

**Il concetto di uomo nelle società
del Vicino Oriente
e dell'Asia Meridionale**

a cura di
Gian Giuseppe Filippi

Il concetto di uomo nelle società del Vicino Oriente e dell'Asia Meridionale
A cura di Gian Giuseppe Filippi

ISBN 978-88-7543-283-6

Dedicato alla memoria di Mario Nordio

In copertina: "Mangiatore d'animali", acquarello del Rajasthan, XVIII sec.,
Bharat Kala Bhavan, Benares.

© Università Ca' Foscari Venezia
Prima edizione febbraio 2011

Il volume è stato pubblicato grazie al finanziamento del MIUR nell'ambito della ricerca scientifica PRIN/2007 "Concezione dell'Individuo e formazione della Persona nelle società post-moderne del Vicino Oriente e dell'Asia meridionale: continuità, conflitti, separazioni, passaggi", coordinata dal prof. F. Remotti dell'Università degli Studi di Torino.

Libreria Editrice Cafoscarina
Dorsoduro 3259, 30123 Venezia
www.cafoscarina.it

Gianni Pellegrini

LA CONCEZIONE DI UOMO NEI DARŚANA ORTODOSSI

Di certo è lungi da noi la speranza d'essere esaustivi, tuttavia saremmo compiaciuti se potessimo tracciare delle linee guida, dei percorsi, mediante i quali penetrare più a fondo l'idea e la complessa concezione di uomo (*nara, puruṣa*), che l'India speculativa preserva, sia mediante nostre valutazioni, sia grazie a "prestiti" da altri studiosi che hanno trattato quest'argomento. Ci preme, *in primis*, fornire alcune tracce di cosa s'intenda precisamente col termine *darśana* e, altresì, quale sia il criterio di ortodossia nell'orizzonte dottrinale *hindū*.

Come più volte ricordato in ogni manuale introduttivo, *darśana* è termine proveniente dalla radice *drś* "vedere, scrutare", che, comportandosi come il verbo greco *ὁράω*, indica pure il conoscere. È per tal ragione che la resa più vicina al termine è "punto di vista", la quale può persino spingersi a intendere "atteggiamento conoscitivo". Nella nostra interpretazione siamo supportati dalla derivazione della parola (*nirukti*) tradizionalmente proposta: "*drśyate jñāyate vicāryate tattvam anena iti darśanam*", "si dice visione quello [strumento] mediante il quale la realtà è vista, conosciuta e indagata". Questo atteggiamento nei confronti del sapere fa emergere uno dei caratteri distintivi dei *darśana* (eccezion fatta per i materialisti *Cārvāka*), ovvero la costante tensione al porre in atto e realizzare le proprie posizioni, azzerando ogni dicotomia tra la teoretica e la pratica. Appare chiara, dunque, la grande peculiarità dell'India intellettuale la cui tensione verte all'attingimento del *summum bonum*, all'affrancamento dalle miserie mondane e alla liberazione (*mokṣa*).

Va evidenziato che, in questo panorama, l'intero mondo *hindū* ha come proprio asse portante, fonte d'ispirazione e criterio d'autentica ortodossia,

null'altro che il *Veda* e l'aderenza a esso. Lo spartiacque fondamentale che separa l'ortodossia dall'eterodossia non è, come si sarebbe portati a pensare, la credenza e fede in una divinità personale responsabile del destino dell'universo tutto, bensì l'aderenza o meno all'autorità vedica. Cosicché, ortodosso (*āstika*) è chi riconosce il *Veda* come sommo mezzo di conoscenza, privo di ogni forma di difetto umano, mentre eterodosso (*nāstika*) è chi non accetta questa dogmatica insindacabilità dei testi rivelati.

Proseguendo per il nostro cammino volto a delineare alcuni tratti della concezione dell'uomo e della sua natura nei *darsāna*, il primo distinguo sta nel fatto che in India non è mai esistita una teoria antropologica, o antropologico-filosofica come quella dell'occidente, o meglio, delle tradizioni semitiche. Nell'India classica l'essere umano (*mānava*, *manuṣya*) ha certamente assunto una posizione di spicco, anche se questa potrebbe, ai nostri occhi, apparire bizzarra. L'uomo è la creatura più centrale dell'intera manifestazione, pur essendo, di contro, un semplice individuo col medesimo rango ontologico e metafisico di qualsiasi altra entità.

Tra i termini che indicano l'essere umano vero e proprio abbiamo *manuṣya* nel senso di uomo nel suo aggregato psico-fisico e *puruṣa* come persona, personalità o elemento spirituale (Radhakrishana - P. T. Raju 219, 1995), invece *nara* conviene un'idea dell'elemento squisitamente maschile.

Riscontriamo, in effetti, una duplice attitudine nell'osservare l'uomo. Le due predisposizioni sono, per certi versi, apparentemente inconciliabili, seppure presentino dei chiari punti di contatto.

La prima di esse è una considerazione metafisica sull'uomo. L'essere umano *tout court*, considerato meramente nel suo involucro corporeo, nulla ha di essenzialmente differente o emergente rispetto alle altre creature. Come tutti gli altri esseri che vanno da Brahmā stesso fino a un semplice filo d'erba (*brahmādistambaparyanta*), l'uomo ordinario (*puruṣa*) è prigioniero del suo aggregato psicofisico (*sarīghāta*). Ciò lo confina a una fittizia separazione dalla sua essenza stessa, ancora *puruṣa*, che oseremmo definire, con la "p maiuscola". Pertanto, l'occhio equanime della metafisica più pura non riconosce nell'essere umano una preminenza dogmatica, bensì esprime con forza l'analogia dell'uomo con gli altri esseri tutti. Questa comunanza ha da ritrovarsi su due lati di questa stessa medaglia. L'uno è quello poc'anzi accennato, ovvero la congruenza del principio spirituale che anima tanto l'uomo, quanto ogni altra manifestazione. D'altro canto abbiamo pure un livellamento a un grado inferiore, se vogliamo. La questione è chiaramente accennata da Śaṅkarācārya stesso nell'*incipit* del suo commento

al *Brahmasūtra*: "pasubhir aviseṣāt", "... poiché non vi è differenza dagli animali." Dopo questa sentenza lapidaria, Śaṅkara prosegue affermando che, effettivamente, le reazioni istintive degli uomini e degli animali a stimoli piacevoli (*anukūla*) o meno (*pratikūla*), sono le medesime.

In ogni caso, quest'ultima puntualizzazione va riallacciata alla successiva prospettiva in cui l'uomo è dipinto. Unanime, invero, è l'ammonimento dei testi a individuare proprio nell'uomo il *quid pluris* dell'intelletto, la sua indiscussa predisposizione alla riflessione, al discernimento, a inferire da indizi o segni esperibili, eventi o entità non direttamente percepibili; nonché a pianificare il futuro. È per tal ragione che, sebbene sia inflazionata considerazione, non possiamo esimerci dal ricordare la derivazione di uno dei termini che indicano uomo, *manuṣya*, dalla radice *man*, che significa appunto "pensare", "considerare", "riflettere"; il che farebbe figurare l'uomo come un essere pensante, capace di risolvere problemi e concepire astrazioni.

La seconda prospettiva è, come Wilhelm Halbfass (1977: 227-229; 1992: 268-272) riporta, la considerazione dell'uomo come essere (*bhūta*) centrale, la migliore e più capace delle creature. Nello *Śatapatha Brāhmaṇa* (VII.5.2.32) l'uomo è, fondamentalmente, considerato un animale domestico bipede (*paśur dvipād*) ma dalle connotazioni davvero speciali, atte a farlo primeggiare (*ibidem* VI.2.1.18), come capace di compiere azioni sacrificali. Questa coloritura rituale, non è secondaria, bensì in *nuce* racchiude le prime avvisaglie di una ben più complessa speculazione e analisi ritualistica, che in seguito sarà propria della visione della *Pūrva Mīmāṃsā*. È vero che l'uomo, tra tutti gli esseri viventi, è l'unico in grado di tralasciare la soddisfazione spicciola di un desiderio al fine di proiettare le proprie aspirazioni in un più ampio arco temporale, volto a cogliere un risultato futuro migliore e più duraturo. Ci viene ancora in aiuto la letteratura strettamente vedica, ossia l'*Āitareya Āraṇyaka* (II.3.2), quando ci ricorda che il principio spirituale, il sé (*ātman*) è presente in ogni essere vivente (*prāṇin*). Anche nell'uomo quest'immanenza appare più chiaramente percepibile e manifesta, proprio perché in lui l'intelletto discriminatore riluce con maggior splendore. Ancora, quest'eccellenza intellettuale consente all'essere umano di discernere tra il vero e il fasullo, il permanente e il transiente, il sommo (*śreyas*) e il conveniente (*preyas*). Tale tendenza, si riassume indicando nell'uomo la peculiare prerogativa a esercitare il *dharma*. Una famosa stanza attribuita all'introduzione dell'*Hitopadeśa* (25) recita: "Queste sono le caratteristiche comuni degli uomini con gli animali: il nutrirsi, il sonno, la paura e l'accoppiarsi.

Tuttavia, il *dharma* è il valore aggiunto e fattore di distinzione degli uomini. Privati del *dharma* [gli uomini] sono simili agli animali.”

Anche il commentatore del *Vaiśeṣika sūtra*, *Prāśastapāda*, nel suo *Padārthadharmasamgraha (Dharmalakṣaṇa 39)* scrive: “Il *dharma* è la qualità dell'uomo (*puruṣaguṇa*). È la causa di ciò che è caro, del benessere e della liberazione. È oltre la percezione sensoriale e cessa di esistere quando l'uomo comprende correttamente la felicità ultima (*antyaśukhasamvijñānavirodhi*); scaturisce dal contatto del sé con l'organo interno, nonché da una pura intenzione e sorge dai mezzi ingiunti rispettivamente per coloro che seguono le regole della loro casta e dello stadio di vita.”

Queste stesse considerazioni conducono il *Mahābhārata* (XII.288.20) ad affermare che “... nulla esiste di migliore dell'uomo.”

In ogni modo, come ancora sottolineo argutamente Halbfass, questa concezione non trova approfondimento nella letteratura dottrinale. Tuttavia, per quanto ci riguarda, rappresenta il retroterra sul quale i *darśana* tendono a indicare, analizzare e discutere l'esclusiva eleggibilità e qualifica dell'uomo a penetrare, mediante la riflessione, le pieghe più recondite della sua reale natura.

Una questione sulla quale è bene fornire qualche nota, riguarda il metodo tipicamente utilizzato per l'esposizione dei trattati dottrinali. Sebbene fino a epoca tarda non vi sia attestazione di questo iter, già il commento di *vātsyāyana* al *Nyāyasūtra* (I.1.3) concede un assaggio del tipico processo di un'analisi critica: prima l'enunciazione del concetto (*uddēśa*), poi la sua definizione (*lakṣaṇa*) e, infine, l'esame (*parīkṣā*) della stessa mediante i corretti mezzi di conoscenza. Sta di fatto, quindi, che ogni esposizione trattistica ha sempre cercato di ricalcare questo schema implicito, dando un peso particolare al *lakṣaṇa*. Detto questo, ci colpisce che non si abbia alcuna definizione compiuta di uomo in quanto individuo, in nessuna delle sue varie espressioni linguistiche: *nṛ*, *nara*, *manuṣya*, *puruṣa*, *mānava* o quant'altro. Questo prova con ulteriore enfasi che manca una visione antropologica, o che l'uomo, come noi lo intendiamo, è entità composita, difficilmente confinabile in una semplice formula. Basti comprendere che per avere un'idea seppur sommaria, dell'uomo nei *darśana* ortodossi sarebbe necessario un *survey* imponente su tutta la letteratura del genere e solamente attingendo da innumerevoli e diversificati contesti, potremmo intentare una ricostruzione, ancorché superficiale.

Comunque, ferme restando le considerazioni fin qui espresse, oseremo spingerci a qualche analogia, dettata sempre dall'osservazione testuale.

Come si diceva qui sopra, la letteratura cosiddetta filosofica, sente un pressante bisogno di definire un qualsiasi ente o concetto prima di analizzarlo e valutarne la validità. Anche il *Vaiśeṣika* antico, come il *Nyāya*, si preoccupò di procedere rispettando fedelmente lo schema *uddēśa-lakṣaṇa-parīkṣā*. In effetti, nella sua elencazione delle categorie (*padārtha*), la prima rimane quella delle nove sostanze (*dravya*), all'inizio delle quali è menzionata la terra (*pr̥thivī*). Nel suo commento *Prāśastapāda*, dopo aver presentato delle semplici liste di tutte le categorie analizzate dal *darśana*, inizia a fornire le definizioni, la prima delle quali è proprio quella della terra: “*pr̥thivīvāhisambandhāt pr̥thivī*”, “[si dice] terra per lo stretto rapporto con l'[universale dell'] essere terra.” Agli occhi di un trattatista, quale *Prāśastapāda*, questa soluzione doveva sembrare la più ovvia per ogni ente di cui fornire una definizione. Difatti, egli si basò sulla caratteristica generale (*sāmānya*), o meglio, l'universale risiedente in ogni granello terraneo, che grazie alla sua presenza permette a questo elemento di essere tale e non altro da sé, erigendo così un primo e sicuro spartiacque tra tutto ciò che è terra e ciò che tale non è. Ragionando per analogie, potremmo affermare che *manuṣya*, l'uomo ordinario, è tale in quanto in ogni individuo di questa specie (*jāti*) è invariabilmente presente l'universale dell'umanità (*manuṣyatva*). Perciò, una seppur elementare ma plausibile definizione che potrebbe essere preliminarmente accettata da ogni punto di vista, è: “*manuṣyatvāhisambandhāt manuṣyaḥ*”, “[si dice] uomo per lo stretto rapporto con l'[universale] umanità.”

Anche se dobbiamo mantenere alla mente ben chiara la decisa differenza dottrinale di ogni *darśana*, possiamo, con i dovuti distinguo, avanzare qualche altro punto fermo nella nostra analisi.

Come si menzionava in precedenza, la struttura dell'uomo è trattata come composita. Sebbene ogni orizzonte speculativo proponga la sua ricetta, ci pare di individuare una comune triplice cornice. L'uomo è visto come l'unione armoniosa di tre elementi distinti tra loro, anche se ben compenetrati: un elemento fisico, variamente denominato corpo grossolano (*sthūlasārīra*); un elemento psichico (*manas*, *antahkaraṇa*, *citta*), noto per lo più come corpo sottile (*sūkṣmasārīra*) entro il quale dobbiamo considerare anche il quintuplice soffio vitale (*prāṇa*) e, infine, un elemento spirituale (*ātmatattva*), sul quale gli altri due elementi si fondano, trovano sostentamento e ragione di esistere.

Seppure qualcuno potrebbe obbiettare l'eccessiva generalizzazione da noi paventata, non vediamo altra soluzione che il saltare qua e là nell'immenso oceano che ci si para d'innanzi, al fine di offrire un sufficiente ventata-

glio d'informazioni, atte a tracciare un ritratto, benché minimale, dell'uomo in tutte le sue sfaccettature.

Naturalmente, il costituente più tangibile dell'uomo è il corpo grossolano, un aggregato di elementi che, a seconda del punto di vista, possono essere cinque, come per il *Vedānta*, la *Mīmāṃsā* e il *Sāṃkhya-Yoga*, oppure uno, come nel caso di *Nyāya* e *Vaiśeṣika*. Quando essi sono cinque, allora la lista è quella classica, partendo dal più solido, fino al più rarefatto: terra (*pṛthivī*), acqua (*ap*), fuoco (*tejas*), aria (*vāyu*) e la "quintessenza", ossia l'etere (*ākāśa*). Nel caso, invece, in cui un solo elemento sia la materia prima da cui il corpo (*deha*) è forgiato, solitamente si tratta della terra.

Il sovra descritto agglomerato di elementi grossi è guidato e stimolato da varie componenti sottili (*sūkṣma*): i cinque soffi vitali (*prāṇa*), le facoltà di azione (*karmendriya*) e le facoltà di sensazione (*jñānendriya*). Ancora sopra di essi, provvista di una funzione coordinatrice, vigila la mente, che in ciascun *darsāna* ha costituzione e caratteristiche differenti. In ogni modo, l'aggregato psichico sembra, nella maggioranza dei casi, coincidere con il corpo sottile. Sottolineiamo, però, che col termine mente, possiamo sia indicare una facoltà ben precisa, sia l'etichetta di un insieme composito, di un organo interno vero e proprio (*antaḥkaraṇa*), racchiudente in sé varie funzioni (*vyāpāra*). Le parole che più frequentemente sono parte di questo panorama, sono: mente (*manas*), il senso dell'io (*aḥamkāra*) e intelletto (*buddhi*), con, talvolta, l'inserimento di *citta*, termine di ben più complessa traduzione, di cui parleremo di seguito.

Va pure menzionato che, soprattutto secondo il *Vedānta*, con qualche palido eco nel *Sāṃkhya-Yoga*, esiste un corpo causale (*kāraṇasārīra*), prodotto e sostanziato dalla causa stessa degli altri corpi, cioè l'ignoranza (*avidyā*). Tuttavia, nella nostra suddivisione, preferiamo accennarlo insieme all'elemento psichico, quand'anche non sia propriamente tale, come vedremo nella breve sezione vedāntica.

Secondo il nostro tritico, il terzo elemento sarebbe appunto quello spirituale, il sé, l'*ātman*, principio immortale, sereno testimone assolutamente separato dalle altalenanti tribolazioni del divenire, essenzialmente posto nell'eterna immutabilità dell'Essere. Questa descrizione, sebbene non trovi perfetta congruenza in tutti i *darsāna*, prende le mosse dal vero e proprio *incipit* intellettuale e dottrinale dell'India antica, ossia le *Upaniṣad*, alle quali, il *Vedānta* soprattutto, si ricollega. Il Sé è, appunto, l'essenza stessa dell'essere umano, la sua natura intrinseca (*svarūpa*), nonché l'impassibile controllore interiore (*antaryāmin*), che con la sola sua non-agente presenza mette in

moto ogni altra componente. Vale la pena di ribadire che, tra le altre, anche la parola *puruṣa*, che abbiamo già ricordato come sinonimo di *manuṣya*, si usa spesso anche nel senso di *ātman*, specialmente in riferimento a *Nyāya*, *Sāṃkhya-Yoga* e *Vedānta*. E, come ogni lettore potrà ben intuire, l'equazione è tutt'altro che azzardata.

Inoltre, non si può dimenticare che la peculiarità definitiva dei sistemi dottrinali indiani è l'analisi della realtà totale, la bollatura del mondo come sofferenza e come la conseguente ricetta fornita all'uomo per affrancarsi dal dolore e dalla sua condizione di dorata prigionia, al fine di ambire a una méta ultima indefessa. Questa considerazione ci costringe a non poter prescindere dalla concezione che ogni *darsāna* ha della liberazione e di come indica la via per attingerla. Si badi bene, però, che questa è una nostra scelta di percorso, una marchiatura stampigliata più profondamente di ogni altra su tutti i cosiddetti "sistemi", per cui, per proporre una sommaria descrizione dell'uomo e della sua natura decidiamo di seguire questa traccia e non un'altra parimenti percorribile.

Detto ciò, vorremmo calcare per un attimo questo stesso percorso, adottando però un'altra prospettiva.

L'uomo cerca ovunque l'allontanamento dell'infelicità, del dolore e della miseria (*anarthanivṛtti*), così come è costantemente teso alla conquista di una felicità duratura (*niratisayasukhāvṛtti*). I teorici indiani hanno scandagliato ogni possibilità umana, giungendo a dei precisi orientamenti e indirizzi dottrinali. A seconda della natura individuale di un essere umano, tre atteggiamenti sembrano privilegiati: una via che ricerchi la gioia median- te l'operosità (*pravṛtti*), atteggiamento tipico della *Mīmāṃsā* ritualista e di quanti hanno fede nella sola azione (*karmaṇiṣṭhā*); un'altra che persegua la conquista del fine ultimo, tramite un'imperturbabile rinuncia (*nivṛtti*) alla partecipazione nelle faccende umane, atteggiamento perseguito dal *Vedānta* non duale (*advaita*) e, per certi versi, dal *Sāṃkhya*, ossia da quanti hanno fede inrollabile nella sola conoscenza (*jñānaniṣṭhā*). Il terzo orizzonte è, per così dire, un giusto mezzo tra la totale alienazione dal mondo attivo o da un'assoluta fede nella sola azione rituale. Questa commistione di attività e comprensione si indica con la sigla *jñānakarmasamuccaya* e viene preferita dalla gran parte dei *darsāna*, quali *Nyāya-Vaiśeṣika*, *Yoga* e da tutte le scuole viṣṇuite di *Vedānta*.

Di seguito a queste doverose premesse, cercheremo di indicare alcune delle dottrine (*siddhānta*) esclusive dei sei *darsāna* ortodossi. Essi, per loro comunanza di vedute e per nostre ragioni di comodità e sinteticità, posso-

propria riflessione (*manana*), in che termini il proprio sé sia distinto dal corpo, dai sensi, dalla mente, eccetera (Chatterjee-Datta: 207-208, 224).

Comunque *ātman*, sia esso considerato una sostanza (*dravya*), o un oggetto di conoscenza (*prameya*) è eterno (*nitya*), omnipervasivo (*vibhu*), ed è il centro stesso dell'essere umano, così come di ogni altra creatura. Esso è oltre il dominio sensoriale, anche se, a questo proposito, è d'obbligo una precisazione. Nel Nyāya il sé può essere direttamente percepito mediante la mente (*mānasapratyakṣa*), mentre nel Vaiśeṣika il sé è oggetto della sola inferenza (*anumāna*), quindi non direttamente esperibile.

Esistono, in verità, due sé, uno supremo (*parama*), il quale non è altri che il signore e controllore di ogni cosa (*īśvara*), mentre l'altro è il sé individuale (*jīva*), del quale esistono tante divisioni, quanti sono i corpi (*bahutva*).

Nel Nyāya-Vaiśeṣika la mente (*manas*) è una sostanza (*dravya*) di per sé concepibile come una facoltà (*indriya*) o uno strumento capace di cogliere (*upalabdhisādhana*) delle qualità inerenti nel sé, quali le cognizioni (*buddhi*), la felicità (*sukha*) e il dolore (*duḥkha*) eccetera. La sua dimensione inestesa (*aṇuparimāṇa*), indica che è formata da un solo atomo (*paramāṇu*), per cui coincidente con esso e partecipante delle sue peculiarità: in effetti, la mente è per i logici una sostanza eterna (*nitya*). Esistono tante menti quante sono le anime individuali (*jīva*). La mente è il tramite per eccellenza di ogni sensazione, poiché rimanendo in contatto (*samyoga*) con il sé, riesce a cogliere sia quest'ultimo, sia le qualità inerenti a esso (*ātmamasaveta*), che trovano in *ātman* il loro fondamento (*adhikaraṇa*). Interessante è notare che, in questi due *darsāna*, non esiste una vera e propria formulazione del senso dell'io (*aḥmīkāra*), o meglio, talvolta esso sembra coincidere con lo stesso sé.

A scanso di equivoci, è bene fare una digressione suggeritaci da E. Frauwallner (2008: 24). Secondo il Vaiśeṣika delle origini, l'uomo è costituito solamente da un elemento fisico e da uno spirituale, ovvero da corpo e anima. Sembra che, alle sue origini il Vaiśeṣika non riconobbe una realtà psichica vera e propria. Probabilmente, questo atteggiamento fu dettato dal contesto in cui si sviluppò, entro il quale veniva elaborata una dottrina del sé, secondo la quale si riconosce una certa quantità di anime individuali spazialmente limitate, dotate di conoscenza e capaci di cognizioni e giudizi, nonché di desideri che presagiscono un'azione. Anche questo risvolto si inserisce in un preciso e antico panorama, ricalcante la manifestazione stessa dell'universo da parte dell'essere primevo, proprio nei termini espressi dalle *Upaniṣad*, e in secondo luogo, noto con la formula: "janāti icchati tathā karoti", "conosce, desidera e poi agisce". In verità, l'*ātman* del Vaiśeṣika è il portatore di tutti

no essere suddivisi come segue: Nyāya-Vaiśeṣika e Sāṃkhya-Yoga, riservando però una trattazione separata alle due scuole che rappresentano il baluardo più estremo dell'ortodossia, ossia la Pūrva Mīmāṃsā e il Vedānta.

L'uomo nel Nyāya-Vaiśeṣika

Innanzitutto, non ci sarà possibile penetrare nelle differenze dottrinali, seppur lievi, di questi due *darsāna* gemelli (*samānatantra*), neppure nella loro successiva congiunzione, nota come *Navya Nyāya*. Ci limiteremo a fornire delle linee guida valide per entrambe le prospettive.

Sia per il Nyāya, come per il Vaiśeṣika, la méta finale dell'essere umano è il raggiungimento del *summum bonum* (*niḥśreyasa*), ossia l'affrancamento (*apavarga*) dell'anima individuale da ogni miseria. In effetti, per entrambi la liberazione è un concetto espresso negativamente (*abhāva*, *dhvamsa*), il monarsi da qualcosa, senza alcuna precisa acquisizione. Le strette maglie dell'ignoranza sono la causa del costante dolore (*Nyāyasūtra* I.1.21), mentre l'assoluta liberazione da questo, la sua totale cessazione (*nivṛtti*) è l'affrancamento (*ibid.* I.1.22), non solo dal dolore, ma pure da ciò che rimane sottoposto a quell'atavico *duḥkha*, ovvero il corpo e i sensi. Finché si è legati a essi, non è possibile il distacco dalle pene, in quanto i sensi continuano a proporre la fruizione degli oggetti dei sensi alla mente e, di conseguenza, al sé (*ātman*), che rimane imprigionati dalla sempre rinnovata scaturigine di piaceri (*sukha*) e dolori (*duḥkha*), cognizioni (*buddhi*), desideri (*icchā*), repulsioni (*dveṣa*) e sforzi (*prayatna*), meriti (*dharma*), demeriti (*adharmā*) e impressioni latenti (*saṃskāra*). Proprio per questo motivo l'*ātman*, nella condizione liberata, deve essere privo di ogni relazione con i ceppi della sua sofferenza. In questo stato, anche la sua coscienza viene meno, in quanto il sé non ha un'essenza conoscitrice, bensì la conoscenza (*jñāna*), in forma di cognizioni, è una qualità (*guṇa*) che su di esso si supporta mediante una relazione di inerenza (*samavāyasambandha*). A questo punto il sé esiste come pura sostanza (*dravya*).

Affinché l'uomo possa penetrare nell'assoluta assenza di ogni dolore, condizione *sine qua non* è l'acquisizione della conoscenza dettagliata (*tattvajñāna*) di ognuna delle sedici categorie (*padārtha*), proposte dal Nyāya (*ibid.* I.1.1), o la comprensione delle analogie e differenze delle sette categorie proprie del Vaiśeṣika (*Vaiśeṣikasūtra* I.1.4). Appreso tutto ciò, l'uomo è in grado di comprendere, mediante l'aiuto del maestro e delle scritture (*śravaṇa*) e della

i connotati propri di un apparato psichico e, dopo la morte, segue il corpo verso un altro corpo, vagando senza sosta di nascita in morte.

Continuando con la nostra carrellata, è la volta del corpo dell'uomo del Nyāya- Vaiśeṣika. Quelli che negli altri *darsāna* sono appellati i cinque elementi (*mahābhūta*), soprattutto nel Vaiśeṣika assumono il nome di sostanze. Queste cinque sostanze, con altre due di esse quali il tempo (*kāla*) e lo spazio (*ākāśa*), predispongono una struttura sulla quale il mondo è prodotto. Il mondo e le creature che vi abitano, uomo compreso, sono originate allorché degli atomi (*paramānu*) si aggregano, grazie all'intercessione di una potenza invisibile (*adṛṣṭa*) inerente ai molteplici sé, istigata ad agire dall'attività umana (*karma*), o meglio dalla retribuzione dei frutti di essa. Per prima cosa, ognuna delle prime quattro sostanze è bipartita, in eterna (*nitya*) e non-eterna (*anitya*); successivamente l'elemento *anitya* è a sua volta tripartito (*tridhā*), in una suddivisione (*bheda*) che prende le mosse da enti quali i corpi delle creature viventi (*śarīra*), le facoltà sensoriali (*indriya*), le quali sono per lo più sostanze, localizzate nel corpo, anche se diverse da esso e, infine, il mondo esterno degli oggetti (*viśaya*).

Altra grande peculiarità del Nyāya- Vaiśeṣika è che il corpo grossolano (*sthūlasarīra*) dell'uomo è composto non da una commistione armoniosa di cinque elementi, bensì da atomi del solo elemento terra (*pṛthivī*), pertanto è considerato esclusivamente terraneo (*pārthiva*). Di conseguenza, se il corpo è espressione della sola sostanza terra, allora va da sé che la qualità propria della terra, la fragranza (*gandha*), si trasferisce nel corpo umano. Oltre a ciò, nell'uomo sono presenti anche le altre sostanze-elementi, aventi però azione maggiormente funzionale piuttosto che strutturale come la terra. L'acqua (*ap*), infatti, è responsabile di condurre i succhi della nutrizione in tutto il corpo; il fuoco (*tejas*), presente come calore digestivo (*audarya*); l'aria (*vāyu*), presente con la quintuplici funzione del soffio vitale; infine l'etere (*ākāśa*), presente nel corpo umano, come in ogni altro luogo, perché onnipervasivo.

L'uomo nel Sāṃkhya-Yoga

Nel Sāṃkhya-Yoga, come si sarà già compreso, con la denominazione *puruṣa*, più che intendere l'individuo appartenente alla specie umana, si intende più da vicino il principio spirituale che anima lui e tutti gli esseri viventi. Comunque, in questo panorama, l'uomo sembra occupare una posizione

mediana, di tramite tra le divinità (*deva*) e i titani (*asura*), proprio per il fatto che è dominato dalla qualità orizzontale ed espansiva, detta *rajās*.

Il Sāṃkhya e lo Yoga sono *darsāna* praticamente identici, se non per due questioni, a nostro parere, non secondarie. Innanzitutto mentre il Sāṃkhya è un irriducibile dualismo tra essenza (*puruṣa*) e sostanza (*prakṛti*), lo Yoga va oltre questa diade, trovando un armonioso superamento in *īśvara*, il Signore, ovvero un essere particolare (*puruṣaviśeṣa*) assolutamente non contaminato (*aparāṃṣṭa*) dai cinque generi di affezioni (*kleśa*), dalle azioni (*karma*) e dalle fruizioni dei loro frutti (*vipākā*), nonché causa suprema di ogni conoscenza (*Yogasūtra* I.24-25). Il secondo distinguo è invece un semplice mutamento prospettico. Mentre il Sāṃkhya si occupa per lo più dell'elencazione cosmogonica delle venticinque "quiddità" (*tattva*) in movimento discendente, lo Yoga si occupa degli stessi *tattva*, però con direzione opposta, ascendente, ovvero di reintegrazione dei principi nelle loro rispettive cause. Questa tendenza rivela, inoltre, la natura stessa dei due: mentre il Sāṃkhya ha una predisposizione più conoscitiva e intellettuale, lo Yoga verte più marcatamente alla pratica, o meglio a realizzare la via individuata e indagata dal Sāṃkhya.

La visione di entrambi è identica per quanto riguarda il fine ultimo dell'uomo. Sāṃkhya-Yoga credono che la liberazione dai tre generi di dolore (*duḥkhatraya*) sia determinata da una conoscenza discriminatrice (*vivekavyāpti*, *vyaktāvyaktāñvajñāna*), atta a distinguere chiaramente il sé, in questo contesto chiamato *puruṣa*, sia dall'immanifesta (*avyakta*) sostanza primordiale (*prakṛti*, *pradhāna*), sia dalle produzioni di essa (*vikṛti*, *pariṇāma*), ovvero il resto della manifestazione (*vyakta*), quella che potremmo definire la *natura naturata*: il corpo formato dai cinque elementi grossolani, i soffi, i principi sottili degli elementi grossolani (*tanmātra*), le facoltà sensoriali e l'aggregato psichico (*citta*). Tale discernimento conoscitivo permette al *puruṣa* di tornare alla sua condizione originaria, libera e trascendente, quale immobile testimone dimorante in un perfetto isolamento (*kaivalya*).

È proprio nello sviscerare questa distinzione che sta lo scopo delle nostre note. In effetti, secondo la nostra tripartizione, la breve analisi del campo corporeo e di quello mentale, conduce alla trattazione sommaria di *prakṛti* e delle sue modificazioni, mentre, l'indagine sulla natura di *puruṣa*, soddisferà la questione riguardante l'elemento spirituale.

Nello Yoga, più che nel Sāṃkhya, a cagione del suo più vivido interesse per l'individuo che decide di reintegrarsi nella sua condizione essenziale, la natura e condizione dell'uomo sono maggiormente estrinsecate. In ogni

modo, tralasciamo la suddetta distinzione di tendenza ascendente dello Yoga e discendente del *Sāṃkhya*, per concentrarci sulla sola composizione psico-fisica dell'uomo, che è ugualmente delineata in entrambi i contesti.

Esistono, come si diceva due principi eterni e irriducibili: l'essenza e la sostanza. Di questi la sostanza è un'entità priva di coscienza (*acetana*), la quale è capace di generare l'intera manifestazione, una *natura naturans*, se vogliamo, causa (*kāraṇa*) originale (*mūla*) a sua volta senza causa (*aheturmat*) e priva di altro fondamento oltre a sé stessa (*anāśrita*), omnipervasiva (*vyāpi*), priva di parti (*niravayava*) e indipendente (*svatantra*). Essa, però, proprio per la sua assenza totale di discriminazione (*aviveki*) e coscienza (*acetana*), non può predisporre da sola l'impianto della manifestazione, per cui ha bisogno della sola immota presenza istigatrice di *puruṣa* (*Sāṃkhyakārikā* 10-11). Per tanto, al fine di permettere a *puruṣa* la fruizione del mondo (*bhoga*) e la sua successiva liberazione (*apavarga*), *prakṛti* si attiva. Questo incipit produttivo si coglie con la rottura dell'equilibrio (*sāmyāvasthā*) intorno a *prakṛti* nella sua condizione di riposo. In essa esistono tre tendenze innate, tre qualità (*guṇa*) in moto costante: il *sattva*, ossia la tendenza leggera, lucente e ascendente; il *tamas*, la qualità discendente, oscura e tesa all'ottundimento; infine vi è la tendenza orizzontale e attiva, posta nel mezzo tra le altre due, il *rajas*. La rottura del loro equilibrio cristallino dà il via alla precipitazione manifestatrice (*ibid.* 13). Ora, la freccia è scoccata e la perfezione interna a *prakṛti* si deteriora per via della mescolanza dei tre *guṇa*, dando origine alle trasformazioni, *vikṛti*. Allora, sappiamo da ciò che la sostanza primordiale è un principio non manifestato che manifesta altri principi.

Il primo prodotto della *natura naturans* è *mahat* o *buddhi*, l'intelletto, posto alla funzione di accertamento (*adhyavasāya*); subito di seguito si ha il senso dell'io (*ahaṃkāra*), responsabile della identificazione con una coscienza individuale (*abhimāna*). Da quest'ultimo mosso dal *rajas* e, a seconda dei diversi gradi di mescolanza dei *guṇa*, prende forma una duplice produzione: quella più luminosa (*sāttvika*) della mente (*manas*), ovvero la facoltà interna votata all'oscillazione tra la certezza (*saṃkalpa*) e l'incertezza (*vikalpa*), le cinque facoltà di sensazione (*jñānendriya*) e le cinque facoltà di azione (*karmendriya*). Dalla parte oscura (*tāmasika*) dell'*ahaṃkāra*, sorgono i cinque principi sottili degli elementi grossolani (*tanmātra*), da ognuno dei quali, per aggiunta di accidenti, si origina il rispettivo elemento grossolano (*ibid.* 21-28). Si noti bene che i principi quali *mahat*, *ahaṃkāra* e i cinque *tanmātra* racchiudono in sé sia la natura di *prakṛti*, in quanto manifestano, sia quella di *vikṛti*, perché prodotti (*ibid.* 3). La cosa è differente per i cinque *mahābhūta*, i

quali sono esclusivamente manifestati e dai quali sono prodotti i corpi degli esseri viventi. Il corpo grossolano è nato dall'unione degli umori dei genitori e cade una volta che la vita lo abbandona; tuttavia, vi è un corpo sottile composto da diciotto elementi che vanno da *mahattattva* fino ai cinque *tanmātra*, passando attraverso *ahaṃkāra*, *manas* e i dieci sensi (*liṅgaśarīra*) attore della trasmigrazione da un corpo a un altro (*ibid.* 39-40). La triade che comprende intelletto, mente e senso dell'io, rappresenta l'aggregato dell'organo interno (*antahkaraṇa*), che nello Yoga assume il nome complessivo di *citta*.

Finora abbiamo visto solo enti privi di coscienza, ma sappiamo, da una famosa formulazione comune ai *darsāna* tutti, che ciò che è inerte ed è un composto, non fruisce di sé stesso, bensì è a beneficio di qualcun altro (*saṃghataparāthatvāt*), dotato di qualità opposte (*viparīta*) alle sue (*ibid.* 17), ossia è cosciente e semplice. Questi è, o meglio sono i *puruṣa*, dal momento che *Sāṃkhya-Yoga* accettano la pluralità di essi. I *puruṣa*, ossia i sé, sono *tattva* né prodotti né produttori, della natura conoscitiva (*cetanavat*) e non agenti (*akartṛ*), assolutamente indifferenti (*udāsīna*) alla manifestazione di *prakṛti*, anche se colorati dalle timide tinte del fruitore (*bhokṛt*) (*ibid.* 19-20).

A questo sé testimone (*sākṣi*, *draṣṭṛ*), dalla natura di essere (*sat*) e conoscenza (*cit*), privo di ogni forma di beatitudine (*ānanda*), la sostanza concede mille volte l'opportunità sia di godere, sia di affrancarsi da sé stessa, solamente continuando a porglisi di fronte. Non appena l'uomo, il *puruṣa*, praticando la discriminazione e la riflessione scopre di essere del tutto differente da *prakṛti*, costei gli si ritrae d'innanzi, per non farsi più vedere, lasciandolo nel suo più completo isolamento conoscitivo.

L'uomo nella *Pūrva* o *Karma Mīmāṃsā*

Non di certo facile è il compito di introdurre il concetto di uomo nella scuola della *Mīmāṃsā* ritualista. In effetti, tecnicamente, la struttura dell'uomo individuale come esposta dalla *Mīmāṃsā*, non si discosta grandemente dalle considerazioni fatte per Nyāya e *Vaiśeṣika* (Radhakrishnan-Raju, 2005: 286), quand'anche la prerogativa più interessante di questo *darsāna* è la visione di uomo come sacrificatore. Si ricordi, anche che la nozione espressa all'inizio, dell'uomo come essere pensante e pianificatore, si sposa più che con altri, proprio con la *Mīmāṃsā*.

Una precisazione iniziale è che la *Mīmāṃsā* è un *darsāna* realista, con forti connotazioni epistemologiche, infatti crede fermamente anche nella vali-

dità della percezione diretta (*pratyakṣa*), con risultante difesa della realtà del mondo con tutti i suoi oggetti. Grande importanza ha la stretta attinenza alle sezioni ritualistiche dei testi vedici (*āgama*), soprattutto i *Brāhmaṇa*, all'interno dei quali si occupa, in special modo, della complessa rete delle ingiunzioni (*vidhi*).

In ogni modo, l'attenzione della *Mīmāṃsā*, soprattutto nelle sue fasi più arcaiche, è alla piena e stretta aderenza al *dharma*, nonché l'indagine sulla sua natura (*Mīmāṃsāsūtra* I.1.1). Ciò conduce a identificare il *dharma* con l'oggetto dell'ingiunzione (*codanā*) (*ibid.* I.1.2), ovvero l'attività rituale compiuta nel sacrificio (*yāga*). Queste ingiunzioni sono indirizzate dalla scrittura agli uomini che ne hanno titolo (*adhikārin*), i quali sono così investiti di un onore-onere (*adhikāra*), che permette e ordina loro l'attività rituale come unico mezzo per raggiungere la meta ultima (Clooney, 1990: 179-187).

È vero che già lo *Śatapatha Brāhmaṇa* (VII.5.2.23) aveva affermato che la marcia in più dell'uomo è la sua capacità di compiere attività rituali, ossia particolari generi di azioni non aperte a risultati immediati, bensì a speranze e aspettative future (*kālantaraphala*). Effettivamente il frutto non si ottiene immediatamente (*āsanna*), anzi va, come dire, a formare un conto bancario karmico, a implementare una potenza invisibile (*apūrva*), capace di rimanere latente fino al momento opportuno. Tuttavia questa qualifica speciale non è totale e indiscriminata per il genere umano *in toto*. Il *Veda* stesso ingiunge che solo gli appartenenti alle prime tre caste possano approcarsi a esso. Naturalmente, il *Veda* è l'unico strumento atto a donare la corretta conoscenza di cosa sia il *dharma*; per cui chi non ha accesso al *Veda*, non ha idea di cosa sia il *dharma*, compiuto il quale si giunge ai cieli.

Le sentenze vediche inneggianti all'azione (*vidhivākyā*), sono pregne di significato, perché contengono una voce verbale coniugata con una delle tipiche desinenze ingiuntive (*vidhipratyaya*): l'ottativo (*vidhili*), l'imperativo (*lo*) e i gerundi (*tavyat-tavyāniya*). L'ascolto di queste frasi, provoca in colui che è qualificato e desideroso di un frutto, uno stimolo (*bhāvanā*) a compiere inevitabilmente l'azione, la quale racchiude in sé un obiettivo da raggiungere (*sādhya*), un mezzo per raggiungerlo (*sādhana*), così come un processo e delle modalità atte ad attuare il tutto (*itikartavyatā*).

Come Halbfass ci fa rammentare (1991: 276-277), nel commento di Śabara agli aforismi della *Mīmāṃsā*, il termine *puruṣa* è usato in entrambe le sue accezioni: per distinguere l'uomo dagli altri esseri viventi e come principio spirituale che risiede nell'uomo. Questo termine è appunto sinonimo di *ātman*, l'ente capace di sopravvivere alla morte corporea, consono a rac-

cogliere e usufruire dei risultati dei meriti sacrificali, pertanto dipinto sia come fruitore (*bhoktr*), sia come attore (*kartr*).

Resta da prendere in considerazione anche il fatto che un primo distacco dall'idea di possesso (*svāmītvā*) dei frutti dell'azione, sta nella rinuncia a essi (*tyāga, utsarga*), al fine di penetrare sempre più a fondo le profondità del *dharma* (Heesterman, 2000: 150-151). È vero, a tal proposito, che l'uomo compie un sacrificio, che consiste nell'offrire nel fuoco sacrificale delle sostanze a certe divinità, accompagnando il tutto dalla recita di formule vediche (*mantrapūrvakadravyatyāga*). In quest'attività, l'uomo che sacrifica, pronuncia un *mantra* con il nome della divinità a cui il rito è volto, al dativo (*sampradāna*), con l'aggiunta della formula: "questo non è mio" (*idam na mama*). Con questa azione il sacrificatore libera la sostanza oblata dal suo precedente possesso (*svādhikāratyāgapūrvaka*) e consegna, senza possibilità di ritorno, la stessa al dominio di qualcun altro (*parādhikārasthapanā*), perdendo definitivamente la sua autorità su di essa.

L'obbiettivo finale dei *Mīmāṃsaka* sembra, agli albori della scuola, essere il raggiungimento dei cieli (*svarga*), che può avvenire col solo compimento dei riti. In effetti, le tinte con le quali è dipinto lo *svarga*, da Kumārila Bhaṭṭa e i suoi seguaci, ricordano più da vicino una dimora eterna, più che una stazione, per quanto piacevole. Nel *Tāntravārtika* egli propone la sua idea di *svarga*, indicandolo come il luogo privo di ogni genere di dolore, dove si ottiene qualsiasi cosa solo desiderandola. Tuttavia, gli autori di questo *darsāna*, gradualmente accettano una concezione della liberazione finale (*niḥśreyasa*) indipendente dai cieli. Sta di fatto che il raggiungimento dello *svarga* è frutto di sacrifici, che, però, per essere compiuti devono presupporre un desiderio (*kāma*) di ottenere il frutto che il rito è capace di concedere. Per questa ulteriore trappola rappresentata dal desiderio, anche i *Mīmāṃsaka* furono costretti ad accettare una liberazione finale.

Per i seguaci della *Mīmāṃsā*, la liberazione consiste nell'affrancamento da tutte le condizioni limitanti, tra le quali il corpo, le relazioni e quant'altro. Allora, l'uomo per avere il dominio totale sul suo apparato psico-fisico, abbisogna di una consapevolezza di esso, la quale è parte della rete a maglie strette dei legami, che perciò deve di necessità essere eliminata.

Come già si diceva, la concezione del sé propria della *Mīmāṃsā*, come del resto del corpo e della psiche, ricalca il punto di vista di Nyāya e Vaiśeṣika: gli *ātman* sono innumerevoli sostanze (*dravya*) eterne, legate a un corpo reale in un mondo altrettanto reale. La conoscenza o la coscienza non sono la natura (*svarūpa*) del sé, bensì qualità avventizie, che sorgono in determina-

te circostanze. Il sé può essere colto da una commistione tra conoscenza e azione. Pur tuttavia, non può essere conosciuto come qualsiasi altro oggetto, bensì, secondo Kumārila il sé, come soggetto, carpisce sé stesso come l'oggetto di un'auto-consapevolezza. Il parere, invece, dell'altro grande esponente *Mīmāṃsaka*, Prabhākara, è che il sé è luce a sé stesso (*svayamprakāśa*), per cui non può divenire l'oggetto di qualsivoglia cognizione, ma rimane costantemente soggetto conoscitore.

Il sé è soggetto alla legge della retribuzione del frutto delle azioni. Il corpo fisico è la base concreta, sulla quale il sé raccoglie le conseguenze delle azioni compiute (*bhogaśatana*), mentre il corpo sottile, compreso l'organo interno, i soffi vitali e i dieci sensi, rappresenta lo strumento (*bhogaśādhana*) in grado di soffrire o gioire di quei frutti karmici.

Nello *Ślokaśrīti*, Kumārila scrive (V.18.1) che il sé non ha una relazione diretta (*sākṣātsambandha*) con l'attuazione di attività rituali quali il sacrificio, bensì, tale legame, è rappresentabile solo grazie a una funzionalità indiretta (*lakṣaṇāvṛtti*) col tramite del corpo. Per questo motivo, per quanto è pertinente alla conoscenza metafisica, Kumārila ne ammette una sua peculiare, concernente la natura del sé come agente dell'atto rituale, legato indirettamente all'azione grazie al corpo.

L'uomo nell'Uttara Mīmāṃsā o Vedānta

Siamo infine giunti a trattare il *Vedānta*, ossia la metafisica vera e propria. Di certo, non basterebbero volumi interi per descrivere, anche sommariamente, la concezione dell'uomo in questo punto di vista, ancorché daremo qualche ragguaglio. Nella nostra presentazione avremo modo di parlare solo della scuola del *Vedānta* non-duale (*advaita*), che vede nella celeberrima figura di Śaṅkarācārya, la sua punta di diamante. Non si dimentichi però, che esistono altri otto indirizzi della metafisica, facenti capo a personaggi non meno illustri e carismatici.

Due sono le questioni da porre innanzi: le analogie della visione cosmologica del *Vedānta* con il *Sāṃkhya*, e la totale fedeltà di ognuna delle otto che vedāntiche all'insindacabile autorità delle *Upaniṣad*. Quest'ultima viene letterariamente riversata nella compilazione dei *Brahmasūtra*, il cui primo aforisma (I.1.1) è un vero e proprio manifesto programmatico del *darśana*: "E ora, dopo di ciò, vi è il desiderio di conoscere il supremo".

Fin dalle origini, l'uomo ha sempre sentito la necessità di indagare, una

pulsione irrefrenabile al conoscere ogni cosa gli si parava d'innanzi. In questa costante ricerca egli non tralasciò di includere sé stesso come oggetto d'esame. L'essere umano, per verificare la propria vera essenza, partì dall'analisi del suo corpo fisico, passando per i sensi, i soffi vitali e la mente. Scartando, man mano, tutte queste facoltà e funzioni, realizzò che la sua reale e intima essenza era del tutto differente (*anyad eva*) dall'aggregato psico-fisico, ovvero sia un principio immutabile, eterno, costantemente presente e sempre vigile, dalla natura di conoscenza e verità, indifferente, perché privo di ogni relazione con chichessia (*Chāndogya Upaniṣad* VIII.7.1-VIII.12.6). L'uomo contemplativo colse la sua identità con questo essere inalterabile mediante una via apofatica (*niśedhamukhena*), negando cioè tutto quanto diverso da sé (*atadvyāvṛtti*), fino a giungere al soggetto negante stesso (*apavādāmātrasvarūpa*), senza parti (*niṣkala*), né differenze (*advaita, nirvīśeṣa*), fondamento inalterabile di ogni possibilità.

Questi è il *Puruṣa* universale all'interno del *puruṣa* individuale, la vera e intima natura di ogni essere, proprio come Śaṅkara stesso parafrasa, commentando la *Īśa Upaniṣad* (16): "... [si dice] *puruṣa* in quanto ha l'aspetto di un uomo, oppure poiché permea l'intero universo in forma di soffio vitale o intelletto. O ancora, [si dice] *puruṣa*, dal momento che giace nella città della [ovvero il corpo] e io sono quello". Ancora Śaṅkara, commentando il *Vedānta Sūtra* (I.3.25), specifica che in un passaggio della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.4.9), la parola *manuṣya* indica quell'essere vivente diverso dalle divinità e contraddistinto da una speciale eleggibilità allo studio della scienza suprema (*brahmanīdyā*), il che lo qualifica come creatura privilegiata sulla via della liberazione.

L'*Advaita Vedānta* assume questo punto di vista durante tutta trattazione della sostanziale differenza del supremo (*brahman*) dall'universo fenomenico e dalla fondamentale immota e vigile presenza di *ātman* come testimone (*sākṣīcāitanya*). Il punto di vista, però, si muta da relativo ad assoluto, allorché non vi è più alcuna dicotomia tra corpo, elemento psichico ed elemento spirituale, bensì si realizza che nulla vi è al di fuori di *ātman-brahman*: "il *brahman* è in verità ogni cosa" (*Chāndogya Upaniṣad* III.14.1).

In definitiva, tutto il punto di vista dottrinale *Advaita* si potrebbe riassumere nella predicazione dell'identità dell'anima individuale (*jīvātman*) con quella universale e suprema (*paramātman*), perseguibile esclusivamente attraverso un processo conoscitivo. In effetti, nulla di nuovo ha da conquistare l'essere umano, tutt'al più deve eliminare, scrostare dalla sua natura immacolata delle false sovrapposizioni (*adhyāsa*) che si è auto-creato. È per

questo che la realizzazione di *Puruṣa*, da parte di *puruṣa* non è un ottenimento di ciò che non si possedeva (*aprāptaprāpti*), ma anzi un riconoscimento (*pratyabhijñā*) di ciò che già si era (*prāptaprāpti*).

Anche se dal punto di vista puramente vedāntico l'uomo individuale è mera illusione (*mithyā*), mentre verità ultima (*satya*) è solo l'uomo universale, cionondimeno il *Vedānta* sviluppa una complessa dottrina sia cosmologica, sia epistemologica, al fine di spiegare come l'illimitato, infinito uno, appaia divenire limitato, finito e molteplice.

La molla scatenante di quest'auto suggestione, di questo spontaneo velamento, pare insondabile e inesprimibile, tanto da poter essere imputato alla sola natura beata di *brahman*: "[Diviene] come il mondo per esclusivo divertissement (*līlā*)" (*Brahmasūtra* II.1.33). In ogni modo, questo processo sembra creare all'interno dell'assoluto, che, essendo senza parti, è privo d'interno ed esterno, delle increspature, la prima delle quali è una potenza, una consapevolezza di essere e un desiderio di uscire dal suo isolamento. Questa potenza incantatrice (*māyā, prakṛti*), altresì chiamata ignoranza della propria natura (*avidyā*), è così aderente all'assoluto stesso da non esserne davvero differente. Egli, innamorandosene, dà il via al processo di manifestazione. Il supremo, che era privo di ogni caratteristica e attributo, diviene dotato di essi e desidera manifestare, proprio grazie a quella matrice che lo sta offuscando. Diviene così *Īśvara*, il Signore, l'unico capace di controllare e dominare quella potenza seduttrice. Questo unico essere manifestatore (*māyāvin*) contraddistinto dalla sua sola potenza (*māyāśakti*), quando rappresenta la causa dell'universo (*kāraṇa*), allora è denominato *Īśvara*, mentre come corrispondente causale nella condizione individuale, si chiama *prājña*. Questa è la situazione nota come sonno senza sogni (*suṣupti*), nella quale l'anima individuale fa esperienza della sola gioia dell'ignoranza, mediante un corpo adeguato, sostanziato di beatitudine (*ānandamayakośa*).

Subito, il Signore, adjuvato dalla sua potenza, comincia a produrre la manifestazione, dando origine ai cinque elementi sottili (*apañcikṛtamahābhūta*). Questi, analoghi ai *tamātra* del *Sāṃkhya*, hanno tre diverse sfaccettature, ognuna delle quali è dominata da un *guṇa* inerente a *māyā*. Quando vi è prevalenza della parte pura e luminosa (*sāttvika*), si manifestano le cinque facoltà di sensazione e l'organo interno (*antahkaraṇa*). Quest'ultimo, diversamente dagli altri punti di vista, è nel *Vedānta* quadri-funzionale. All'intelletto (*buddhi*), al senso dell'io (*aḥamīkara*) e alla mente (*manas*), dalle medesime capacità citate per il *Sāṃkhya*, si aggiunge la funzione di ricordo, chiamata in questo caso *citta*.

In seguito, la porzione dominata dal *rajās* degli elementi sottili, origina le cinque facoltà di azione e i cinque soffi vitali. Questa condizione è, nell'universale *Hiraṇyagarbha*, e, nell'individuale, il principio luminoso (*taijasa*), il quale fa esperienza del mondo onirico (*svapna*), mediante un aggregato dei tre involucri che formano il corpo sottile (*liṅga* o *sūkṣmasārīra*): l'involucro fatto di intelletto (*vijñānamayakośa*), l'involucro fatto di mente (*manomayakośa*) e l'involucro sostanziato di soffio vitale (*prāṇamayakośa*).

Il passo successivo è arrivare alla manifestazione dei cinque elementi grossolani, mediante una quintuplicazione (*pañcīkaraṇa*) degli elementi sottili. In essa accade che ognuno dei cinque elementi sottili si separa in due porzioni identiche. Una rimane tale e quale e inalterata, mentre l'altra si divide in quattro sezioni. A questo punto ogni quadruplica sezione di ogni elemento, va a occupare una sezione di un altro elemento, tanto che avremo questo quadro: una metà dell'elemento rimane dominio esclusivo di quel particolare *bhūta*, mentre l'altra quadruplica metà è occupata da una porzione di ognuno degli altri quattro elementi. Cosicché ogni elemento grosso, non è completamente puro, ma anzi, mescolato a ognuno degli altri elementi in questa proporzione: $\frac{1}{2}$ nella prima metà e nella seconda quattro parti da $\frac{1}{8}$ dell'insieme completo o $\frac{1}{4}$ del solo mezzo insieme.

Anche in questa condizione abbiamo due lati della medaglia: all'aspetto universale dello stato più concreto, troviamo l'essere identificato alla totalità delle possibilità fisiche, *Virāt*, il "macrantropo", il cui corrispettivo individuale è *viśva*, il "micrantropo", per usare un neologismo. In tale condizione il *jīva* fa esperienza del mondo proprio della veglia (*jagrāt*) per mezzo di un corpo fisico (*sthūlasārīra*), nato dall'unione dei semi parentali, e nutrito dal cibo, formante l'involucro più esteriore (*annamayakośa*).

Il sé, *ātman, puruṣa*, l'essenza più interiore dell'uomo, è sempre identico a sé stesso, il quarto (*turīya*), ovvero ciò (*tat*) che sta al di là di veglia, sogno e sonno profondo, essendo il principio spirituale testimone di ognuno di queste condizioni. Questo stesso essere indefettibile è, secondo l'*Advaita Vedānta*, la sola metà dell'esistenza, nonché la vera condizione originaria dell'uomo: "... pacifico, sereno, non duale; [i saggi] lo considerano il quarto: egli è il sé, questi è ciò che deve essere conosciuto..." (*Māṇḍūkya Upaniṣad* 7).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Clooney Francis X. S. J., *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Sammlung De Nobili, Vienna, 1990.
- Chatterjee Satischandra-Datta Dhirendramohan, *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta, 1984 [VIII ed., I ed. 1939].
- Eliade Mircea, *Lo Yoga, immortalità e libertà*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1995 [I ed. Paris, 1954].
- Frauwallner Erich, *History of Indian Philosophy*, vol. II, Motilal Banarsiddass, New Delhi, 2008 [I Indian ed. 1973].
- Guenon René, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, Adelphi, Milano, 1992 [I ed. Paris 1925].
- Hacker P., "A Note on Śāṅkara's Conception of Man", in *German Scholars on India*, vol. 1, Chaukhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1973, pp. 99-106.
- Halbfass Wilhelm, "Anthropological Problems in Classical Indian Philosophy", *Beiträge zur Indienforschung*, Ernst waldschidt zum 80. Geburtstag Gewidmet, Berlin, 1977, pp. 225-236.
- Halbfass Wilhelm, *Tradition and Reflection*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1992 [I ed. Albany 1991].
- Heesterman Jan C., "The Sacrificer in Ancient Indian Ritual. The View of Mīmāṃsā", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud und Ostasiens*, vol. XLIV, 2000, pp. 135-155.
- Keith Arthur Berriedale, *Indian Logic & Atomism*, Oriental Reprint, Delhi, 1977 [I ed. Oxford 1919].
- Radhakrishnan S. and Raju P. T., *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*, Harper Collins, New Delhi, 2005 [V ed.].
- Sharma R. P., *Human Personality in Ancient Indian Thought*, Kanishka Publishers, New Delhi, 2001.

ASPETTI DELLO SPIRITO NELLA TRADIZIONE ISLAMICA

Il lessico arabo classico è costituito da termini che si richiamano a delle radici, per lo più trilittere, a partire dalle quali si formano secondo uno schema generale piuttosto meccanico di aggiunte vocaliche e consonantiche; questi termini assumono significati specifici che hanno comunque qualcosa in comune con tutti gli altri con i quali condividono la radice, dalla quale sono considerati dei derivati, indipendentemente dal fatto che tali derivazioni siano dirette o mediate. Questa generale convinzione è stata messa in discussione da alcuni linguisti, sulla base sia di peztonzioni di principio,¹ sia di analisi formali che, per quanto dotte ed accurate, non consentono una sintesi in grado di fornire risposta a tutti gli aspetti del problema;² non è nostra intenzione sviluppare l'argomento in questa sede: ci limiteremo a registrare la continuità tra radice e sensi dei singoli vocaboli nel caso che qui ci interessa, quello della radice *r-w-h*, dalla quale deriva la parola araba che traduciamo abitualmente con "spirito," e cioè *rūh*.

Il senso di questa radice appare collegato all'aria ed al movimento: la prima forma del verbo significa infatti "essere ventoso," quindi "essere fresco e piacevole," detto di luogo in cui il vento allevia la pesantezza del clima; è evidente qui la componente che definiamo etnolessicale, la serie dei sensi derivati essendo facilmente comprensibile nel contesto climatico dell'area nella quale la lingua è nata e si è sviluppata: altro senso derivato dal primo, e leggibile nello stesso modo, è "essere attivo, agile, pronto," stato evidentemente legato alle condizioni climatiche: un eccesso di calore non favorisce certo l'attività, fisica come mentale. Se passiamo

¹ Come nel caso del rifiuto ideologico del «mythe néo-leibnitien» in J. Dichy, *Sens des schèmes et sens des racines en arabe: le principe de figement lexical (PFL) et ses effets sur le vocabulaire d'une langue sémitique*, in «La polysémie ou l'empire des sens: lexicque, discours, représentation», sous la direction de S. Rémy-Giraud et L. Panier, P.U. Lyon 2002, pp. 189-210, in particolare pp. 191 e segg.

² Ci riferiamo in particolare al pur per parecchi versi stimolante ed interessante articolo di P. Larcher, *Où il est montré qu'en Arabe classique la racine n'a pas de sens et qu'il n'y a pas de sens à dériver d'elle*, in «Arabica» 42 (1995), pp. 291-314.