

ALLA RICERCA DEL “SÉ”. RIFLESSIONI SULLA “PARABOLA DEL CARRO” DELLE UPANISAD E SUL “MITO DELLA BIGA ALATA” DI PLATONE, DA UNA LETTURA DI SIMONE WEIL

DOI: 10.7413/18281567015

di Graziella Di Salvatore

Università degli studi di Teramo

In pursuit of the “self.” Reflections on the “Allegory of the carriage” of the Upanishad and the “Myth of the winged chariot” of Plato, from a reading of Simone Weil

Abstract

The article aims to analyze, through direct study of the texts and philosophical interpretation of Simone Weil, the common ground between the legend of the “Allegory of the carriage”, contained in the Katha Upanishad and “The Myth of the winged chariot” contained in Plato's Phaedrus, in pursuit of a spiritual connection between the Hindu and Greek culture in the shared thinking about soul.

Keywords: self, carriage, winged chariot, myth, spiritual.

*“Ciò è l'essenza più fine. È il sé di tutto il mondo.
È la realtà. È il Sé. Tu sei ciò, Śvetaketu”
(Upanisad, Chāndogya)*

*“Era impossibile che qualcosa avesse intelligenza ma fosse separato dall'anima (...).
Questo mondo è un essere vivente dotato di anima, di intelligenza”.
(Platone, Timeo)*

*“La necessità è il velo di Dio”
(Simone Weil, L'ombra e la grazia)*

Cenni introduttivi

In uno dei *Cahiers* più emblematici non destinati al pubblico, sui quali soleva annotare anche in sanscrito i suoi pensieri più intimi e profondi, la filosofa francese Simone Weil osservava come, «se si discende in se stessi, si scopre di possedere esattamente ciò che si desidera»¹.

Questa riflessione nasceva come noto dalla lettura degli antichi testi sacri vedici (in particolare le *Upaniṣad* e la *Bhagavad Gītā*)² che dal 1941 la scrittrice andava studiando e su cui andava riflettendo (comparativamente e parallelamente al pensiero mistico, greco e cristiano), spinta *in primis* da una probe ricerca spirituale della “Verità”.

Prenderemo qui il pensiero filosofico della Weil, incentrato come noto sull’idea di *metaxú*³ (avverbio greco che significa “nel mezzo”, “mediazione tra”), come punto di riferimento, diretto o anche indiretto, quale “mezzo” a sua volta “intellettivo”, per permetterci di effettuare una lettura comparativa del “sé interiore”, tra il pensiero orientale (specificatamente di matrice induista) e quello occidentale (specificatamente di matrice greca). La nostra attenzione agli *input* del pensiero weiliano è giustificata anche dal fatto che la scrittrice francese, prima e forse più di ogni altro pensatore occidentale, è riuscita ad individuare sotto una comune ricerca spirituale, in modo davvero peculiare ed encomiabile, assonanze e dissonanze tra le due civiltà, proprio all’insegna,

¹ S. WEIL, *Quaderni III*, in EAD, *Quaderni. Volume primo*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1982, p.226. L’opera, come noto, è la traduzione italiana di EAD, *Cahiers*, I, Plon, Paris 1951, contenente i *Quaderni di Marsiglia I-IV*.

² Per uno studio approfondito del pensiero weiliano e i testi vedici cfr. in particolare L. KAPANI, *Simone Weil lettrice des Upaniṣad Vediques et de la Bhagavad Gita: l’action sans désir et le désir sans objet*, in «Chaiers Simone Weil», n°2, pp.95-119; A. DEGRACES-FAHD, *La langue des Upaniṣad chez Simone Weil*, in M.BROC-LAPEYRE (a cura di), *Recherches sur la philosophie et le langage. Simone Weil et les langues*, Grenoble 1991, pp.89-117; C. ZAMBONI, *Sull’azione non agente: Simone Weil lettrice della Bhagavad Gita*, in A.A.V.V., *Azione e contemplazione: scritti in onore di Ubaldo Pellegrino*, Ipl, Milano 1992, pp.131-146.

³ Sul concetto di *metaxú* in Simone Weil, cfr. tra i numerosi studi: B. HALDA, *L’evoluzione spirituelle de Simone Weil*, Beauchesne, Paris 1964; S. QUINZIO, *La Grecia di Simone Weil*, in «Tempo presente», nn.9-10, Roma 1967; E. PASSERIN, *L’itinerario spirituale di Simone Weil*, in “Studium”, n°10, Roma 1969; J.P.LITTLE, *Heraclitus and Simone Weil: the armony of opposites*, in “Forum for Modern Languages Studies”, anno 5, n°1, 1969; ID., *The theme of mediation in the writings of Simone Weil*, Ph. D. Thesis, Univ. Of Duram, 1970; S. FRAISSE, *Simone Weil et le monde antique*, in G. KAHN (a cura di), *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, Aubier-Montaigne, Paris 1978; E.O.SPRINGSTED, *Christus mediator, the platonic doctrine of mediation in the religion and philosophy of Simone Weil*, A dissertation submitted to the faculty of Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, 1980; M. TOMIHARA, *La transposition grecque de mediation dans la pensée religieuse de Simone Weil*, Thèse inedite, Université de la Sorbonne, Paris 1982; A.C.PEDUZZI, *I Greci di Simone Weil*, in “Annali della facoltà di Lettere e filosofia”, Università degli Studi di Milano, Fascicolo 3, 1986; W. LUPPOLO, *Il senso della mediazione in Simone Weil*, in G. INVITTO (a cura di), *Le rivoluzioni di Simone Weil*, Capone, Lecce 1990; A.DANESE-G.P.DI NICOLA, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Ed. Dehoniane, Roma 1991; A. DEL NOCE, *Filosofi dell’esistenza e della libertà*, Giuffrè, Milano 1992; l’intero numero di “Filosofia e teologia”, anno VIII, Settembre-Dicembre 1994; G. DI SALVATORE, *L’inter-esse come metaxú e praxis. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 2006.

come dicevamo, del famoso concetto di “*metaxú*” (inteso più spiritualmente come l’elemento di “mediazione”, di diverso genere, tra l’essere umano e la divinità)⁴, presente appunto, come si vedrà, sia nel pensiero vedico sia nel pensiero greco.

In modo particolare, questo breve “esercizio filosofico” (che ovviamente non vuole avere la presunzione di esprimere la verità sul complesso argomento né essere esaustivo sullo stesso ma che vuole semplicemente indagare la tematica pur se solo parzialmente, quanto più possibile alla luce delle suggestioni orientali ed occidentali), sarà condotto mediante l’osservazione speculare e diretta di alcune pagine delle antiche *Upaniṣad* vediche e del pensiero mistico -e misterico- platonico (quest’ultimo considerato a pieno titolo, anche dalla Weil, come il «padre della mistica occidentale»⁵). Si tratta di pagine che riguardano, in modo particolare, l’esposizione dottrinale della metempsicosi e dell’emblematico e complesso rapporto dell’anima con la materialità corporale e con Dio.

L’anima di Dio nel mondo, ātman di Brahman

Le pagine di Platone e delle *Upaniṣad* che trattano del cosiddetto “sé interiore” (nel pensiero vedico *ātman*, nel pensiero greco “anima”) e che, come vedremo, parlano anche del suo rapporto con il cosiddetto “Sé superiore” (nel pensiero vedico *Paramātmán*, nel pensiero platonico Demiurgo) o in altri termini, più consoni alla nostra cultura occidentale contemporanea, che trattano del rapporto

⁴ *Metaxú* significa letteralmente “nel mezzo” e sta ad indicare mezzi fisici e non attraverso cui è possibile ricollegarsi, da parte del creato, al divino creatore. *Metaxú*, come cercheremo di dimostrare, è quel “ponte” di collegamento tra la materialità e lo spirito (cfr. sul punto, tra i tanti riferimenti, S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, pp.152-153); *metaxú* è l’*avātara* e la stessa pratica dell’*Aṣṭāṅga yoga* per il pensiero vedico, attraverso cui è possibile individuare in ogni cosa l’*ātman*; *metaxú* è il fuoco di Eraclito, sono i numeri pitagorici dell’ “aritmo-geometria” e il concetto di bello, di amore e di giustizia nonché l’anima del mondo descrittici da Platone nei suoi miti; *metaxú*, infine, è la stessa figura di Cristo, uomo e Dio allo stesso tempo. Per un’ampia analisi e discussione dell’importante concetto filosofico weiliano, che fungerebbe appunto da “mediazione” tra il mondo materiale e quello metafisico, cfr. anche, oltre che le già citate opere weiliane *L’ombra e la grazia* e *Cahiers* (di diversa numerazione) e *La Grecia e le intuizioni precristiane*, S. WEIL, *Lettera a un religioso*, Borla, Torino 1970; EAD, *I tre figli di Noè e la storia della civiltà mediterranea*, «Filosofia e teologia», anno VIII, n°3, settembre-dicembre 1994 e le discussioni e i riferimenti bibliografici contenuti in G. DI SALVATORE, *L’inter-esse come metaxú e praxis. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, cit. .

⁵ S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Rusconi, Milano 1974, p. 51. Annoterà la Weil (EAD., *Quaderno VII in Quaderni, Volume secondo* -a cura di G. GAETA-, Adelphi, Milano 1985, p. 276), a proposito di Platone, in riferimento al suo rapporto con la Religione misterica di matrice orientale: «Platone e i misteri. Caverna; *Rep. Libro VII*, allusione al “pantano”. *Fedro*, mito dell’anima “iniziato” usato di continuo. *Filebo*, “un certo Prometeo”. Carro nel *Fedro*, cfr. *Upaniṣad*, dunque tradizione. *Fedro*, reminiscenza, cfr. iscrizione orfica. Testa che sporge fuori dei cieli (...) non iniziati alla contemplazione. Questo mito rassomiglia a una prova d’iniziazione».

dell'anima con il corpo umano e con Dio, fanno riferimento a due famosi miti, a ben vedere molto simili, narrati rispettivamente nella *Kaṭha Upaniṣad* (risalente, molto probabilmente, al VI-V secolo a.C.)⁶ e nel quasi ad essa contemporaneo *Fedro* platonico (risalente al V secolo a.C.).

Essi trattano, come noto, della trasmigrazione dell'anima (o *ātman*) "oltre" l'avvenuta morte corporale, attraverso la sua ripetuta reincarnazione (metempsicosi) nei vari corpi ad essa successivi (come vedremo, secondo logiche e motivazioni specifiche di vario genere, legate alla cosiddetta "retribuzione karmica") e dunque riguardano, di conseguenza, la sua immortalità, di là della morte materiale. Nella descrizione della trasmigrazione dell'anima, inoltre, essi trattano anche della sua costituzione "sostanziale" e della particolare "condizione" in cui, una volta incarnatasi l'anima nel corpo, essa viene a trovarsi, a contatto con la mente cosiddetta "ordinaria" e con i sensi umani di cui, tuttavia, in entrambe le visioni del mondo, ogni individuo "non solo" e dunque "anche" (in modo pertanto relativo e non assoluto) si costituisce⁷.

Così, letteralmente, la *Kaṭha Upaniṣad* recita:

«Riconosci il sé come il viaggiatore in un carro. Il corpo è il carro. L'intelletto è il cocchiere, la mente (...) le redini. I sensi, così si dice, sono i cavalli; gli oggetti dei sensi sono il terreno; l'insieme di sé, mente e sensi i saggi chiamano 'colui che prova piacere'. I sensi di colui che non comprende, la cui mente è instabile, sono controllati

⁶ Le *Kaṭha Upaniṣad*, raggruppate nel *Kṛṣṇa Yajurveda* ("Yajus" formula sacrificale; "veda" sapienza, conoscenza) nere, sono considerate come noto dall'induismo tra le 14 *Upaniṣad* vediche più antiche, conclusive del periodo vedico che in esse viene filosoficamente discusso (*Vedānta*) appartenenti alla tradizione "Śruti", ossia rappresentanti le Verità che sono state direttamente "rivelate" all'uomo mistico dal Divino e che, anticamente fino alla modernità, venivano trasmesse oralmente ed esotericamente all'allievo iniziato dal suo personale Maestro. Sul punto cfr. S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, Magnanelli, Torino 2011, p. 163. *Upaniṣad*, in una sua nota interpretazione, significherebbe "sedersi vicino ai piedi" del Maestro ("niṣad", sedere; "upa", vicino ai piedi), per ascoltare la Parola spirituale dell'Assoluto e ricevere l'insegnamento. Cfr. ancora Ivi, p. 366s.; G. LA ROSA (a cura di), *Dizionario delle religioni orientali*, Garzanti ed., 1993, p. 340.

⁷ L'"anche", a ben vedere, è un'espressione assai utilizzata nel pensiero yogico per comprendere che, oltre ai sensi e alla mente ordinaria, esiste "qualcos'altro". Quest'"altra presenza", nell'uomo, come vedremo medesimamente meglio di seguito, è definita dalla cultura yogica come "Il Testimone o l'Osservatore silenzioso" ed è appunto l' *ātman* (o anima).

come cavalli bizzarri. Ma i sensi di colui che comprende, la cui mente è stabile, sono ben controllati come cavalli docili»⁸;

e così, analogamente, il *Fedro* platonico descrive:

«Si immagini l’anima simile a una forza costituita per sua natura da una biga alata e da un auriga. I cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e nati da buoni, quelli degli altri sono misti. E innanzitutto l’auriga che è in noi guida un carro a due, poi dei due cavalli uno è bello, buono e nato da cavalli d’ugual specie, l’altro è contrario e nato da stirpe contraria; perciò la guida, per quanto ci riguarda, è di necessità difficile e molesta»⁹.

Come sappiamo, continuando a leggere il mito platonico della “Biga alata”, ciascun’anima, viaggiando in un carro verso l’Iperuranio o il “cielo divino” (il cosiddetto “Mondo delle idee” dove tutti i principi, appunto, sono contemplabili in modo perfetto ed assoluto, in quanto espressione dell’ “in Sé”cosmico), trainata in questo suo viaggiare dal cavallo meno impulsivo (quello bianco), ad un certo punto, a causa dell’imbizzarrimento dell’altro cavallo (quello nero) e non essendo più in grado di controllare la traiettoria del suo viaggio, cade dal carro alato sulla terra e si reincarna in un corpo. Prima di ogni altra cosa, la narrazione del mito platonico ci descrive ed evidenzia quindi la qualità di cui, secondo il filosofo greco, l’anima si costituisce, tripartita in: *anima concupiscibile* (la

⁸ A. CERINOTTI (a cura di), *Upaniṣad. La via della liberazione*, ed. Acquarelli, Prato 1997, p. 81. Un’altra traduzione della *Kaṭha upaniṣad*, recita: «conosci l’ātma come il padrone di un carro e il corpo, invero, come il carro stesso. Conosci invero l’intelletto come il carrettiere e la mente come la stessa briglia. I sensi li chiamano i cavalli; in relazione a loro gli oggetti sono le strade. Quando [il riflesso dell’ātman] è congiunto con il corpo, con i sensi e con la mente, i saggi lo chiamano: il fruitore. Ma colui il quale è privo di discernimento, in quanto di continuo [congiunto] con una mente indisciplinata, per costui i sensi sono privi di controllo come per il carrettiere [lo sono] i cavalli bizzarri. Invece colui, il quale è dotato di discernimento, avendo la mente disciplinata, per costui i sensi sono sotto controllo come per il carrettiere [lo sono] dei cavalli mansueti» (RAPHAEL -a cura di-, *Upaniṣad*, Bompiani, Milano 2010, p.835). sempre sul punto, analogamente la *Maitry Upaniṣad*, parlando del *Puruṣa* e della creazione di Brahman afferma: «Questi stessi organi di percezione (buddhīndriya) sono le sue briglie, gli organi di azione (karmendriya) sono i suoi cavalli, il corpo è il carro, la mente è il conduttore, il temperamento è lo sprone. L’intelletto è l’auriga e certamente, venendo da lui così condotto, questo corpo erra [nel divenire ciclico muovendosi] come la ruota [azionata incessantemente] dal vasaio. [In tal modo] questo corpo è come dotato di consapevolezza ma è [l’ātma] il suo vivificatore» (*Maitry Upaniṣad, Seconda Prapāthaka*, 6.6, Ivi, p. 1125).

⁹ PLATONE, *Fedro*, in ID., *Opere complete* (a cura di E.V.MALTESE), Ed. Newton, Roma 1997, pp. 457-459.

parte istintiva dell'anima, raffigurata dal ribelle cavallo nero), *anima irascibile* (la parte emotiva dell'anima, più spirituale rispetto alla precedente, raffigurata dal cavallo bianco) e *anima razionale* (la parte intellettuale dell'anima, raffigurata dall'auriga, che dovrebbe governare e guidare le altre due parti). Come noto, questa esposizione platonica della struttura "interna" e allo stesso tempo "completa" dell'anima e, con essa, della metempsicosi che causalmente (o karmicamente, appunto, per il pensiero yogico) si verificherebbe di corpo in corpo, nasce culturalmente dall'influenza, in Platone, della cosiddetta "Religione misterica", di diversa matrice filosofica (eleusina, orfico-pitagorica, apollinea e dionisiaca) e come altresì noto, la "Religione misterica" greca, nelle sue differenti diramazioni successive e specificazioni, risale originariamente al pensiero orientale.

Dall'osservazione diretta dei due miti, infatti, è facile rilevare come anche le due narrazioni evidenzino alcuni elementi speculativi e risolutivi "comuni"¹⁰, tanto che, come sostiene anche la stessa Simone Weil nei suoi lavori più prettamente mistici, essi esprimono forse non solo un *idem sentire* spirituale comune¹¹, ma testimoniano anche la possibilità di un effettivo collegamento avvenuto tra le due antiche civiltà¹². In modo particolare sia Platone sia le *Upaniṣad* tentano analogamente di spiegare, assieme all'affermazione della metempsicosi, la duplice natura che costituisce l'essere umano e tutto il creato esistente, dotato secondo Platone di anima e di corpo (e sviluppatosi nel "mondo della natura" quale espressione del cosiddetto "mondo delle idee")¹³, o dotato, secondo le *Upaniṣad* yogiche e la dottrina filosofica del *Sāṃkhya* ad esse necessariamente

¹⁰ Per un'analisi dello stretto collegamento tra le due civiltà attraverso i culti misterici greci, oltre al pensiero weiliano, cfr., tra i diversi, E. SCHURÉ, *I grandi iniziati*, vol. I e II, Laterza, Roma-Bari 1995 e G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come metaxú e práxis. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt*, Giappichelli, cit., p. 11ss. .

¹¹ In un suo recente lavoro, Amadio Bianchi ribadisce a gran voce come, ad un certo livello di ricerca spirituale, «ESISTE SOLO UNA VERITÀ, MA I SAGGI LA CHIAMANO CON DIVERSI NOMI» (A. BIANCHI, *La scienza della vita. Lo Yoga e l'Āyurveda*, SpazioAttivo, Vicenza 2010, p. 104.

¹² A tal proposito, sottolinea tra i tanti riferimenti la Weil: «in effetti i mistici di quasi tutte le tradizioni religiose si ricongiungono fino all'identità (...), la contemplazione pratica in india, Grecia, Cina ecc., è soprannaturale quanto quella dei mistici cristiani (...).l'orfismo e il pitagorismo erano tradizioni mistiche autentiche. Così pure Eleusi»(S. WEIL, *Lettera ad un religioso*, Borla, Torino 1970). Raphael, analogicamente alla Weil, parla di "Unità della Tradizione", sottolineando proprio l' *idem sentire*, culturale e spirituale, tra le diverse civiltà. Sul punto cfr. direttamente RAPHAEL, *Unità della tradizione*, in ID., *Tat twam asi*, Āśram vidyā, Roma 2001, pp.74-86.

¹³ Come noto, questa duplicità distintiva tra "mondo delle idee" e "mondo della natura", che è il tema costante del pensiero platonico, nello specifico della co-presenza non solo nell'uomo ma anche nel mondo sarà esposta dal filosofo greco nel *Timeo* o "Mito della creazione".

collegata (evidenziando con ciò l'unità dei due percorsi speculativi filosofici, come recita la stessa posteriore *Bhagavad Gītā*¹⁴), di *prakṛti* (materia, non-sé, sostanza) e di *puruṣa* (spirito, sé, essenza). Entrambi i punti di vista filosofici, platonico e vedico, ammettono, dunque, all'unisono l'inevitabile presenza, persistente ed immortale, non solo nell'uomo ma anche in tutto l'esistente creato, di quella "goccia" del divino creatore, di quella scintilla divina che, appunto, potremmo definire anche come "sé" o "consapevolezza interiore". Per le suindicate dottrine, infatti, questa presenza del sé interiore è espressione diretta e sostanziale del "Sé superiore", del cioè cosiddetto *ātman* di *Brahman* (secondo la cultura vedica), o della cosiddetta "anima del mondo" del Demiurgo (secondo il pensiero misterico e in via più particolare platonico).

A proposito dell'*ātman*, un famoso passo della *Bhagavad Gītā*, sottolinea, per bocca dell'*avatāra* di Visnu Kṛṣṇa (come noto auriga spirituale di Arjuna, sul carro da quest'ultimo guidato per il combattimento)¹⁵, come «l'anima (il Sé) (che ha preso sede) nel corpo di ciascuno (...) è eterna e non può mai essere uccisa»¹⁶.

Questa dottrina dell'immortalità dell'anima, esposta in Occidente da Platone, viene sviluppata dal filosofo non solo nel *Fedro* ma anche nel *Fedone*, laddove si narrerà e si discuterà degli ultimi momenti di vita di Socrate. Sempre secondo la Weil, l'affermazione greca dell'immortalità dell'anima, legata alla sostanza qualitativa divina che la costituisce, verrà poi successivamente ripresa, attraverso i pensatori più vicini alle "religioni misteriche" greche (in *primis* Platone ma si

¹⁴ Sul punto cfr. direttamente S. RADHAKRISHNAN (a cura di), *Capitolo Secondo. Teoria del Sāṅkhya e Pratica Yoga* in EAD, *Bhagavad Gītā*, Ubaldini ed., Roma 1964, , pp. 121-159.

¹⁵ Da notare come analogamente all'*Upaniṣad* e al mito platonico, nella stessa *Bhagavad Gītā* compare nuovamente l'immagine terrena dell'auriga, questa volta rappresentata dalla divinità incarnata di Visnu Kṛṣṇa ("metaxù", per utilizzare ancora il concetto weiliano, tra l'essente e l'esistente), che guiderà spiritualmente Arjuna nella battaglia contro i suoi cugini. Anche in questo poema epico Kṛṣṇa ribadisce l'immortalità dell'anima (*ātman*) e allo stesso tempo la sua presenza nel mondo, effettuata dal suo divino creatore (ossia *Brahman*). Osserva sul punto, analogicamente a quanto andiamo osservando e come commenteremo di seguito, S. RADHAKRISHNAN nel commento alla *Bhagavad Gītā* (*Ivi*, p. 103) come «in tutta la letteratura induista e buddhista, il carro sta a indicare il veicolo psicofisico. I cavalli focosi sono i sensi, le redini ciò che frena, l'auriga poi è lo spirito ovvero il concreto Sé, l'*Ātman*. Kṛṣṇa l'auriga, è lo spirito in noi». Solitamente, quando nel pensiero vedico si parla di *avatāra* del divino si usa Viṣṇu al posto di *Brahman*, considerato il creatore cosmico. In merito alla funzione degli *avatāra* collegati a Viṣṇu cfr. di seguito *Infra* e anche S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., pp.392-393.

¹⁶ S. RADHAKRISHNAN (a cura di), *Bhagavad Gītā*, cit., p. 136.

pensi anche, ad esempio, a Eraclito e a Pitagora¹⁷), da altri pensieri spirituali e religiosi ad esse successivi, come ad esempio i pensatori del cristianesimo¹⁸.

Una visione trascendentale dell'uomo che, del resto, come accennavamo, pone appunto in evidenza la presenza dell'anima non solo negli esseri umani ma anche (ovviamente a diversi gradi e modalità) negli altri esseri viventi ed in tutte le altre cose create, come lo stesso Platone, ancora analogamente al sistema filosofico indù del *Sāṃkhya*, sostiene bene nel suo *Timeo* o “Mito della creazione”, parlando di “Anima del mondo”, immessa dal divino nella (e con la) creazione¹⁹.

Ciò significa che, per entrambe le culture, non solo tutta la materia esistente nel creato è espressione diretta dello “spirito creatore” (che appunto è *ātman* e allo stesso tempo essenzialmente Brahman, per utilizzare l'espressione vedica) ma, medesimamente, tale “spirito creatore” si cela anche sempre “oltre” essa, come sosteneva Platone parlando duplicemente del *mondo della natura*, “brutta copia” del *mondo delle idee*.

A tal proposito, il pensiero yogico della tradizione *Advaita Vedānta*²⁰, più chiaramente ed approfonditamente sostiene a gran forza l'esistenza “non-duale” della realtà, nel senso che tutto ciò che esiste è velato dall'illusione dell'apparenza (*Maya*)²¹ ed appartiene sostanzialmente ad un'unica essenza di fondo, che appunto si cela dietro di essa. In altri termini, la realtà materiale è solo una

¹⁷ Per un'analisi del pensiero weiliano in merito a Eraclito, Pitagora e Platone, sotto il profilo “misterico”, cfr. direttamente l'opera di S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit. Per un'ampia analisi e discussione degli autori da parte della scrittrice e degli studiosi del suo pensiero, cfr. anche G. DI SALVATORE, *L'inter-esse come metaxú e práxis. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt, La fondazione dell'inter-esse, Capitolo Primo*, cit., pp-7-60 e gli svariati riferimenti bibliografici in esso contenuti.

¹⁸ Come noto e come abbiamo rilevato in precedenza nella nota riferita al concetto di *metaxú*, secondo la scrittrice francese infatti, esisterebbe un diretto collegamento tra il pensiero greco (più chiaramente quello di Platone e delle dottrine misteriche), e il pensiero cristiano. La stessa Weil, nelle sue ricerche, ha evidenziato infatti analiticamente, nel pensiero greco, la presenza di intuizioni mistiche profonde che saranno poi elaborate e pensate in modo più completo dal cristianesimo. Sul punto cfr. in via generale EAD, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit. .

¹⁹ Sul punto cfr. direttamente PLATONE, *Timeo*, in ID., *Opere complete*, cit., pp.533-655. Per una lettura e discussione weiliana del punto cfr. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 137ss. In merito al rapporto creatore-creatura e alla *metaxú* tra i due elementi in Platone, specificatamente a proposito del “Mito della creazione” e in analogia al concetto di Trinità cristiano, a suo giudizio fortemente influenzato dal pensatore greco, rileva di seguito la scrittrice francese: «L'Operaio corrisponde bene al Padre, l'Amia del mondo al figlio e il Modello allo Spirito Santo» (*Ivi*, p. 112). Sulla lettura weiliana del “Mito della creazione” platonico cfr. anche, tra i tanti riferimenti sparsi nelle varie opere, S. WEIL, *Quaderno VII*, in EAD., *Quaderni, Volume secondo*, cit., p.279ss. .

²⁰ L'*Advaita Vedānta*, i cui maggiori esponenti sono stati Gauḍapāda, Govinda Bhagavatpada e Śāṅkara, ammette come noto la non-dualità tra *prakṛti* e *puruṣa* e la non distinzione tra Brahman e *ātman*.

²¹ Osserva la Weil, nel *Quaderno VII* (cit., p. 251): «Māyā, l'illusione. Essa è bene reale (a suo modo) perché occorre tanta pena per uscirne. Ma la sua realtà è di essere illusione».

espressione, una “parvenza sensoriale” dell’Essente creatore che dunque si nasconderebbe sempre dietro e dentro la materialità stessa; una realtà materiale, quindi, quella conosciuta “sensorialmente”, che non è affatto staccata ed indipendente dalla Realtà spirituale, come si potrebbe pensare, ma che è, al contrario, unita ad essa in quanto sua diretta espressione²² ed in quanto suo costante “contenitore”. Se la realtà materiale (*prakṛti*) venisse al contrario osservata e vissuta dall’uomo in modo esclusivamente auto-referenziale, essa gli apparirebbe per ciò che è, ossia inconsistente, vuota, illusoria, caduca, falsa ed espressione finita e mortale, mentre ciò che si cela effettivamente dietro e dentro di essa (ossia l’“Anima del mondo” per Platone, l’*Ātman*” o il *puruṣa* per il pensiero vedico) è consistente, pieno, vero, espressione infinita ed immortale²³ del divino creatore che, attraverso il suo spirito, vive “oltre” la morte della materialità stessa. Rispetto a ciò che si cela dietro la materialità, allora, l’apparenza è appunto fortemente ingannevole. Com’è stato ben osservato, il creato è dunque un mero «mondo dei nomi e delle forme (...), un miraggio» al quale, appunto, occorre dare «il giusto posto nel contesto delle cose»²⁴.

Ma come si può conoscere bene la *prakṛti* (in altri termini, la materia), come si può cioè ben individuarla e definirla e di conseguenza conoscere, individuare e ben definire anche “l’altra Realtà” o per meglio dire “la vera Realtà” (cioè *puruṣa*, l’essenza spirituale o “Anima del mondo”)? E in che rapporto stanno tra di loro le due “realtà”, quella falsa e quella vera?

Proprio riferendoci esplicitamente ad una possibile differente visione e dimensione umana, potremmo dire più “sottile”, attenta e completa rispetto a ciò che meramente appare solo a prima vista (ossia, in altri termini, abbracciando una visione legata all’individuazione di quel qualcosa denominato *puruṣa* o “Anima del mondo”, una visione che cioè vada “oltre” la sola *prakṛti* o parvenza sensoriale della materia), inevitabilmente le suindicate domande, legate al loro rapporto, comportano un’indagine più mirata e puntuale, connessa alla presenza del sé nel creato e alla sua

²² Sul punto, all’interno della dottrina *Vedānta advaita*, cfr. anche la discussione di RAPHAEL, *Tat tvam asi*, cit., p. 31ss. e i riferimenti bibliografici in esso contenuti. Osserva analogicamente al pensiero platonico Raphael (*Ivi*, p. 37) che «vi è una sola e unica Realtà, e questa Realtà, tanto per dare un nome, si chiama Brahmā», e che «di fronte all’unica Realtà la verità empirica è semplicemente una rappresentazione mentale, un concetto verbale e basta».

²³ Dell’immortalità dell’anima Platone, come noto, riferendosi ancora esplicitamente alla “Religione misterica”, parlerà appunto soprattutto nel *Fedone*. Sul punto cfr. direttamente ID., *Fedone*, in PLATONE, *Tutte le opere*, cit., pp.137-259.

²⁴ RAPHAEL, *Tat tvam asi*, cit., p. 109. Osserva Raphael su *Māyā* (Ibidem) come in realtà essa sia velata dal mistero, perché «essa è eppure non è», e come «per il *Vedānta* cercare la causa di ciò che è e non è significa essere condizionati sempre dalla *māyā*». Su *Maya*, come “mondo dei nomi e delle forme” comunque non duale ma unito entro una visione metafisica a *puruṣa*, cfr. ID. (a cura di), *Introduzione a Upaniṣad*, in *Upaniṣad*, cit, p. 21ss. .

origine. Ammesso che il sé del creato (*puruṣa*), come viene sostenuto a gran forza sia dal pensiero vedico sia dal menzionato pensiero greco, sia stato originato dal Sé universale, la presenza del Sé universale nel sé particolare suscita inoltre e di conseguenza, alcune domande topiche, a cui nel tempo hanno cercato di rispondere i numerosi pensatori religiosi, sia del pensiero vedico (nelle sue molteplici scuole e sotto-scuole)²⁵, sia del pensiero greco.

Tali quesiti potrebbero in realtà chiarirci meglio anche il rapporto tra *puruṣa* e *prakṛti* (per utilizzare i termini vedici), materia e “Anima del mondo” (per utilizzare il linguaggio platonico) ed è per questo motivo che non possiamo esimerci dal porceli in questa sede.

In primo luogo ci chiediamo specificatamente se la qualità (ma con essa anche la quantità) del Sé universale nel sé particolare sia variabile nel tempo, all’interno dello stesso genere sostanziale, passando ad esempio di essere umano in essere umano, oppure se essa sostanzialmente sia sempre la medesima, cioè il sé interiore abbia in sostanza sempre le medesime caratteristiche sia spazialmente, tra gli esseri umani, sia a-temporalmente negli gli esseri umani, ovviamente per ogni specie esistente nel creato.

E inoltre, in diretto collegamento a tale quesito, ci chiediamo anche se questa quiddità dell’ “*ātman* di Brahman” (il cosiddetto Sé superiore o *Paramātman*) si sostanzializzi poi tutta nell’*ātman* dei singoli individui e del creato oppure se Brahman e il suo *ātman* universale non siano sì presenti totalmente nel sé particolare ma poi non si riducano solo ad esso, avendo il creato, nella sua sostanza costitutiva, necessariamente “in parte” (in parte perché la natura si costituisce anche ma non solo di *puruṣa*, essendoci anche la *prakṛti*) o in “tutto” (in tutto perché sia *puruṣa* sia *prakṛti* sono sue derivazioni) del suo creatore divino ma, al contrario, avendo il creatore, quale principio appunto originario costitutivo e formativo, non necessariamente in “parte” o “tutto” del creato che Egli stesso ha forgiato (posizione filosofica che, del resto, condividiamo). Sostanzialmente dunque, come ci chiedevamo all’inizio, in che rapporto stanno tra di loro, nel creatom *puruṣa* e *prakṛti* e, riallacciandoci anche al secondo quesito, in che rapporto stanno poi tra di loro creato e creatore?

²⁵ Il pensiero vedico si suddivide come noto in sei grandi scuole (con relative sotto-scuole), dette *darśana* (visione o dottrina) e la loro distinzione è legata, tra le altre cose, al differente giudizio sull’*ātman* in relazione alla realtà e al divino creatore. Esse sono: *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Vedānta* e *Pūrvaṃīmāṃsā*. In questo lavoro cercheremo di evidenziare, per sommi capi, alcune importanti problematiche filosofiche, tutt’ora “aperte” e senza certa risposta, che esse hanno sollevato nel tempo.

Il primo quesito è complicato dal problema dell'identificazione effettiva, nel creato, del sé interiore (*ātman*, *puruṣa* o “anima del mondo”, che dir si voglia), della sua cioè netta e chiara identificazione sostanziale, di là della materialità stessa e delle sue molteplici espressioni (che, come dicevamo, assieme all'*ātman* costituiscono appunto “anche” l'essere vivente e il creato) e dunque, potremmo anche dire, di là dell'identificazione autentica e consequenziale delle sue “qualità imperiture”.

Come possiamo identificare e definire bene l'*ātman* “oltre” la materialità dei sensi, il *puruṣa* “oltre” la *prakṛti*, l'“Anima del mondo” platonica “oltre” la materia, l'essenza oltre la sostanza? E possiamo conoscere davvero qualcosa che vada “oltre” l'Ente manifestato?

Specificatamente, concentrandoci sull'individuo (la cui etimologia originaria, significa come noto “*in-dividuus* tra” anima e corpo)²⁶, ci chiediamo se, ad esempio, la sua creatività, la sua fantasia e gli altri suoi elementi costitutivi, caratterizzanti in via generale le sue qualità interiori soggettive, uniche ed irripetibili, siano espressione diretta proprio del sé interiore o, al contrario, se esse siano invece espressione dell'io individuale.

Inoltre ci chiediamo quale sia, sotto questi profili, il rapporto appunto “sostanziale” tra il sé interiore e l'io individuale (se cioè essi siano tra di loro differenti o non siano invece identici), fatto salvo l'ego empirico (detto anche, come vedremo, *āhaṃkāra*) che, invece, è certamente mera espressione della materialità sensoriale e/o mentale, legato com'è alla sola soddisfazione pura e

²⁶ Il termine individuo si costituisce del prefisso privativo (*in*) e del derivato del verbo dividere (*dividuus*). *In-dividuus* è la traduzione letterale del greco *á-tomos*, ossia del prefisso privativo “*á*” e di un derivato (*tómos*) del verbo “*témnein*”, che significa tagliare, dividere appunto. Individuo indica letteralmente un ente che è *indiviso* da se stesso e *diviso* dagli altri enti. In quanto *indiviso interiormente*, esso deve essere considerato nella sua “*interezza*” e in quanto *diviso esteriormente*, esso deve essere “*distinto*” da ogni altra cosa. In generale, partendo dalla sua definizione, è possibile intendere l'“individuo” sotto svariati profili: in senso “*fisico*” (o biologico), come l'essere vivente le cui parti sono interconnesse talmente tanto tra loro da non poter essere ulteriormente ridotte, divise, senza per questo distruggere l'individuo stesso (indivisibilità); in senso “*logico*”, come un soggetto che ammette molti predicati ma non può essere predicato di nessun altro soggetto (impredicabilità); in senso “*psicologico*”, come un essere umano che si distingue “*interiormente o mentalmente*” dagli altri esseri umani (peculiarità); in senso “*sociologico*”, come sinonimo di unità che, similmente, compone la società. A partire dai suindicati intendimenti, l'individuo è visto come un “ente” *unico e irripetibile*. Sulla voce filosofica “*individuo*” cfr., V.MIANO (a cura di), *Dizionario filosofico*, SEI, Torino 1952, voce “*individuo*”; C.RANZOLI (a cura di), *Dizionario di scienze filosofiche*, Hoepli, Milano 1952, voce “*individuo*”; P. FOULQUIÉ (a cura di), *Dictionnaire de la langue philosophique*, Puf, Paris 1962, voce “*individu*”; A.LALANDE (a cura di), *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Milano 1971, voce “*individuo*”; G.W.F.HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1984, voce “*individuo*”; L. ORNAGHI (a cura di), *Politica. Enciclopedia tematica aperta*, JacaBook, Milano 1993, voce “*individuo*”; A.A.V.V., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti, Milano 1997, voce “*individuo*”; N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998, voce “*individuo*”; V.MELCHIORRE-M.MARASSI-G-BOFFI (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, vol. 6, Bompiani, Milano 2006, voce “*individuo*”(a cura di G. MORRA).

semplice del piacere e del benessere soggettivo, con tutto ciò che chiaramente ne deriva e dunque interamente ed esclusivamente proiettato nella *prakṛti*.

E ancora, in merito al secondo quesito, come accennavamo prima, ci chiediamo meglio: forse il sé interiore di ciascun individuo (e dunque all'interno dello stesso genere sostanziale) varia qualitativamente e quantitativamente nella materialità del creato, pur essendo esso sempre espressione sostanziale e qualitativa di Brahman (a dimostrazione proprio della Sua infinitezza espressiva che si sviluppa non solo nella *prakṛti* ma anche, appunto, nell'*ātman*) oppure questo sé interiore è, al contrario, sempre qualitativamente identico nella molteplicità degli individui esistenti nel presente, nel passato e nel futuro e dunque ciò che poi noi conosciamo quotidianamente sono solo le espressioni degli io individuali?

Indubbiamente, con l'intento, come dicevamo, di voler individuare soprattutto le problematiche e con esse tracciare una possibile linea di ricerca, ciò che possiamo iniziare ad osservare nella nostra speculazione filosofica è che la creatività e la fantasia sono alcune delle qualità caratterizzanti proprio l'io individuale. Esse, cioè, offrono all'io individuale la possibilità di distinguersi dagli altri io individuali, anche se, appunto, non è ben chiaro se poi questo "io" sia espressione diretta (e in via di possibilità materiale) dell'*ātman*, se sia addirittura invece espressione di una necessità dell'ego individuale di realizzarsi nel creato o, in ultimo se esso non sia piuttosto proprio, utilizzando la chiave di lettura weiliana, una *metaxù* di collegamento tra l'*ātman* e l'ego, ossia tra la spiritualità e la materialità pura, tra il *puruṣa* e la *prakṛti*, tra il creatore e il creato, punto ulteriore da cui potrebbe essere dunque possibile partire per una ricerca spirituale interiore del soggetto, e da cui noi stessi potremmo partire per speculare filosoficamente tali suindicati rapporti. Sotto questo profilo ed in merito alla terza opzione pensata (verso cui, in verità, siamo al momento più orientati), potremmo identificare l'io proprio come «il riverbero dell'*atman*-costante»²⁷, definito anche come *Jīva*. In altri termini, per utilizzare la definizione data da Stefano Piano, potremmo definirlo come l'elemento indicante, «appunto, il nucleo intimo dell'identità di ciascuno, il nocciolo di pura

²⁷ RAPHAEL, *Tat twam asi*, cit., p. 124.

coscienza cui si sovrappongono le incrostazioni della personalità e del carattere»²⁸, la coscienza individuale legata alla materialità.

Più profondamente allora l' "io-*Jīva*" (così potremmo definirlo per sottolinearne la figura di mediazione tra la sostanza e l' essenza)²⁹ potrebbe essere, seguendo la famosa chiave di lettura weiliana, la "mediazione" tra l'*ātman* e l'ego, o, per dirla in altro modo, tra il *puruṣa* e la *prakṛti* umani, e sarebbe dunque proprio attraverso una sua sempre maggiore "identificazione" che ciascun essere umano potrebbe intraprendere il suo cammino di trascendenza dall'ego materiale verso il proprio sé interiore "puro"³⁰.

In sostanza ci chiediamo a questo punto qual sia il vero senso dell'io, qual sia cioè il suo «principio di individuazione»³¹ o, per dirla in altri termini, il suo "*asmitā*"³² da cui nascerebbe proprio, per esasperazione ed erroneamente, la visione di una distinzione "separatista" tra *puruṣa* e *prakṛti* che determinerebbe, con la nascita dell'ego empirico nelle singole creature del creato, la distinzione individuale dell'io dal sé interiore o *ātman* (si parla, sul punto anche di *jīvātman*³³, proprio a sottolinearne l'identità con quest'ultimo).

A tal proposito, nella cultura vedica si parla appunto di *ahaṃkāra*, ossia, come lo definisce Stefano Piano, dello «stadio in cui si trova la materia (...) quando toccata dall'impulso dell'evoluzione, passa dallo stato di *mahat* (cioè di massa energetica) a quello di massa unitaria, apercettiva, ancor priva di esperienza personale, ma già con l'oscura coscienza di essere un ego»³⁴. L'*ahaṃkāra*

²⁸ S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., p. 145. Il termine *Jīva* viene utilizzato dagli studiosi a volte come sinonimo di ego, altre volte di io, motivo per cui abbiamo deciso di utilizzare tale termine unito all'ego o all'io, a seconda del significato che ne stiamo dando.

²⁹ Il termine *Jīva*, come abbiamo avuto modo di constatare, viene utilizzato dagli studiosi a volte come sinonimo di puro ego empirico, altre volte di *ātman* individuale, motivo per cui abbiamo deciso di utilizzare in questa sede, tale termine, espressamente unito sia all'ego o all'anima individuale, a seconda del significato che via via ne diamo.

³⁰ Osserva sul punto Simone Weil in un suo *Cahier*: «l'acqua è la morte, la liquefazione, la dissoluzione dell'io, la materia nella sua forma completamente passiva; è l'annientamento, "*vināśa*" dell'*Īśā Upaniṣad*. (...) è il soffio dell'altra vita, il soffio della vita immortale, *amṛta*» (EAD, *Quaderno VII*, in *Quaderni volume secondo*, cit., p. 290).

³¹ A. BIANCHI, *La scienza della vita. Lo Yoga e l'Āyurveda*, cit., p. 114.

³² Sul "senso dell'io" come *asmitā*, privo di qualsiasi connotazione egoistica, cfr. la discussione in PATAÑJALI, *Yoga sūtra*, a cura di P. SCARABELLI-M. VINTI, ed. Mimesis, Milano 2009, pp. 36-37.

³³ Cfr. sul punto S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., p. 146.

³⁴ Sul punto cfr. le esposizioni e discussioni di S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., p. 16s; RAPHAEL, *Tat twam asi*, cit., p. 75s; A. BIANCHI, *La scienza della vita. Lo Yoga e l'Āyurveda*, cit., p. 15s.; p. 114; ID., *Nel respiro il segreto della*

appare dunque, come sostiene analogamente anche Swāmi Sūryānanda Sarasvatī Amadio Bianchi in uno dei suoi lavori³⁵, come una forza che unisce, come *metaxú*, *prakṛti* e *puruṣa*, al pari dell'io, sua derivazione, che unirebbe di fatto, nella sua evoluzione materiale, l'ego puro e semplice (legato esclusivamente alla materialità e all'empirismo) all'*ātman*. Infatti, l' "io-*jīva*", quale nucleo identificativo correlatore tra i due termini "ego" (che possiamo tradurre in sanscrito anche come *asmitā*) e "*ātman*", avrebbe nella sua essenza non solo la *prakṛti* materiale ma anche il *puruṣa* spirituale, fungendo proprio "da ponte" di collegamento e correlazione delle due sostanze, quella materiale (in assoluto) e quella spirituale (in assoluto)³⁶.

In altri termini, l'io-*jīva* "starebbe nel mondo", espresso nella e mediante la *prakṛti* attraverso tutti e cinque gli involucri che lo "avvolgono" (*kośa*)³⁷, ma "non sarebbe del mondo", appartenendo egli, qualitativamente come "raggio" dell'*ātman* di *Brahman*³⁸, a *puruṣa*³⁹. Pertanto, potrebbe essere proprio l'io-*jīva* che permetterebbe all'individuo di staccarsi dagli interessi dell'ego materiale per fargli guardare "oltre" e collegare (o, meglio, ri-collegare) così l'essere umano direttamente all'*ātman* divino, elemento quest'ultimo, come sappiamo, già contenuto nel creato e dunque anche nell'essere umano. Un cammino di trascendenza umano che, secondo la Weil, avverrebbe mediante il processo di "dis-creazione" in cui appunto, mediante l'io, la persona si "distacca" dal materialismo corporale e mentale (interiormente rappresentato, appunto, dall'ego), per conoscere ed avvicinarsi sempre più, mediante l'io, alla parte spirituale e divina (*ātman*) che è già dentro di sé. In altro modo, seguendo il pensiero weiliano sulla *metaxú*, occorrerebbe cercare di individuare sempre quell'elemento di correlazione (nel nostro caso, questo elemento potrebbe essere appunto l'io) che abbia di entrambi i termini (nel nostro caso ego e *ātman*), per permettere il passaggio dall'uno

vita, SpazioAttivo, Vicenza 2011, p. 29s.; ID., *Āyurveda: una scienza per la salute. Diagnosi e terapia alla portata di tutti*, Ed. SpazioAttivo, Vicenza 2012, p. 27ss. .

³⁵ A. BIANCHI, *Nel respiro il segreto della vita*, cit., p. 29.

³⁶ Sul concetto di *metaxú* come immagine metaforica del "ponte" osserva Simone Weil che, appunto, per essi, «si è creduto che fossero fatti per costruirci case (...). Non sappiamo più che sono ponti, cose fatte per passarci su; e che su di essi si va a Dio» (S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., 151). Sul punto cfr. ancora Ivi, p. 153 e EAD, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p.48.

³⁷ Per un'analisi dei 5 *kośa*, cfr. direttamente la *Taittirīa Upaniṣad*, in cui essi sono analiticamente descritti e discussi e *Infra*, di seguito.

³⁸ Cfr. RAPHAEL, *Note conclusive alle Upaniṣad*, in ID., *Upaniṣad*, cit., p. 1219-1221.

³⁹ In merito a ciò, cfr. anche le osservazioni di Raphael, contenute in *Tat twam asi*, cit., specificatamente nel paragrafo intitolato *Essere nel mondo ma non del mondo*, pp. 141-152.

all'altro estremo (ovviamente tutto ciò anche a discapito dell'elemento mediatore, che, con il passaggio, verrebbe oltrepassato). La “dis-creazione” (o “de-creazione”) weiliana, che consiste come noto in uno sradicamento interiore ed esteriore, materiale ed immateriale, dal “velario” dell'apparenza e dalla “pesantezza materiale”, come scrive la stessa Weil⁴⁰, è stata nel contesto orientale definita anche come la “morte corporale del soggetto”⁴¹, il quale, attraverso diverse procedure e modalità yogiche (come ad esempio “l'azione senza aspettativa”)⁴² portate all'estremo dell'ascetismo ed in verità destinate solo a pochi, effettua proprio il “distacco” individuale totale dalle impressioni sensoriali e dal desiderio (*niṣkāma karma*)⁴³ e la presa di distanza totale dal cosiddetto “chiacchiericcio mentale”, per ritrovare dentro di sé e individuare nel creato stesso, appunto, il divino sottostante ogni cosa (l'*ātman* nel pensiero vedico, l' “Anima del mondo” nel pensiero platonico), che verrebbe appunto espanso a discapito prima dell'ego e poi dello stesso io mediatore.

Una seconda osservazione, che indubbiamente possiamo fare, supportata ancora una volta dagli studi misterici greci (in *primis* da Platone) e dai testi vedici fondamentali della tradizione yogica (si

⁴⁰ Sulla “dis-creazione” cfr. direttamente S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, cit., in modo particolare pp. 44-51 e sulla “pesantezza materiale” cfr., tra i tanti, G. DI SALVATORE, *Simone Weil e il problema della forza*, «Trimestre», XXXIV/3-4, 2001, pp. 329-338 e i riferimenti bibliografici in esso contenuti. Per la scrittrice francese, la “dis-creazione” (nei suoi risultati attraverso le varie *metaxú*) è «il carattere infinitesimale del bene puro» (S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, p. 174), che permette all'uomo (in qualità di espressione del bene, appunto) di oltrepassare la necessità presente nel creato e immessa in esso con la creazione. Osserva la Weil in un suo Cahier: «Sapere con tutta l'anima che sono niente» (EAD., *Quaderno VI*, in *Quaderni volume secondo* (a cura di G. GAETA), cit., p. 237. Sul punto, riferendosi alla *Bhagavad Gītā* e a tale concetto, evidenzia: «chiaramente Kṛṣṇa biasima Arjuna di cercare un surrogato della de-creazione (e tuttavia, in generale, è l'uccidere a costituire questa colpa)» (*Ibidem*). Rileva sulla scelta di Arjuna, che «il torto di Arjuna consiste nel volersi elevare nell'ambito della manifestazione esterna. In tal modo è inevitabile che ci si abbassi e si infittisca il male all'interno e all'esterno contemporaneamente. L'azione di combattere corrispondeva al suo livello, perché egli si era deciso per essa. Non poteva fare meglio, ma solo un male maggiore. Tutto quello che poteva fare era, permanendo attraverso la sua azione in stato di contemplazione, dubitando di essa, restandone al di fuori, tentando al meglio non rappresentato, prepararsi a diventare capace di fare di meglio» (EAD., *Quaderno VII*, *Ivi*, pp. 244-245) e ancora sul punto: il «torto di Arjuna è di cercare il bene nell'azione» (*Ivi*, p. 271).

⁴¹ Sul punto cfr. ancora RAPHAEL, *Tat twam asi*, cit., pp. 87-93.

⁴² L'azione senza aspettativa è la giusta azione da compiere e, secondo il pensiero vedico, essa eliminerebbe anche la causalità karmica e il ciclo delle rinascite. Per un'analisi di tale azione, cfr. in modo specifico S. RADHAKRISHNAN (a cura di), *Bhagavad Gītā*, cit., pp. 145-148 e pp. 160-168.

⁴³ *Vayrāgya* è, letteralmente, il distacco o l'assenza del desiderio nell'azione. Sul punto cfr. in via generale S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., pp. 371-372 e S. RADHAKRISHNAN, *Saggio introduttivo* A ID., (a cura di), *Bhagavad Gītā*, in particolare, tra i tanti, p. 115; pp. 145-149 e l'intero discorso sull'azione, contenuto nel testo della *Gītā*, *Capitolo Terzo, Il karma yoga o la via dell'agire*, *Ivi*, pp. 160-183. Di distacco e di vuoto parlerà anche, analogicamente, la Weil. Sul punto cfr. EAD., *L'ombra e la grazia*, pp. 19-29 e, specificatamente a proposito della *Bhagavad Gītā*, EAD., *Quaderno III*, in EAD., *Quaderni. Volume primo*, cit., pp. 281-282.

pensi alle *Upaniṣad*, ma anche la *Bhagavad Gītā* e agli *Yoga Sūtra* di Patañjali), è che, innegabilmente, tutto il creato (anche se, appunto, non sappiamo con certezza qualitativamente e quantitativamente come) è imperniato di *ātman* (o, se vogliamo, per dirla in altro modo, di sé, di *puruṣa*, di anima), di quell'essenza divina, cioè, che possiamo anche definire come consapevolezza o coscienza interiore. L'essere umano, quindi, che comprende la presenza dell'*ātman* nel mondo ed in se stesso, può procedere verso il suo cammino di trascendenza che lo porterà sempre più ad individuarla. Ma quali sono le modalità di questo suo processo, come cioè può avvenire la sua trascendenza dalla materialità verso la sostanzialità che comunque la sottende?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo prima cercare di capire meglio la qualità del sé (del *puruṣa*, dell'*ātman* o appunto dell'*Anima del mondo*), quesito che inevitabilmente ci riporta alla seconda domanda topica che ci chiedevamo prima, ossia se il Creatore, di là della sua creazione, sia e resti anche qualcos'altro, e cosa sia, nel caso, questo "qualcos'altro", oppure se Egli si esprima e si esaurisca totalmente nel suo creato e/o nelle sue possibili *metaxú* (di diverso genere) e nei suoi "*avatāra*", ossia nelle sue "*metaxú* viventi" (si pensi, sotto questo profilo, non solo ai 10 *avatāra* vedici e alle svariate *metaxú* misteriche greche, intellettive e sentimentali, individuate da Platone e dagli altri "iniziati" ai *Misteri*, atte a permettere di conseguenza la "de-creazione" umana, ma anche, ad esempio, alla più recente figura cristiana di Gesù, "*avatāra-metaxú*" appunto tra Dio e uomo, quali incarnazioni viventi del divino sulla terra per ristabilire l'ordine cosmico venuto meno⁴⁴) che, come dicevamo, possono offrire all'uomo, appunto, la strada successiva per la sua trascendenza spirituale (con gli *avatāra* si tratta in sostanza di una "discesa" concreta della divinità, nel mondo e nell'uomo, per permettere all'uomo stesso, poi, la sua consequenziale "ascesa" verso il cielo e la divinità, indicandogli loro la modalità, attraverso i principi da loro espressi e/o il modello della loro stessa vita).

La *Bhagavad Gītā*, in merito al nostro quesito, è molto chiara, dedicando all'argomento specifico, un intero capitolo, esplicitamente intitolato: "*Il signore è superiore alla creazione*"⁴⁵. Innanzitutto, sul punto, possiamo ipotizzare la differenziazione tra creato e Creatore. Brahman appare infatti

⁴⁴ Sul punto cfr. anche la discussione di S. RADHAKRISHNAN, *Saggio introduttivo* a ID., (a cura di), *Bhagavad Gītā*, cit., pp. 45-53, in modo particolare p. 51.

⁴⁵ Sul punto cfr. direttamente S. RADHAKRISHNAN (a cura di), *Bhagavad Gītā*, *Capitolo nono. Il signore è superiore alla creazione*, cit., pp. 286-307. Cfr. anche ID., *Saggio Introduttivo*, Ivi, pp.44-45.

come espresso nell'immanenza, attraverso la *prakṛti*, ma comunque come non identico all'immanenza stessa, attraverso la co-presenza in essa di *puruṣa* e di *ātman* che, secondo il pensiero vedico, vivono "oltre" quella. Come osserva sul punto Radhakrishnan nella sua introduzione alla *Bhagavad Gītā*, «Dio e anima sono una sola realtà, non perché siano identici, ma perché Dio penetra nell'anima e vi stabilisce la sua sede. Egli costituisce la guida interiore, *antaryāmin*, che risiede nella profondità dell'anima e, come tale, è il principio del suo vivere. Tuttavia immanenza non è identità. Nell'eternità come nel tempo la creatura rimane distinta dal suo Creatore»⁴⁶. Osserva a proposito anche Icilio Vecchiotti che, «dal punto di vista dottrinale, attenzione particolare merita la parola *tatam*, che ricorre varie volte nel contesto» della *Gītā*. Essa, «semanticamente, suggerisce piuttosto che l'idea di diffusione (...) quella di espansione, ossia il moltiplicarsi in determinate forme, conservando però la propria unità originari, che diventa unità concreta di quel molteplice (...). Si può quindi, nel caso, parlare di un effondersi più che di un diffondersi»⁴⁷, proprio legandoci al principio di Non-dualità della Realtà "Unica, senza una seconda", sotto l'aspetto coincidente tra *puruṣa*, *ātman* e Brahman, sostenuto dall'*Advaita vedānta*. Dio appare dunque come Realtà fondante ma allo stesso tempo «trascendente» lo stesso creato, il suo elemento regolatore e, allo stesso tempo, il suo «principio ultimo»⁴⁸. L'esistente dunque è un "estendersi della sua manifestazione"⁴⁹.

Rileva a gran voce Radhakrishnan, come, appunto, «le forme divine (*puruṣa*) e la materia (*prakṛti*)» appartengano «a un tutto di natura spirituale»⁵⁰, a Lui ricollegabile e come, in realtà, «mentre il mondo dipende da Brahman, il Brahman non dipende dal mondo»⁵¹. Ciò dunque rileva esplicitamente la superiorità del creatore rispetto al creato e, di conseguenza, il suo non esaurirsi nel

⁴⁶ *Ivi*, p. 36.

⁴⁷ I. VECCHIOTTI, *Commentario all'introduzione di Radhakrishnan ed al contesto*, *Ivi*, p.18.

⁴⁸ S. RADHAKRISHNAN, *Saggio Introduttivo*, cit., p. 41.

⁴⁹ Così letteralmente, recita un passo della *Gītā*: «Non vi è limite alcuno alle mie manifestazioni (...). Ciò che è stato da me esposto in modo diretto ed esclusivo è soltanto un estendersi della mia manifestazione» (S. RADHAKRISHNAN (a cura di), *Baghavad Gītā, Capitolo X, Dio è la fonte di tutto*, cit., p. 321).

⁵⁰ *Id.*, *Saggio introduttivo*, cit., p. 55.

⁵¹ *Ibidem*. Nel Capitolo Settimo della *Bhagavad Gītā*, a commento di un altro passo della stessa, in cui letteralmente il l'avatāra Kṛṣṇa sottolinea parlando della sua essenza divina, che «io non sono in esse, ma esse sono in me» (*Ivi*, p. 260), osserva ancora Radhakrishnan come appunto la distinzione tra creatore e creato consista proprio in questo: «mentre Egli include e comprende tutte le cose, queste non possono includerlo né contenerlo» (*Ibidem*).

e con il creato stesso, benché appunto, come accennavamo, esistano alcune visioni teologiche, anche all'interno delle scuole vediche che, al contrario, sostengono la presenza del divino espressamente e unicamente nel creato e nel suo riprodursi e susseguirsi nel tempo, oltre la morte corporale stessa delle individuali sostanze. Esse, in altri termini, non pensano ad un creatore che, pur presente essenzialmente nel creato, sia comunque anche “altro” dalla sua creazione e che viva ed esista dunque, distaccato, “oltre” questa, ma ne individuano e testimoniano la presenza imperitura come espressamente e costantemente mescolata, unicamente a quella, nel tempo e nel susseguirsi e manifestarsi della creazione.

I due miti a confronto

Dicevamo in precedenza che, dall'osservazione diretta dei due miti, si riscontrano delle indiscutibili analogie dalle quali possiamo partire per poter porre poi anche a confronto, in modo più ampio e di conseguenza più comprensibile, i due pensieri filosofici e, con essi, le due grandi civiltà.

Abbiamo rilevato, grazie alla comparazione generale delle due culture, l'esistenza di diverse analogie. Tuttavia, sulla pur “comune” ammissione di esistenza e di formazione originaria dell'anima, possiamo anche rilevare per esse, partendo da una discussione diretta dei testi, delle sostanziali differenze.

Una prima dissonanza tra le due visioni riguarda la descrizione della metempsicosi e della sostanzialità costitutiva dell'anima. La metempsicosi per Platone avverrebbe quando l'anima viaggia nel mondo delle idee, a causa di una sua parte costitutiva che la farebbe incarnare nel corpo umano, mentre, nel pensiero yogico, essa dipenderebbe karmicamente dalle scelte, buone o cattive, che l'anima farebbe sulla terra, una volta cioè incarnatasi nel corpo. Inoltre, in Platone, come letteralmente possiamo apprendere dalla suindicata lettura del *Fedro*, nella descrizione costitutiva sostanziale dell'anima, abbiamo: una “biga alata”, che rappresenta l'intera essenza dell'anima; “un auriga” che guida la biga alata e che rappresenta la parte *razionale* dell'anima; “due cavalli”, uno bianco e uno nero, che rappresentano la parte irascibile e la parte concupiscibile dell'anima.

La “biga alata” raffigura quindi la “sostanzialità intera” dell'anima suddivisa, nella sua essenza, come sappiamo, in tre specifiche parti. Essa rappresenta, quindi, “tutto il corpo” che la contiene ma, si badi bene, essa, nel suo viaggio iperuranico, non è affatto il corpo in cui poi vivrà “incarnata”

sulla terra poiché, secondo Platone, l'anima solo cadendo dalla "Biga alata" si incarna in un corpo fisico, abbandonando la "biga alata" per farlo.

Partendo dalla tripartizione dell'anima possiamo anche evidenziare come, nel pensiero platonico, la "parte razionale" si ritrovi necessariamente a guidare, per sua funzione, le altre due parti che la costituiscono nel suo intero, e questo, si badi bene, accadrà non solo durante il suo viaggio nell'"Iperuranio" ma anche quando l'anima si incarna nel mondo fisico (dunque, in un certo senso, i cavalli bianco e nero si incarna anch'essi con l'anima nel corpo). La funzione di guida dell'anima razionale, in Platone, è giustificata dal fatto che essa possa e debba condurre nuovamente l'essere umano, dal "mondo della natura" (espressione della mera parvenza sensoriale), in cui egli si trova a vivere con l'incarnazione, verso il "mondo delle idee" (con questo atto Platone parla nel *Fedone* di "Seconda navigazione") di cui il creato, appunto, secondo il pensatore greco, ne rappresenta comunque solo e sempre una "brutta copia". Quindi la prima funzione dell'anima razionale è quella di controllare, sia nell'Iperuranio sia nel mondo naturale, le altre due parti di cui essa "per essenza" si costituisce e, attraverso l'esperienza umana, una volta cioè "incarnatasi" nel *mondo della natura*, la sua seconda funzione è quella di portare l'uomo nuovamente "verso l'alto", facendogli recuperare metaforicamente, come direbbe Simone Weil, "le ali", con il suo distacco dalla "pesantezza materiale"⁵² per tornare poi nuovamente al *mondo delle idee*.

Ma come potrà avvenire, per Platone, questo nuovo "viaggio" dell'anima incarnata verso l'Iperuranio, verso il "mondo delle idee"? Come può in altri termini verificarsi questa possibile trascendenza umana, dopo la sua discendenza, di cui abbiamo parlato?

Come noto, secondo quanto rileva Platone nel *Menone* e ne *La Repubblica* (in questa seconda opera, specificatamente con il famoso Mito di ER)⁵³ l'uomo, a contatto con la natura, "conosce e si ricorda". In modo particolare, mediante l'esperienza egli "conosce" intellettivamente, emotivamente e sensorialmente tutto il conoscibile materiale che lo circonda, e medesimamente, nel

⁵² Come evidenzia bene Simone Weil, riecheggiando il mito platonico del *Fedro* (EAD., *L'ombra e la grazia*, cit., p. 17), «la pesantezza fa discendere, l'ala fa salire». Sempre sul punto, in un suo *Cahier* la scrittrice analogamente osserva: «Fedro. La proprietà naturale dell'ala è di condurre in alto ciò che è pesante. (...) Ali e cavallo cattivo. Lo stato spirituale è la risultante matematica di una combinazione di forze» (EAD., *Quaderno VII*, in *Quaderni volume secondo*, cit., pp. 280-281).

⁵³ Sul punto, tra i tanti riferimenti nelle diverse opere legati alla reminiscenza dell'anima, cfr. anche PLATONE, *La Repubblica*, in ID., *Opere complete*, cit., pp. 27-531, in modo particolare, Libro X, pp.519-531 e ID., *Menone*, Ivi, pp.505-569. Come abbiamo già detto, è indubbia l'influenza di Platone dal pensiero orfico-pitagorico e, a sua volta, di questa "religione misterica" con l'antecedente pensiero orientale.

fare le sue esperienze nel mondo, egli “si ricorda” delle idee e della perfezione che aveva un tempo conosciuto e contemplato viaggiando nell’Iperuranio. In tal modo egli si rende conto, allo stesso tempo, che, appunto, la sua natura corporale e, con essa, la natura materiale di ciò che lo circonda sono solo una “brutta copia” di quel mondo ideale, e che dunque tutta l’esperienza terrena (sua e degli altri esseri viventi) non sarà altro che qualcosa che si baserà su di un duplicato, su di una riproduzione, su di una mera parvenza illusoria.

Il suo ricordare (e dunque il suo grado di sensibilità e di intelleggibilità) è direttamente collegato al viaggio che la sua anima aveva precedentemente intrapreso nell’Iperuranio prima della sua reincarnazione⁵⁴ e dunque esso dipenderà dal tempo che l’anima avrà passato allora a contemplare tale “mondo ideale”. L’essere umano che, su questa terra, percepirà a diverso grado questa “Verità”, avrà in altri termini cognizione, sempre a diverso grado corrispondente alla sua percezione e sensibilità, del cosiddetto “velo di Maya”, per utilizzare un’espressione di Artur Schopenhauer che riecheggia ancora una volta il pensiero vedico.

Allo stesso tempo, tuttavia, se egli nel suo conoscere sarà ancora governato e guidato *dall’anima razionale* e non da una delle altre due parti che tuttavia lo costituiscono, con le idee innate che avrà in sé e che ritroverà in sé mediante il ricordo, riuscirà a “guardare oltre il velo dell’apparenza”, a dirigere cioè la sua attenzione verso le idee a lui “interne”, che lo riconduranno direttamente al creatore (il Demiurgo, per Platone). Saranno infatti le sue “idee interne”, ricordate e poi espresse mediante l’*anima razionale*, che lo dovranno guidare nelle esperienze della sua vita e, così facendo (guardando cioè egli alle cose con le idee che possiede dentro di sé), saranno sempre le sue idee interne che lo spingeranno ad intraprendere una personale esperienza di trascendenza nella e dalla stessa immanenza. Egli, sempre per utilizzare analogamente un’espressione vedica, sarà allora un “risvegliato”.

⁵⁴ Sul punto osserva la Weil: «*Fedro*. Il cocchiere non ha che due cose da fare: tirare sul morso del cavallo ombroso facendogli male, al fine di ottenere un addestramento mediante il riflesso condizionato, e lui stesso guardare» (S. WEIL, *Quaderno VII*, cit., p.238).

Questo è per sommi capi, il modo platonico di ritrovare (attraverso gli innumerevoli *metaxú* che secondo Simone Weil Platone stesso menziona in diverse sue opere)⁵⁵ il sé interiore e di ricollegarsi al Sé superiore.

Nella descrizione della “Parabola del carro” delle *Upaniṣad*, abbiamo invece, come noto, “un carro” che sostanzialmente rappresenta il corpo umano; “un auriga” che rappresenta l’intelletto; “le redini” che rappresentano la mente; “cinque cavalli” che rappresentano i sensi; “un terreno” su cui viaggia il carro che rappresenta il creato e, per ultimo, ma direi per primo come grado di importanza, “un viaggiatore” che rappresenta il sé, ossia l’*ātman* individuale. Da questa descrizione costitutiva dell’essere umano possiamo prima di tutto osservare che, sotto il profilo della costituzione dell’anima, la descrizione delle *Upaniṣad* appare senz’altro più chiara e più completa, rispetto al mito platonico. Del resto nel pensiero platonico, come dicevamo, la caduta dell’anima e la sua metempsicosi continua si avrebbe a causa di una mancanza di controllo (viaggiando essa nell’Iperurano); della sua parte “razionale” sulle altre due parti. Nel pensiero induista invece il carro non viaggia nel “mondo delle idee”, ma tutta la descrizione della metempsicosi viene riportata sulla terra (“il terreno” su cui viaggia il carro e su cui corrono i cavalli), non nel senso che non ci sia un “al di là” verso cui l’anima mira ma nel senso che la terra (cioè il creato) è intesa come il solo “luogo della possibile evoluzione o involuzione”.

Ciò significa che all’esistenza viene sottolineata e data, dal pensiero vedico, un’importanza fondamentale e senza dubbio maggiore rispetto a quella che le dà Platone, relegandola come fa quest’ultimo (non senza disdegno) ad una mera “brutta copia” del “mondo delle idee”. Infatti, l’esperienza terrena, nel pensiero vedico, è il fattore qualificante e significante l’incarnazione stessa. Essa è un fattore determinante per via delle scelte e delle decisioni prese dagli esseri umani nelle loro vite passate (è sotto questo profilo che assume importanza il *karman*, ossia l’azione⁵⁶, e i

⁵⁵ Secondo la Weil, ad esempio, il sentimento dell’amore, affrontato da Platone nel *Convivio*, è un *metaxú* perché raffigura una via di mezzo tra la materia e lo spirito (ci dice bene nel mito platonico la sacerdotessa di Eleusi Diotima di Mantinea che esso è un Demone, via di mezzo e figlio della ricchezza e della povertà). Esso permette appunto all’individuo di trascendere la realtà terrena alla ricerca dell’idea in sé ad esso legata; in altri termini, alla ricerca della divinità che l’ha creato, lo costituisce ed è oltre quello. Sul punto cfr. direttamente Platone, *Simposio*, in ID., *Opere complete*, cit., pp. 335-421 e, in merito alla lettura weiliana, cfr., tra i tanti riferimenti e le tante discussioni, S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp.104-106 e 177ss. .

⁵⁶ Per un’ampia analisi del concetto, cfr. in via generale S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., pp.160-161 e i riferimenti concettuali in esso contenuti.

cosiddetti *saṃskāra*⁵⁷) ed è un fattore determinante (sotto il profilo della retribuzione temporale, sempre per quanto riguarda le scelte che si effettueranno) per le loro incarnazioni future e/o, in ultimo, per il raggiungimento possibile del *samādhi* (ossia dello “stato” perfetto di amplificazione totale del sé -e, allo stesso tempo, potremmo dire, di coincidenza finale del sé interiore nel Sé supremo- e di annullamento totale dell’io, *conditio sine qua non* per l’interruzione definitiva del “ciclo delle rinascite”). Proprio dagli assunti evidenziati poch’anzi, inoltre, in Platone l’*anima razionale* (intesa come sinonimo di “anima intellettuale”) deve necessariamente guidare non solo le scelte interiori dell’uomo ma anche le sue scelte “pratiche” e deve liberarsi dai condizionamenti delle altre sue parti (emotiva e sensitiva), per potersi orientare sempre più verso il “mondo delle idee”. Per Platone, infatti, come egli evidenzia bene ne *La Repubblica*, chi deve governare la *polis* è il cosiddetto “filosofo-re”, colui che cioè è guidato, in modo illuminato e saggio, dalla sua *anima razionale* e che guarda sempre a quel “mondo delle idee”, contemplato un tempo dalla sua anima viaggiante nell’Iperurano. Per il pensatore greco, dunque, la realtà non solo deve essere sempre trascesa, come analogamente accade per la cultura vedica (poiché dietro di essa, appunto, si cela la vera essenza che l’ha originata e la costituisce), ma questa realtà ha il solo compito “funzionale” di suscitare nell’uomo il ricordo interiore delle idee innate e non quello di offrirgli anche la possibilità di ritrovare, e allo stesso tempo di esprimere massimamente, lo spirito (*puruṣa*) del divino creatore (in sostanza l’*ātman* di Brahman), proprio partendo dalla materia (*prakṛti*, che dunque, per lo yogin, è sempre ritenuta “sacra”⁵⁸).

Inoltre, tornando ancora alla descrizione della struttura dell’anima nel pensiero vedico, contenuta nella *Parabola del carro* della *Kaṭha Upaniṣad*, corpo, sensi, intelletto e mente (ciascuno con le sue funzioni, i suoi compiti e le sue subordinazioni) nel viaggio della loro inevitabile esperienza terrena, conducono anche il sé, ossia il cosiddetto “viaggiatore” (personaggio che invece è totalmente assente nella descrizione platonica) che rappresenta, in altri termini, l’*ātman* individuale.

Ma quali sono le sue caratteristiche?

⁵⁷ Il termine è da noi inteso nella sua definizione “etica” che di esso ne dà Patañjali, ossia, come descrive bene Stefano Piano, come di quelle «tracce mnestiche, tendenze, predisposizioni, latenze che variamente influenzano i nostri gusti, le nostre scelte e le nostre azioni attuali» (ID., *Enciclopedia dello yoga*, cit., p. 302). Sul punto cfr. anche Ivi, pp. 302-303.

⁵⁸ Sul punto cfr. G. DI SALVATORE, *Il “corpo sacro”. Gli āsana dello yoga*, in F. RICCI (a cura di), *Il corpo nell’immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Ed. Nuova cultura, Roma 2012, pp.137-168.

Proprio partendo dall'osservazione diretta della *Kaṭha Upanisad*, ciò che in primis possiamo dire è che il “viaggiatore” è comunque “altro” dal corpo, dai sensi, dall'intelletto e dalla mente; Egli, infatti, è costituito totalmente e dunque “qualitativamente” di essenza divina ed è immortale, al contrario di quelli. Altra cosa che possiamo dire è che, la sua presenza, a dir la verità “molto particolare” perché silente, sarebbe duplicemente finalizzata al suo ampliamento da parte dell'uomo, che la avverte (mediante le svariate tecniche yogiche del “risveglio”) dentro di sé, e alla distruzione consequenziale dell'ego e dell'effetto karmico individuale, legato al ciclo delle rinascite⁵⁹.

La sillaba “sacra”vedica

È sotto questo profilo che assume significato il fatto che l'ego, costituito secondo il pensiero vedico di mente, intelletto, sensi e corpo, deve essere comunque distrutto di pari passo con l'espansione del proprio sé interiore (*ātman*, il “viaggiatore” del carro, appunto), il quale, come dicevamo, in quanto goccia individuale di Brahman, è comunque immortale come Lui o, per meglio dire, come recita un passo della *Bhagavad Gītā*, poichè l'*ātman* «non nasce mai, né mai muore, né, essendo ciò che è venuto ad essere (di nuovo) cesserà di essere; è non-nato, eterno, permanente, originario, non è ucciso, quando il corpo è ucciso»⁶⁰.

Come espressione di Brahman, “Esso”, lo dicono diversi testi delle *Upaniṣad*, è “non questo, non quello” (“*neti-neti*”), ossia è definibile nella sua essenza costitutiva solo in negativo⁶¹, poiché, come Brahman, “Esso” è indefinibile e inqualificabile con termini prettamente umani, trascendendo, come fanno Brahman e il suo *Ātman*, la materialità stessa⁶².

⁵⁹ Nella *Bhagavad Gītā* (S. RADHAKRISHNAN, a cura di, *Bhagavad Gītā*, cit., p. 182) si osserva: «eccellenti sono i sensi (...) dei sensi più grande la mente, più grande della mente l'intelligenza distintiva, ma più grande (ancora) dell'intelligenza è Lui», ossia, come viene commentato riportando anche analogicamente un passo della *Kaṭha Upaniṣad*, viene presentata una «gerarchia dei gradi di coscienza».

⁶⁰ S. RADHAKRISHNAN (a cura di), *Bhagavad Gītā*, cit., p. 132.

⁶¹ Sul punto cfr. anche il riferimento weiliano alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, in EAD., *Appendice. Traduzioni da testi indù*, in EAD., *Quaderni volume secondo*, cit., p.343 e ss. .

⁶² Osserva Raphael in una nota alle *Upaniṣad* (specificatamente nella *Māṇḍūkya upaniṣad*, contenuta in ID. (a cura di), *Upaniṣad*, cit., p. 1037) come «attraverso la eliminazione di tutte le qualificazioni dovute alle sovrapposizioni limitanti [si perviene a Quello, il *Brahman*] nel quale non vi è più nessuna qualificazione, né più alcun nome, né forma, né azione, né distinzione, né specie, né attributo: infatti la parola può applicarsi solo grazie a tanti mezzi, mentre nel *Brahman* non esiste alcuna qualificazione. Perciò Quello [il *Brahman*] non può essere definito come “è questo”. (...). Se (...) si intendesse descrivere proprio la sua autentica natura, la quale trascende tutte le qualificazioni determinate dalle

Possiamo speculare filosoficamente meglio il rapporto “ego-*ātman*”, per comprendere di conseguenza anche meglio *Brahman* e *Ātman*, attraverso il simbolo esoterico dell’*Om*, la famosa sillaba sanscrita ritenuta “sacra” da tutti e sei i sistemi filosofici principali dell’induismo. Come chiarisce bene la *Māṇḍūkya Upaniṣad* la sillaba *Om*, nella sua raffigurazione (e, come vedremo, medesimamente nella sua sonorità) esprime l’identità tra *Brahman* e *Ātman* e, allo stesso tempo, raffigura simbolicamente sia la materia creata (*Prakṛti*) sia medesimamente la sua origine (*Puruṣa*, *Parātman* e *ātman*) che è appunto presente “in” e “oltre” quella. Nella *Māṇḍūkya upaniṣad* sono specificatamente descritti, mediante la sillaba *Om*, i 4 livelli -e allo stesso tempo strati- della vita, materiale e sostanziale, come noto rappresentati figurativamente da tre linee, un semicerchio che le sovrasta e che è rivolto verso l’alto e un punto che lo segue, posto nel suo mezzo. Nell’ordine, le tre linee rappresentano i due stati della *prakṛti*, ossia la veglia (*viśva*) e il sogno (*taijasa*) e il terzo stato, il sonno profondo (*prājñā*), in cui si manifesta “silenziosamente” (ma si badi bene anche solo temporaneamente a seconda della durata del “sonno senza sogni” stesso) *puruṣa*, cioè l’*ātman* presente anche nell’essere umano.

Quest’ultimo stato (denominato *prājñā*), come recita direttamente la *Māṇḍūkya upaniṣad*, «è la bocca della conoscenza» e, «in esso, l’ente», ossia l’*ātman* individuale presente nella manifestazione del creato (denominato anche *ātma*), che «rimane riunito, è una unità di pura coscienza»⁶³. In esso, pertanto, «si sperimenta l’unità (...) della coscienza»⁶⁴, ossia ancora, in altri termini, la “weiliana” *metaxú* di collegamento tra *prakṛti* e *puruṣa*.

Procedendo nella descrizione, il semicerchio rivolto verso l’alto rappresenta invece simbolicamente il “velo di Maya” che separa nettamente la realtà della *prakṛti* materiale dalla vera Realtà essenziale (appunto l’*ātman*, ossia in altri termini il *puruṣa*, lo spirito, l’ “Anima del mondo”), mentre il punto

sovrapposizioni, allora non si può indicare in nessun modo. In tal caso vi è solo questo metodo, ossia la designazione nei termini: “non è questo, non è questo” (*neti-neti*). Nella sua introduzione alla *Bhagavad Gītā*, Radhakrishnan analogamente come «in senso stretto, il Brahman non può essere descritto. La maestà del silenzio è il solo mezzo, adatto a eliminare l’inadeguatezza delle nostre descrizioni manchevoli e dei nostri schemi imperfetti. (...) Le *Upaniṣad* indulgono a formulazioni negative del principio, e cioè che il Reale sia “non così, non così” (*na ti na ti*), (...). La *Baghavadgītā* conferma in molti punti questa concezione upaniṣadica. Il Sommo è chiamato “il non-manifesto, impensabile e immutabile”, “né esistente né non-esistente”. Predicati contraddittori sono attribuiti al Supremo, per indicare l’inapplicabilità ad esso delle determinazioni empiriche»(ID., *Saggio Introduttivo*, in ID.,(a cura di), *Baghavad Gītā*, cit., pp.40-41.

⁶³ RAPHAEL (a cura di), *V Sūtra dell’Upaniṣad, Capitolo I del Māṇḍūkya upaniṣad*, cit., p.1023.

⁶⁴ *Ivi*, *Kārikā I.I*, p. 1025.

sovrastante (il *bindu* detto *Turīya*) rappresenta proprio l'essenza di Brahman e la sua presenza sia nel *puruṣa* del creato sia nell' *ātman* dell'individuo. Esso è il "punto" del divino; esso è la "goccia", esso è il soffio⁶⁵, esso è la "scintilla"⁶⁶ di Brahman, da cui tutto promana e verso cui tutto tende. *Turīya* infatti, è definito dai saggi vedici come «il Quarto (*caturtha*), (...)» e, appunto, esso «è l'*ātman*»⁶⁷. Di esso, in quanto espressione di Brahman e come accade per Brahman, non può essere data una definizione della sua essenza in termini umani ma può dirsi ciò che non è, ossia "*neti-neti*": «non è cosciente (conoscente) del [mondo] interno (*taijasa*), non è cosciente di quello esterno (*viśva*), né è cosciente di entrambi; non è unità di coscienza (*prājñā*) poiché non è cosciente (...) né non cosciente; non è percepibile [con i sensi], indefinibile, impensabile, indescrivibile [col pensiero]; esso è la sola essenza [quale fondamento] dell'*ātman*: senza alcuna traccia di manifestazione; è pacificato, benefico e non duale»⁶⁸. *Brahman* e *Ātman* dunque, benché descritti con strumenti umani, non possono essere conosciuti davvero nella loro essenza profonda. A ben vedere, infatti, tale descrizione sfuggirebbe e andrebbe oltre comunque la "descrizione di forme e di nomi" che di essi ne darebbero gli uomini. Limitatamente allora, l'essere umano può solo dire ciò che essi "non sono" e, attraverso gli elementi "mediatori" presenti nel creato stesso, egli può sempre di più cercare di trascendere la materialità per avvicinarsi ad essi il più possibile e conoscerli il più possibile. Il "quarto livello" della descrizione della sillaba *Om*, come attesta la *Māṇḍūkya upaniṣad*, non è "temporaneo" come l'*ātma(n)* che compare nel "sonno profondo" né è posto parzialmente a contatto e commistione con la *prakṛti* come appunto fa il *prājñā* (ossia il sonno profondo). Esso non è nemmeno posto totalmente a contatto e commistione con la *prakṛti*, come fanno gli altri due "*pāda*" (piedi) *ivi* descritti (ossia *taijasa*, la realtà, e *viśva*, il sogno). Esso è il livello "invisibile", la pura coscienza che «comprende tutto»⁶⁹, la conoscenza totale del sé. Secondo il commento di Gauḍapāda presente nella *Māṇḍūkya Upaniṣad*, «questo *Turīya* è considerato [la sorgente]

⁶⁵ A proposito di spirito nei termini di soffio e, più specificatamente, di respiro, vibrazione e suono divino, cfr. la nota di Simone Weil contenuta a EAD., *Appendice. Traduzione da testi indù*, in EAD., *Quaderni. Volume secondo* (a cura di G. GAETA), cit., p. 346 e *Ivi*, p. 352, nota n°2 del curatore e EAD, *Quaderno III*, in EAD, *Quaderni. Volume primo* (a cura di G. GAETA), cit., pp. 258-259 e p. 261.

⁶⁶ Di scintilla del fuoco divino parlerà anche, in occidente, Eraclito nei suoi *Frammenti*. Sul fuoco divino nell'essere umano, nella tradizione vedica, cfr. RAPHAEL, *La triplice Via del fuoco*, ed. Āśram Vidyā, Roma 1999.

⁶⁷ RAPHAEL (a cura di), *VII Sūtra dell'Upaniṣad, I.7, Capitolo I del Māṇḍūkya Upaniṣad*, p.1027.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, *Kārikā 1.12*.

onnipervadente di tutte le esistenze»⁷⁰. L'antico *Ācārya* (maestro) dell'*Advaita vedānta* sottolinea che «la non percezione della dualità» tra *prakṛti* e *puruṣa* «è uguale per entrambi: *prajña* e *turīya*»⁷¹, anche se il primo, benché abbia in sé il seme (*bīja*) dell'infinito, è legato ancora alla materialità, a differenza del secondo, che è il livello, appunto, della pura coscienza⁷². In *Turīya*, dunque, l'*ātman* si spoglia totalmente del suo contatto materiale (del suo essere *ātma*, potremmo anche dire) e si presenta al soggetto nella sua assolutezza e nella sua essenza pura: esso è dunque Brahman e medesimamente è il suo *Paramātman* (benché, come dicevamo, Brahman e il suo *Paramātman*, molto probabilmente, non si riducono solo ad esso, solo cioè al *puruṣa* presente nel creato ma lo trascendano essendo anche "altro"). Chiarisce e sintetizza bene sul punto Raphael, nel suo commento alle note della *Kārikā 1.11* e alla *Kārikā 1.13* dell'*Upaniṣad*, come «Turīya, o il Quarto (*caturtha*) essendo il non nato (...) rappresenta la realtà ultimativa del tutto esistente. Si può dire: è il fondamento metafisico che dà possibilità a *Īśvara* di essere e alla manifestazione di manifestarsi. *Prājñā* è l'aspetto causale, *taijasa* e *viśva* sono sul piano causato»⁷³. Inoltre, «In *prājñā* i semi rimangono allo stato potenziale per cui il *jīvātman* riposa in se stesso»⁷⁴. Ciò significa, appunto, che *Prājñā* funge da "metaxū" tra la manifestazione (*taijasa* e *viśva*) e il fondamento metafisico (*Turīya*), mentre *Turīya* rappresenta l'essenza pura. Il "bindu-Turīya", più chiaramente, esprime non solo il Brahman creatore (da cui appunto tutto ha origine e verso cui tutto tende), ma anche quella «goccia» dell'energia creatrice divina (*Śakti*) che, a ben vedere, è residualmente presente, pur se dormiente, nell'essere umano, e che è appunto ritrovabile dall'uomo dentro di sé mediante le pratiche yogiche indicate nell'*Aṣṭāṅga yoga*⁷⁵ (in *primis* la meditazione) e

⁷⁰ *Ibidem*, *Kārikā 1.10*.

⁷¹ *Ibidem*, *Kārikā 1.13*.

⁷² Sul punto cfr. ancora *Ibidem*.

⁷³ RAPHAEL, *Note alla Kārikā Upaniṣad, 1.11.*, *Ivi*, p.1043.

⁷⁴ *Ibidem*, *1.13*. Sulla descrizione dei 4 livelli della sillaba *Om*, cfr. anche S. WEIL, *Quaderno III*, in EAD, *Quaderni. Volume Primo*, cit., p. 263 e ss. e poi anche pp. 281-282.

⁷⁵ L'*Aṣṭāṅga-Yoga* è, come noto, lo yoga tradizionale descritto da Patañjali negli *Yoga Sūtra*. Esso si costituisce di otto membra (*aṣṭāṅga*, appunto) e cioè: *yama* (astinenze), *niyama* (osservanze), *āsana* (posizioni corporali), *prāṇāyāma* (controllo della respirazione), *pratyāhāra* (ritrazione dai sensi), *dhāraṇa* (concentrazione), *dhyāna* (meditazione), *samādhi* (estasi). Per una discussione sul punto cfr., tra i tanti, DR. SWAMI GITANANDA GIRI, *La voce del re serpente. Saggi sull'Aṣṭāṅga yoga di Patañjali*, Sabatelli ed., Savona 2010.

anche attraverso la vibrazione sonora dell'*Om*, sillaba che dunque direttamente correlata al sé interiore. Questa energia creatrice, come noto, è anche chiamata *Kuṇḍalini*⁷⁶.

L'*Om* non è però solo una raffigurazione simbolica e un'espressione di Brahman⁷⁷ nel pensiero filosofico vedico, ma è anche espressione unisonante di *puruṣa* e di *prakṛti*, esternate, appunto, concretamente, dalla sua sonorità. Si ritiene infatti che la sillaba *Om* sia stata la vibrazione originaria universale che ha creato ogni cosa⁷⁸ (del resto, analogicamente la Bibbia parla di "Verbo") e che sottende, appunto, tutto il creato esistente. La sillaba si costituisce, come noto, analogamente alla sua descrizione simbolica, di 4 parti: tre parti "visibili" (o pronunciabili) A-U-M- e una parte "invisibile" (o impronunciabile). Letteralmente, come descrive ancora la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, «l'*Om* (...) rappresenta [i quarti dell'*ātman*]]⁷⁹ e, specificatamente, «Vaiśvānara, la cui sede è la condizione di veglia, è la lettera A (...) *Taijasa*, la cui sede [è la condizione] di sogno, è la lettera U (...) *Prājña*, la cui sede è il sonno profondo, è la lettera M»⁸⁰. Quest'ultima, sintetizza ed assorbe in sé la lettera A e la lettera U⁸¹, in qualità appunto, per utilizzare ancora il concetto weiliano, di *metaxú*. Dopo di essi, in diretta corrispondenza con *Turīya*, abbiamo l'intera sillaba *Om*, invisibile e impronunciabile. Osserva sul punto Gauḍapāda: «l'OM senza misura è il Quarto, di là da ogni sviluppo di manifestazione, benefico, non duale. Così la sillaba OM è l'*ātman*. Colui che conosce ciò, immerge l'*ātma* [manifesto] nell'*ātman* [supremo]]⁸². Esso, individuabile oltre il "velo di Maya", in cui «i tre stati [esistenziali] (...) sono considerati tradizionalmente percezioni

⁷⁶ Cfr. sul punto S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., pp. 292-293 e pp.171-173. Osserva appunto Stefano Piano (*Ivi*, p. 172) che «il suo risveglio mette a disposizione del praticante quell'energia che è presente come pura potenzialità in ogni essere».

⁷⁷ Sul punto cfr. anche S. WEIL, *Appendice. Traduzioni da testi indù*, in EAD, *Quaderni volume secondo*, cit., p.358.

⁷⁸ Sul concetto di vibrazione come sonorità originata dal moto cfr. A. BIANCHI, *La scienza della vita. Lo Yoga e l'Āyurveda*, cit., pp. 23-25.

⁷⁹ RAPHAEL (a cura di), *Upaniṣad*, cit., *Maṇḍūkya Upaniṣad, VIII Sūtra dell'Upaniṣad (Āgama Prakaraṇa)*, p. 1031.

⁸⁰ *Ibidem*, IX, X e XI Sūtra dell'Upaniṣad.

⁸¹ *Ivi*, , 1.21., p. 1033. Nella sillaba sacra, le tre lettere A-U-M-, com'è stato evidenziato nel commento agli *Yoga Sūtra*, «designano propriamente i tre mondi (...) della tradizione indù, ossia i tre livelli della manifestazione: grossolana, sottile e informale, detti altrimenti terra, cielo e mondo intermedio. Nell'essere umano tale tripartizione coincide con il corpo fisico, cui corrisponde la lettera A del *mantra*, con il corpo sottile –animico e intellettuale- che coincide con la lettera U, ed infine la realtà spirituale (*Puruṣa*) cui è attribuita la lettera M; come si vede, questo schema corrisponde ai tre principi di cui parla San Paolo nelle sue lettere: corpo, anima e spirito» (PATAÑJALI, *Yoga Sūtra*, a cura di P. SCARABELLI-M. VINTI, cit., p. 44).

⁸² RAPHAEL (a cura di), *Maṇḍūkya Upaniṣad, Kārikā di Gauḍapāda, Sūtra dell'Upaniṣad, 1.12*, cit., p.1033.

[dell'*āvidya*]]⁸³ (ossia dell'ignoranza), è la Realtà suprema, è cioè Brahman stesso, «senza nascita, senza sonno e senza sogno, senza nome e senza forma (...);» Brahman «è la base di ogni conoscenza (...) libero da ogni operazione mentale e da ogni espressione di pensiero»⁸⁴.

In analogia alla *Māṇḍūkya Upaniṣad*, come recita espressamente anche la *Kaṭha Upaniṣad* «questa sillaba, in verità, è Brahman, essa è il supremo! Chi la conosce, in verità, possiede tutto ciò che desidera»⁸⁵. Patañjali, negli *Yoga Sūtra* evidenzia analogamente come «il *praṇava*» sia «la parola che contraddistingue»⁸⁶ *Īśvara* (Brahman), e come, attraverso la sua recitazione, vengano «meno gli ostacoli» e si acquisisca «il proprio sé interiore»⁸⁷. In modo estremamente delucidante, per comprendere più a fondo il *turīya* (e la parola *Om* nella sua interezza, quella non espressa, in altri termini il “Quarto livello” non manifesto che si cela dietro la “sillaba sacra”) i commentatori degli *Yoga Sūtra* di Patañjali Piera Scarabelli e Massimo Vinti hanno evidenziato che «il *praṇava* rivela la natura stessa di *Īśvara*, sulla quale (...) lo yogin deve meditare; dopo aver recitato la *om*, egli medita su *Īśvara*»⁸⁸. «Di questi due aspetti, che nascono da una doppia prospettiva della stessa realtà, il primo (*ogni cosa è il Signore*) è conosciuto come devozione» ed è legato alla contemplazione della *prakṛti* e alla consapevolezza che, appunto, in essa vi sia il *puruṣa*, «mentre il secondo (*io sono Quello*) è chiamato conoscenza del Signore»⁸⁹ ed è appunto legato all'auto-consapevolezza di rendersi conto che il divino è dentro ogni essere umano, al suo ri-conoscimento e al suo susseguente e personale “risveglio”. Come sottolineano ancora in conclusione i due autori, ecco qual è «il significato di questa pratica attraverso la quale si arriva alla concentrazione univoca

⁸³ *Ivi*, *Alātaśānti Prakaraṇa*, 4.90, p. 1097.

⁸⁴ *Ivi*, *Advaita Prakaraṇa*, 3.36 e 3.37, p.1071.

⁸⁵ *Kaṭha Upaniṣad*, in *Upaniṣad*, cit., p.79. Sul punto cfr. anche S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, voce “*Kaṭha/Kāthaka Upaniṣad*”, cit., p. 163 e le interessanti discussioni legate anche alla vibrazione sonora A-U-M- che tale sillaba, *prakṛti* e *puruṣa* allo stesso tempo, produce di A. BIANCHI, *La scienza della vita. Lo Yoga e l'Āyurveda*, cit., p. 23ss. e di PATAÑJALI, *Yoga sūtra*, a cura di P.SCARABELLI-M.VINTI, cit., pp. 42-45. Secondo Simone Weil, la lettera M, come il “sonno senza sogni” della descrizione simbolica della *Om* che abbiamo precedentemente discusso, funge da *metaxù* di collegamento tra mondo materiale (rappresentato dalla A e dalla U) e mondo spirituale (rappresentato dal Turīya): «Verità ha tra sillabe. La prima rappresenta l'immortalità, la seconda il mortale, la terza ciò che lega entrambi» (S. WEIL, *Appendice. Traduzioni da testi indù*, in EAD, *Quaderni. Volume secondo*, cit., p.338).

⁸⁶ PATAÑJALI, *Sūtra* 1.27, *Ivi*, p. 42.

⁸⁷ *Ivi*, *Sūtra* 1.29, p. 45.

⁸⁸ *Ivi*, commento al *Sūtra* 1.28, p. 43.

⁸⁹ *Ivi*, p. 44.

della coscienza, e quindi alla diretta percezione di Īśvara, inteso come supremo Sé»⁹⁰, che viene percepito dal soggetto interiormente attraverso la sonorità A-U-M da recitarsi a iniziare dal basso ventre verso l'alto, proprio al fine di risvegliare quell'energia creatrice (*kuṇḍalinī*) che è anche dentro sé stessi.

Il “viaggiatore del carro”: Draṣṭṛ, la coscienza

Si diceva anche, poch'anzi che nella *Parabola del carro* delle *Upaniṣad* è presente anche “il viaggiatore”, e che egli è appunto il sé, ossia l'*ātman* (l'anima, per utilizzare appunto la sua espressione occidentale) esistente in ogni essere umano.

Per cercare di comprendere meglio la sua completa natura e le sue qualità e per distinguerlo anche meglio in rapporto proprio all'io e all'ego, dai quali esso deve necessariamente prendere distanza, dobbiamo dunque soffermarci ad analizzarlo ancora una volta attraverso i testi che lo riguardano, tornando *in primis* al “mito del carro” della *Kaṭha upaniṣad* e al “mito della Biga alata” di Platone.

Nell' *Upaniṣad* il cocchiere che guida il carro non è l'anima della “biga alata”, tripartita da Platone in parte razionale, parte irascibile e parte concupiscibile. Sostanzialmente *Draṣṭṛ*, come anche abbiamo visto in precedenza, è espressione del Sé di Brahman, il suo creatore. Esso viaggia come semplice ospite su di un carro (che appunto raffigura il corpo umano) ed è guidato dall'intelletto che, mediante la mente e guidando i sensi, conduce il corpo e il viaggiatore nelle esperienze della vita. Questo sé pertanto, lo dice appunto chiaramente il sopracitato passo della *Kaṭha Upaniṣad*, è unicamente “il Viaggiatore” che vive nel corpo temporale, finito e caduco, fatto “anche ma non solo” di mente (caratterizzata, come noto, dal suo continuo “chiacchiericcio” e sempre concentrata e proiettata a pensare il passato o il futuro), “anche ma non solo” di intelletto (che organizza e dirige i sensi mediante la mente) e “anche ma non solo” di sensi (che nascono dagli organi sensoriali corporali). Il sé “viaggiatore del carro” è stato definito anche dagli antichi saggi delle correnti sramaniche della foresta e dagli antichi testi vedici, come “l'osservatore” o il “testimone silenzioso”⁹¹. Egli, come dicevamo in precedenza, è silente non nel senso che non parli all'uomo (rappresentando, in verità e fin dei conti, la voce di quella che anche in Occidente chiamiamo la

⁹⁰ *Ivi*, p. 45.

⁹¹ Sul punto cfr. anche i riferimenti e la discussione riportati in G. DI SALVATORE, *Il “corpo sacro”. Gli āsana dello yoga*, in F. RICCI (a cura di), *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, cit., pp.137-168.

“coscienza” dell’individuo) ma nel senso che si esprime diversamente da come siamo abituati ad ascoltare con i sensi o con i ragionamenti, mediante cioè la semplice soddisfazione dei bisogni corporali o il semplice ragionamento della mente. Egli, infatti (lo dice bene Patañjali nel terzo punto degli *Yoga Sūtra* chiamandolo *Draṣṭṛ*⁹²) come accade nella meditazione o nelle diverse pratiche yogiche finalizzate a riportarlo in superficie, affiora ogni qualvolta la mente ordinaria, guidata dalle sue elucubrazioni mentali o schiava com’è dei sensi (che guidata dall’intelletto essa non riesce a controllare), tace. Il “testimone silenzioso” è lo strato essenziale che fonda ciascun individuo e che lo induce, silenziosamente, ad effettuare le scelte della vita, in diretta assonanza ed armonia con il suo equilibrio psico-fisico e con l’ equilibrio psico-fisico di tutto il creato circostante.

Il processo di individuazione interiore di tale strato, che è un processo di introiezione, si effettua secondo l’*Advaita Vedānta* e l’*Asparśavāda* attraverso «un sentiero» “senza sostegni” «che porta alla Realizzazione dell’Essere integrale»⁹³, nella percezione dell’armonia «che è fondata sulla sintesi della Conoscenza» e «sulla comprensione che tutti i dualismi (...) non sono altro che polarità risolvendosi nell’Unità. (...) Così, io e non-io, bene e male, saṃsara e nirvāna, individuale e universale, fatto e finalità, causa ed effetto, ente e immagine ecc. sono com-presi e risolti nell’Unità principale. (...). L’Armonia così concepita è onnicomprensione e quindi non-contrapposizione»⁹⁴.

Lo scopo dello yoga pertanto, nei suoi otto livelli espressivi di ricerca e di tecniche (*in primis* nella fondamentale “meditazione”) e nelle sue svariate strade e modalità di esplicazione, è quello di fungere da “*metaxū*” (mezzo, appunto) atta a far riaffiorare in superficie il sé, “risvegliando” consapevolmente l’intelletto, la mente, il corpo e i sensi stessi, dal “velo” ingannevole di Maya in cui essi riversano ed orientandoli verso questa condizione di “armonia”⁹⁵. Esso, com’è stato

⁹² «Allora il testimone (*Draṣṭṛ*) si stabilisce nella sua propria forma»(PATAÑJALI, *Yoga Sutra*, a cura di P.SCARABELLI-M.VINTI, Mimesis, Milano 2009, p. 28). Come viene appropriatamente osservato nel commento al suindicato Sutra (*Ibidem*), una cosa è *Puruṣa*, un’altra è *Prakṛti* e i due elementi, ossia, nell’ordine, essenza e sostanza, non si identificano affatto, benché siano co-presenti nella natura creata e dunque di conseguenza lo Spirito, ossia *Puruṣa*, nell’individuo, non si identifica affatto con le “modificazioni di coscienza”. Questo Sutra si collega direttamente al secondo Sutra di Patañjali, legato alla definizione dello Yoga: lo yoga è *citta vṛtti nirodha*, cioè «Lo yoga è la soppressione (*nirodha*) delle modificazioni (*vṛtti*) della coscienza (*citta*)»(*Ivi*, p. 27).

⁹³ RAPHAEL, *Tat twam asi*, cit., p. 95.

⁹⁴ *Ivi*, p. 94.

⁹⁵ Ovviamente questo “risveglio” della coscienza e la consapevolezza consequenziale della visione non-duale della realtà, spingerà di conseguenza il soggetto ad una ricerca spirituale. Quest’ultima tuttavia dipenderà qualitativamente dalla sensibilità individuali e dalle diverse vie (fuori e dentro lo yoga) che singolarmente la persona sceglierà di

giustamente osservato, è «la via che porta all'identità di sé con se stessi in quanto Brahman (...), quel sentiero-strumento che» determina «l'identità con l'ātman e quindi con l'assoluto Brahman».⁹⁶

Il “bersaglio” del guerriero silenzioso

In quanto diretta emanazione del divino, il sé “viaggiatore del carro”, in primo luogo quello interiore (*ātman*) e in secondo luogo quello di *Brahman* (*Paramātman*, *Sé*), è metaforicamente il “bersaglio” dell'arciere yogin. Com'è stato anche ben definito da Simone Weil, il sé è il «Signore del carro»⁹⁷. Ma come possiamo appunto individuarlo ed intensificarlo bene dentro di noi, distinguendolo sempre più dall'ego e dall'io dai quali deve essere separato? Come possiamo riuscire cioè, a differenziare bene “ciò che c'è”, per individuare di conseguenza al suo interno il *puruṣa*⁹⁸?

Si chiedeva sul punto, conseguentemente e analogicamente la Weil: «Colui che possiede la luce, come parla, come si siede, come cammina?»⁹⁹

Come abbiamo visto non è facile rispondere adeguatamente a tali quesiti. Tuttavia, la *Taittirīya Upaniṣad*, a questo proposito, può aiutarci ad identificare meglio il sé, per poterlo così appunto meglio “centrare”. Nell'opera si parla come noto di 5 involucri (*kośa*) che di fatto costituiscono l'essere umano nella sua entità materiale, e che costituiscono in via più generale, sotto profili diversi, il creato. Secondo l'antico testo vedico, i *kośa* sono delle proprietà qualitative effettive, delle “guaine” che avvolgono l'ātman. Allo stesso tempo, essi sono dei “veicoli” che portano il soggetto ad individuare l'ātman, ossia quell'entità essenziale del sé individuale che si cela oltre quelli. Una volta consapevolmente ben percepiti e seguitamente trascesi, essi permetterebbero al

percorrere e dunque essa non sarà la medesima per tutti i “risvegliati”, oscillando in via di possibilità dalla semplice percezione della realtà con “occhi diversi” e più rispettosi del creato, entro l'armonia tra *prakṛti* e *puruṣa* suindicata, al percorramento di una vita ascetica.

⁹⁶ RAPHAEL in ID., (a cura di), ŚĀṄKARA, *Vivekacūḍāmaṇi*, Ed. Āśram Vidyā, Roma, p.25.

⁹⁷ S. WEIL, *Quaderno III*, in EAD, *Quaderni. Volume primo*, cit., p. 262. Annota precisando bene la Weil (*Ibidem*): «*Kaṭha Upaniṣad*. Ātman: signore del carro. Corpo: carro. Buddhi: cocchiere. Manas: redini. Sensi: cavalli. Oggetti dei sensi: strade. (...) L'uomo che ha la ragione per cocchiere e tiene ferme le redini di Manas va verso Viṣṇu».

⁹⁸ Sulla definizione di *puruṣa*, inteso nel suo significato più antico e spirituale come “persona” e poi come “spirito”, in contrapposizione appunto alla “materia” (*prakṛti*), cfr. anche S. WEIL, *Appendice. Traduzioni da testi indù*, in EAD., *Quaderni volume secondo*, cit., p.357 e p.359 (per quanto concerne la *prakṛti*).

⁹⁹ S. WEIL, *Quaderno III*, in EAD, *Quaderni. Volume primo*, cit., p. 291.

soggetto di ottenere la sua intergale liberazione e la sua unione identificativa con il divino¹⁰⁰. Essi nell'ordine sono: *annamaya-kośa*, ossia il corpo materiale o “grossolano”, nutrito di cibo e ritenuto l'elemento più antico¹⁰¹, *prānamaya-kośa*, ossia l'energia vitale in tutte le sue espressioni (*prāna*, *apāna*, *vyāna*) che lo attraversano e lo costituiscono¹⁰², *manomaya-kośa*, ossia l'elemento mentale nelle sue svariate sfaccettature (*Yajur-Veda*, *Rg-Veda*, *Sāma-Veda*, *Atharva-Veda*)¹⁰³, *vijñānamaya-kośa*, ossia il fattore della conoscenza noetica attraverso la rettitudine e la Verità¹⁰⁴, e *ānandamaya-kośa*, ossia il veicolo della beatitudine e della pienezza dell'essere, fatta di gioia, appagamento e gaudio¹⁰⁵.

Oltre i 5 *Kośa*, con il processo possibile di trascendenza dal cosiddetto “mondo dei nomi e delle forme” della realtà empirica, come lo ben definisce Raphael¹⁰⁶ (processo che, appunto è anche allo stesso tempo di introspezione dentro se stessi), troviamo dunque “Quello” (“il Viaggiatore, signore del carro”, “l'osservatore silenzioso”, il *Puruṣa*, l'*ātman*) in essi avviluppato che, come recita la *Kaṭha Upaniṣad*, «avente la dimensione di un pollice, è perennemente stabilito nel cuore degli esseri viventi»¹⁰⁷. Secondo l'*Upaniṣad* l'essere umano, se arriverà a coincidere con il sè, riconoscerà e allo stesso tempo “diverrà” «l'immanente e il trascendente, l'esprimibile e l'inesprimibile, ciò che è supporto e ciò che non è supporto, ciò che è consapevole e ciò che non è consapevole, il vero e il non vero»¹⁰⁸. Ovviamente tutto ciò è già dentro di lui, ma deve appunto

¹⁰⁰ Sul punto cfr. la discussione di RAPHAEL in *Brevi considerazioni sull'Upaniṣad*, quale introduzione a *Taittirīya Upaniṣad*, contenuta in ID., (a cura di), *Upaniṣad*, cit., pp. 607-609.

¹⁰¹ Cfr. *Secondo Anuvāka* del *Secondo Adhyāya*, Ivi, p. 635.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*.

¹⁰³ Cfr. *Terzo Anuvāka*, Ivi, p. 637.

¹⁰⁴ Cfr. *Quarto Anuvāka*, Ivi, p. 639. *Prānamayakośa*, *Manomayakośa* e *Vijñānamayakośa* sono compresi nel cosiddetto “corpo sottile”.

¹⁰⁵ Cfr. *Quinto Anuvāka*, *Taittirīya Upaniṣad*, cit., p. 641. *Ānandamayakośa* è compreso nel cosiddetto “corpo causale”. Sui 5 *kośa* cfr. anche S.PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., p. 165 e ŚANKARA, *Vivekacūḍāmani*, in RAPHAEL (a cura di), cit., in modo particolare l'approfondita discussione contenuta alle pp.58-125.

¹⁰⁶ Sul punto, tra i tanti riferimenti di Raphael legati a questa illuminante espressione della Śruti (ossia dei testi sacri rivelati nel Veda, uditi dagli antichi saggi), cfr. RAPHAEL, *Tat tvam asi*, cit., p. 38.

¹⁰⁷ *Kaṭha Upaniṣad*, *Secondo Adhyāya*, *Terza Vallī*, 17, in RAPHAEL (a cura di), *Upaniṣad*, cit., p. 855. Sul punto cfr. anche Ivi, *Seconda Adhyāya*, *Prima Vallī*, p.843.

¹⁰⁸ *Sesto Anuvāka*, *Taittirīya Upaniṣad*, cit., p. 643. Un riconoscimento che comunque appare assai difficile. Osserva sul punto Radhakrishnan, nel suo *Saggio introduttivo alla Bhagavad Gītā* (cit., p. 59), che appunto tutto «il processo cosmico è strutturato in cinque stadi progressivi che sono la materia (*anna*), la vita (*prana*), la mente (*manas*),

essere “risvegliato”: in altri termini, «la verità diviene tutto ciò che è»¹⁰⁹ e, nel farlo, nel suo “comporsi”, l’essere umano sperimenta nella sua coscienza la pienezza di se stesso, riassorbendosi nel Brahman, suo fondamento, che è *saguna* (divinità manifesta) e *nirguna* (fondamento metafisico) allo stesso tempo¹¹⁰. Come dice analogamente bene Raphael, egli allora conoscerà «il Brahman che risiede nel “cavo del proprio cuore”»¹¹¹, il divino che «dimora nell’intimo essere dell’uomo e non può patire estinzione». Brahman è dunque «la luce interiore, il testimone nascosto, ciò che tien fermo senza perire mai di nascita, mai toccato dalla morte, decadenza o corruzione»¹¹², in grado di realizzare, dunque, nella sua coscienza, l’“Essere senza secondo”. Spiega sul punto bene lo studioso: «L’uomo non è il sé, ma ha il sé e può diventare il sé»¹¹³, a condizione che egli si ponga con la dovuta attenzione, con rigore e con dedizione alla sua pur difficile ricerca. Il sé interiore è quindi Brahman, che dunque è il “bersaglio”¹¹⁴ fondamentale, lo scopo ultimo, il senso vero dell’esistere di ogni uomo: «io sono (...) il Sé che risiede nell’intimo di tutti gli esseri, io sono il principio, il mezzo, la fine di tutti gli esistenti»¹¹⁵. Io, come recita l’*Advayatāraka-Upaniṣad*, sono

l’intelligenza discriminatrice (*vijñāna*) e la beatitudine (*ananda*)», che «le cose si sviluppano secondo un conato direzionale interno, in rapporto alla loro partecipazione alla spinta creativa della vita» e che «l’essere umano è al quarto stadio e cioè a quello della *vijñāna* o intelligenza discriminativa. Esso non è padrone dei suoi atti; è però consapevole della realtà universale operante in tutta la struttura. (...). Proprio come la materia è superata dalla vita, la vita dalla mente e la mente dall’intelligenza discriminativa, così appunto l’uomo dotato di intelligenza assurgerà ad una superiore vita divina».

¹⁰⁹ RAPHAEL (a cura di), *Taittirīya Upaniṣad, Quinto Anuvāka*, cit., p. 641.

¹¹⁰ Cfr. RAPHAEL, *Note dal I al IX Anuvāka del Secondo Adhyāya, Taittirīya Upaniṣad*, cit., p. 650.

¹¹¹ *Ivi*, p. 651.

¹¹² S. RADHAKRISHNAN, *Saggio introduttivo*, cit., p.60. Chiarisce Radhakrishnan, di seguito: esso «è il principio del *jīva*, la personalità psichica che subisce mutamento e progressivamente matura di vita in vita e quando l’ego ha raggiunto piena armonia per mezzo di ciò che in esso è divino, si eleva a quell’esistenza spirituale che è il suo destino; ma, finché ciò non accada, esso compie il suo iter fra nascita e morte» (*Ibidem*). I *jīvas* dunque «sono movimenti individualizzati all’interno dell’essere divino. Quando l’ego si perde in una falsa identificazione con il non-io e le sue forme, esso è schiavo (...) ma quando, per via dello sviluppo del proprio intendere, penetra l’autentica essenza del sé e del non-sé e fa sì che tutta la struttura prodotta dal non-sé sia completamente illuminata dal sé, allora l’ego è libero» (*Ivi*, pp.61-62).

¹¹³ *Ivi*, p. 72. Anche se il sé individuale non sarà comunque forse mai qualitativamente il Sé del Creatore. Sul punto cfr. *Ivi*, p. 94.

¹¹⁴ Cfr. sul punto l’interessante articolo *on-line* di MARCO RESTELLI, *Il bersaglio è dentro di te. Il tiro con l’arco e la meditazione*, «Mille Orienti. La mia Asia. Cultura, politica, società», del 20/2/2011. Di Brahman come “bersaglio” parlerà anche la Weil nei suoi *Cahiers*.

¹¹⁵ S. RADHAKRISHNAN (a cura di), *Bhagavad Gītā*, cit., p.315. sul punto cfr. anche il riferimento ad alcuni passi della *Bhagavad Gītā* di S. WEIL, *Quaderno IV*, in EAD, *Quaderni. Volume primo*, cit., in modo particolare pp. 325-326.

Sat- (ossia l'Ente causale di ogni cosa creata) *Cit-* (l'*ātman*, il *puruṣa*, il Sé, la coscienza che sottende ogni cosa creata)-*Ananda* (la beatitudine posta alla base di ogni cosa creata)¹¹⁶.

Pertanto, “io sono Quello”, “Quello” (ossia l'*ātman*) è *Brahman*¹¹⁷ e *Brahman* sono io (*Ahaṃ Brahmāsmi*, come recita un altro grande detto)¹¹⁸: di conseguenza, compito arduo di ciascun ricercatore spirituale che comprenderà tale Verità, sarà di cercare, attraverso le varie “vie” spirituali, orientali ma anche occidentali che ciascuna ricerca gli può offrire, di ben “centrarlo”.

¹¹⁶ Sul punto, cfr. S. PIANO, *Enciclopedia dello yoga*, cit., p. 286 e p. 14.

¹¹⁷ Del resto, uno dei 4 grandi *Mahāvākya*, ossia dei 4 gradi detti o grandi mantra, ai quali fa grande riferimento filosofico l'*Advaita vedānta*, così recita: “*āyam ātmā brahma*”, ossia, appunto, “Questo *ātmā* è *Brahman*”. Sul punto, anche in merito agli altri 3 *Mahāvākya* (ossia “Io sono *Brahman*”, “*Brahman* è Pura intelligenza”, “Tu sei Quello”) cfr. le osservazioni di Raphael al *Primo Adhyāya*, del *Quarto Brāhmaṇa*, contenuto nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, in ID., (a cura di), *Upaniṣad*, cit., p. 33 e cfr. anche, tra i diversi riferimenti diretti, *Māṇḍūkya Upaniṣad*, *Capitolo I, Il Sūtra dell'Upaniṣad*, Ivi, p. 1023.

¹¹⁸ Cfr. ancora *Ibidem*.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.