultathens.gr

Dijon France Lodge

Loge Unie Des Theosophes
Reunions D'etude
17 Cour Henri Chabeuf (entree de la
cour a cote du 27 rue Chabot Charny)
Dijon 21000, France
tel. +33 3 80 31 89 25
lut@theosophie-dijon.com
www.espacetheosophie.fr

Lyon

tel: +33 7 60 75 00 21
centredetudestheosophiques@gmail.
com
www.espacetheosophie.fr

Tarentaise (Bourg-St-Maurice)

Groupe d'Etude Théosophique en
Tarentaise, France
tel: +33 61 490 9381
theosophie.tarentaise@hotmail.fr
www.theosophie-spiritualite.com

London England Lodge

United Lodge of Theosophists
Robert Crosbie House
62 Queens Gardens
London W2 3AH, U.K.
tel: +44 20 7723 0688
fax: +44 8445 834 714
info@theosophy-ult.org.uk
www.theosophy-ult.org.uk

Malmö Sweden Lodge

United Lodge of Theosophists
Köpenhamnsvägen 13 C
217 55 Malmö, Sweden
tel: +46 70 376 47 47
www.teosofiskakompaniet.net

Paris Lodge

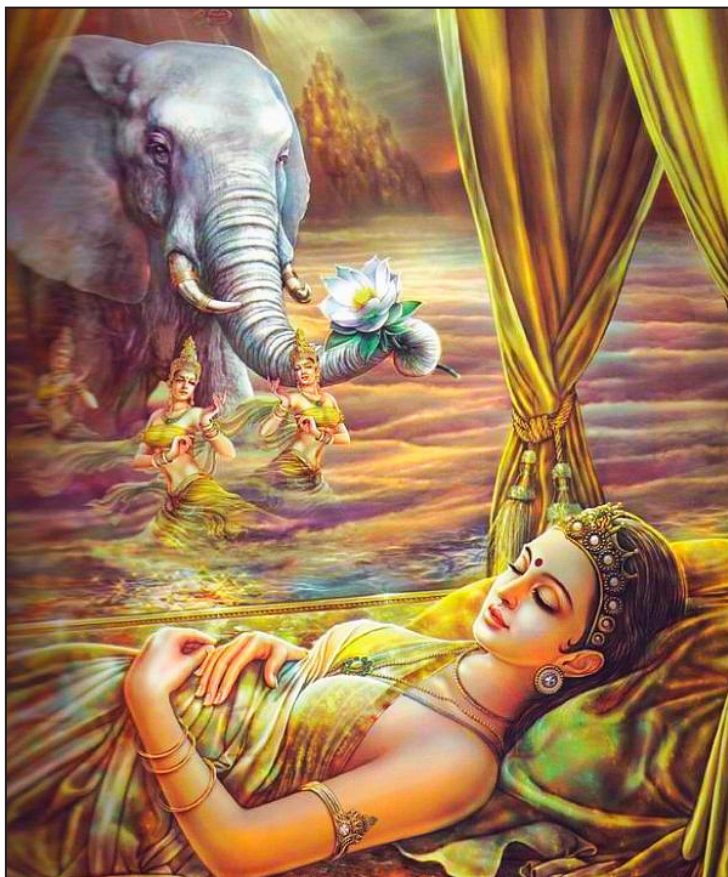
Loge Unie Des Théosophes
11 bis rue Keppler
75116 Paris, France
tel: +33 1 47 20 42 87
fax: +33 1 49 52 08 28
theosophie@theosophie.fr
www.theosophie.fr

The Hague Lodge

United Lodge of Theosophists
Wijk & Dienstencentrum't Klokhuis,
Celebesstraat 4, 2585 TJ Den Haag
The Netherlands

Torino Italia Lodge

LUT Centro Studi Teosofici
H.P. Blavatsky
Via Isonzo 33
10141 Torino, Italia
centrohpb@prometheos.com
www.prometheos.com/LUT



L U T

(Riproduzione in proprio - edizione no profit fuori commercio)